Collège Doctoral Languedoc-Roussillon

THÈSE DE DOCTORAT

RÉANIMER LE MONDE ?

Crise de l'agentivité et subjectivités non-humaines dans les pensées écologiques contemporaines

Présentée en vue de l'obtention du grade de docteur
en **Philosophie** de **l'Université Montpellier Paul-Valéry**

École Doctorale n°58 – LLCC, Langues, littératures, cultures, civilisations

Présentée par **Antoine Chopot**

Dirigée par **Olivier TINLAND**
*Co-encadrée par **Virginie MARIS***

Soutenue publiquement **le 4 décembre 2025** devant le jury composé de

Haud GUÉGUEN MCF, HDR, Philosophie, CNAM (Conservatoire national des arts et métiers)	Rapporteure
Stéphane HABER PR, Philosophie, HDR, Université Paris Nanterre	Rapporteur
Rémi BEAU Chargé de recherche CNRS, Philosophie, IEES Paris (Institut d'écologie et des sciences de l'environnement de Paris)	Examinateur
Frédéric MONFERRAND MCF, Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne	Examinateur
Nathalie BLANC Directrice de recherche CNRS, Géographie, HDR, Université Paris-Cité	Présidente du jury
Olivier TINLAND PR, Philosophie, Organisation d'appartenance, HDR, Université Montpellier Paul Valéry	Directeur de thèse
Virginie MARIS Directrice de recherche CNRS, Philosophie, HDR, UMR CNRS CEFE (Centre d'écologie fonctionnelle et évolutive)	Co-directrice de thèse

Université Paul Valéry Montpellier | ed 58 Langues, Littératures, Cultures, Civilisations – École Doctorale

Titre : « Réanimer le monde ? Crise de l'agentivité et subjectivités non-humaines dans les pensées écologiques contemporaines »

Résumé : Cette thèse en philosophie de l'écologie explore la question de l'agentivité non-humaine dans le contexte de l'Anthropocène, à travers les débats qui opposent le tournant non-humain à certaines critiques issues de l'écomarxisme. L'enjeu est d'analyser les forces et les limites du tournant non-humain en tant que vecteur de nouvelles formes de politisation — ou, au contraire, de dépolitisation — en faisant dialoguer des perspectives métaphysiques avec des enjeux politiques.

L'hypothèse centrale soutient que l'agentivité n'est pas le propre d'un être humain doté de caractéristiques ontologiques exceptionnelles, mais un trait commun aux êtres de nature, diffus dans le vivant et même l'inorganique. L'agentivité humaine ne surgit pas *ex nihilo* mais constitue une forme complexe, émergente et relationnelle d'une agentivité déjà présente dès les niveaux les plus fondamentaux de l'univers.

S'inscrivant dans une perspective de resubjectivation critique de la nature, cette recherche propose de repenser la relation fondamentale qui unit agentivité et subjectivité dans le cadre d'un panpsychisme politique et d'un naturalisme processuel et émancipateur. Elle pose ainsi les jalons d'alliances politiques terrestres, dont le but est d'intégrer les apports écologiques du tournant non-humain sans abandonner la conflictualité inhérente aux luttes environnementales et anticapitalistes contemporaines. Il devient par-là possible d'assumer la part de conflictualité contenue dans le geste de réanimation des êtres de nature, par l'alliance avec des formes de résistances non-humaines et de contre-agentivités hostiles aux logiques du capitalisme.

Mots-clés : philosophie de l'écologie ; agentivité ; tournant non-humain ; nouveau matérialisme ; écomarxisme ; concept de nature ; philosophie du vivant ; ontologie relationnelle ; naturalisme processuel ; panpsychisme ; résistances et alliances interspécifiques

Title: “Reanimating the world? Crisis of agency and non-human subjectivities in contemporary ecological thought”.

Abstract: This thesis in philosophy of ecology explores the question of nonhuman agency in the context of the Anthropocene, through the debates that oppose the nonhuman turn to certain criticisms stemming from ecomarxism. The aim is to analyze the strengths and limits of the nonhuman turn as a vector for new forms of politicization – or, on the contrary, depoliticization – by bringing metaphysical perspectives into dialogue with political issues.

The central hypothesis is that agency is not unique to a human being endowed with exceptional ontological characteristics, but a trait common to natural beings, diffused throughout the living and even the inorganic. Human agency does not emerge ex nihilo, but is a complex, emergent and relational form of a diffuse agency already present at the most fundamental levels of the universe.

As part of a critical resubjectivation of nature, this research proposes to rethink the fundamental relationship between agency and subjectivity within the framework of political panpsychism and emancipatory, processual naturalism. It thus lays the groundwork for earthly political alliances, whose goal is to integrate the ecological contributions of the nonhuman turn without abandoning the conflictuality embedded in contemporary environmental and anti-capitalist struggles. In this way, it becomes possible to embrace the conflict inherent in the act of reanimating beings of nature, through alliances with forms of nonhuman resistance and counter-agency hostile to the logic of capitalism.

Keywords: philosophy of ecology; agency; nonhuman turn; new materialism; ecomarxism; concept of nature; philosophy of the living; relational ontology; panpsychism; interspecific political alliances

SOMMAIRE

Remerciements 9
Remarque introductive 11

INTRODUCTION. LE GRAND DÉBAT SUR L'AGENTIVITÉ NON-HUMAINE 13

PREMIÈRE PARTIE. RÉANIMER LE MONDE À L'ÈRE DE L'ANTHROPOCÈNE ?..... 23

1.1. DE L'ANTHROPOCÈNE AU TOURNANT NON-HUMAIN 27

A. Troubles dans l'Anthropocène 30
A.1. Un monde réanimé 33
A.2. Une anthropologie ontologique 37
A.3. Troubles ontologiques 40
B. Le tournant non-humain 43
B.1. L'exceptionnalisme humain et le privilège de l'agentivité 44
B.2. Nous ne sommes humains qu'en relation au non-humain 47
B.3. Le rejet d'un surconstructivisme social 56

1.2. L'AGENTIVITÉ DE LA MATIÈRE 64

A. Un nouveau matérialisme 67
A.1. Mettre le monde à plat 71
B. L'agentivité entre néomatérialisme et néovitalisme 75
B.1. Extension maximale, définition minimale 75
B.2. La désanimation du monde 79
B.3. Blackout 81
B.4. S'il y a agentivité, c'est qu'il y a agencement 83

1.3. HABITER ET FABRIQUER DES MONDES 87

A. Les mondes vivants, entre communautés hybrides, biosémiotique et géopolitique 89
A.1. Communautés multiespèces 91
A.2. Les « sois » autres qu'humains 94
A.3. Une géopolitique des communautés biotiques 98
A.4. Parlementer avec les autres espèces au temps des catastrophes 100
A.5. « Fabriquer des mondes n'est pas réservé aux humains » 103
B. La fabrique de l'habitabilité de la planète 106
B.1. Une politique des agents de la vie 110

1.4. SYNTHÈSE ET DISCUSSION (1) 113

A.1. Une crise de l'agentivité 113
A.2. Une diversité irréductible d'approches 119
A.3. Un tournant non-humain de la politique 124

1.5. L'ÉCOMARXISME FACE AU TOURNANT NON-HUMAIN 136

A. LES ILLUSIONS DE LA « RÉVOLUTION ONTOLOGIQUE » 141
A.1. Une dépolitisation de la crise écologique 141
A.2. « Tout est actif sauf nous » 147
A.3. Une agentivité humaine exceptionnelle 149
A.4. L'agentivité non-humaine comme nouveau « fétichisme » 158
A.5. Exceptionnalisme critique et humanisme écologique 161
B. LA RÉAFFIRMATION MARXISTE DU DUALISME NATURE/SOCIÉTÉ 167
B.1. Le dualisme des propriétés naturelles et sociales 167
B.2. Le métabolisme social du capitalisme et la rupture métabolique 175
B.3. La distinction du sujet et de l'objet est-elle en soi oppressive ? 181
B.4. Le naturalisme étendu de Alf Hornborg 185
C. QUELQUES CRITIQUES INTERNES AU TOURNANT NON-HUMAIN 189
C.1. Le problème de l'idéalisme romantique et le remplacement de la politique par l'éthique 189
C.2. Le problème de la dissolution de la responsabilité humaine 191
C.3. Le problème de l'abandon de la question de l'humain, de l'aliénation et de la séparation critique 192

1.6. SYNTHÈSE ET DISCUSSION (2) 195

A. ENTRE COMMUNISME DE DÉCROISSANCE ET ÉCOLÉNINISME 195
B. VERS UN HUMANISME RELATIONNEL 197
C. SI TOUT AGIT, ALORS… RIEN N'AGIT ? 204
D. UNE LUTTE DE COSMOLOGIES ALTERNATIVES 207
E. LES DEUX CRISES ÉCOLOGIQUES 209

DEUXIÈME PARTIE. MATÉRIALISME ENRICHI ET RÉGIMES D'AGENTIVITÉ DE LA NATURE 211

A. LE TOURNANT NON-HUMAIN COMME PROJET DE LIBÉRATION POLITIQUE DES NON-HUMAINS 217
B. QUELQUES ANGLES MORTS DE L'EXCEPTIONNALISME MARXISTE 224
B.1. Le problème du monoréalisme 224
B.2. Le problème du capitalocentrisme 228
B.3. Le problème du dogmatisme critique 231
B.4. Le problème de l'écoléninisme 237
C. LE RECOURS AU MONDE SAUVAGE : UNE BRÈCHE DANS L'EXCEPTIONNALISME ÉCOMARXISTE ? 244
D. COSMOAGENTIVITÉ, BIOAGENTIVITÉ, ANTHROPOAGENTIVITÉ 252
D.1. La spécificité du vivant dans la crise écologique, point aveugle de la cosmoagentivité ? 256
D.2. Une « conception réenchantée d'une matière indifférenciée » 260
D.3. L'autonomie du vivant 265

E. Passer des modèles exclusifs de l'agentivité à une pensée processuelle des « régimes d'agentivité » 274
E.1. Des limites de la conception standard de l'agentivité 277
E.2. Un naturalisme processuel : passer des modèles d'agentivité à des régimes d'agentivité 280
E.3. Des régimes d'individuation de la nature 285
E.4. Passer des régimes d'individuation aux régimes d'agentivité 292
Cosmoagentivité 295
Géoagentivité, écoagentivité 297
Bioagentivité 299
Anthropoagentivité 303
E.5. Trois remarques pour conclure 310

TROISIÈME PARTIE. UN NATURALISME ÉCOLOGIQUE, PANPSYCHISTE ET ÉMANCIPATEUR 315

3.1. UN AUTRE NATURALISME (ÉCOLOGIQUE) EST POSSIBLE 321

A. Des limites de l'écologie antinaturaliste 324
A.1. Les trois critiques de l'antinaturalisme 324
A.2. La possibilité d'un alter-naturalisme 327
B. Entre resubjectivation et réobjectivation : le conflit des natures dans l'Anthropocène 330
B.1. Une perspective de réobjectivation de la nature 331
B.2. Sous le « dualisme des propriétés »… le dualisme des substances ? 335
B.3. Cette part sauvage qui échappe à la régulation rationnelle du métabolisme 340
C. Ne pas céder sur l'agentivité des autres terrestres 345
C.1. Sortir d'une conception hégémonique de l'agentivité 346
C.2. Des vertus de l'agentivité étendue 347
C.3. La resubjectivation de la nature comme imaginaire politique puissant 349
D. Le naturalisme émancipateur de Val Plumwood, tierce position entre tournant non-humain et écomarxisme 351
D.1. Entre dénaturalisation et renaturalisation 352
D.2. Penser la nature sur fond de différences non-hiérarchiques 356
D.3. De la cohabitation à la co-autonomie des humains et des non-humains 359

3.2. LE PERSPECTIVISME MÉTABOLIQUE 365

A. La nature entre écosémiotique et métabolismes 367
A.1. Nature et rupture métaboliques 372
A.2. Un écosystème de points de vue 375
A.3. Une diplomatie interspécifique marxiste ? 380
A.4. La destruction des arts de vivre en commun 383

B. Le perspectivisme métabolique : un dialogue entre Marx et Uexküll 386
B.1. Un perspectivisme écologique 387
B.2. La crise des pollinisateurs comme rupture métabolique et sémiotique ... 390
B.3. Ce que la diplomatie interespèces fait à l'écomarxisme 395
B.4. Quand la rupture métabolique devient rupture sémiotique 399
3.3. SUBJECTIVITÉS DE LA NATURE 402
A. Le naturalisme panpsychiste, par-delà matérialisme et dualisme 406
A.1. Une pluralité de naturalismes 406
A.2. L'impasse du paradigme matérialiste moderne pour saisir la conscience 409
A.3. Un paradigme naturaliste alternatif : le panpsychisme 415
A.4. L'expérience comme structure universelle mais plurielle 417
A.5. L'impossibilité de l'« émergence brute » 421
A.6. La nature, myriade de perspectives autonomes 425
B. Le panpsychisme comme naturalisme relationnel et processuel 430
B.1. Concilier panpsychisme et critique de l'individu souverain et substantiel 430
B.2. Panpsychisme et régimes d'agentivité : de l'expérience comme effet à l'expérience comme cause 434
B.3. Panpsychisme et autopoïèse du vivant : une articulation est-elle possible ? 438
C. Le panpsychisme écologique de Plumwood et l'expérience de l'intentionnalité autre qu'humaine 442
C.1. Se libérer de l'intentionnalité ? 442
C.2. L'intentionnalité autre qu'humaine 445
C.3. Un panpsychisme téléocentrique 449
C.4. Panpsychisme et artefacts 454
C.5. L'attitude intentionnelle 457
C.6. La valeur intrinsèque et au-delà : un appel à l'exploration éthique 461
D. Réenchanter la nature permet-il de la sauver ? 465
D.1. Une nouvelle culture relationnelle et amicale avec la Terre 467
D.2. Du panpsychisme à la politique ? 470
D.3. Révolution ontologique ou révolution politique ? 474
D.4. Vers un panpsychisme critique 477
QUATRIÈME PARTIE. CINQ THÈSES SUR LA MISE AU TRAVAIL ET LE COMMUNISME TERRESTRE 483
1. Le dualisme de la « Nature » et de la « Société » a historiquement joué le rôle de condition de possibilité de l'accumulation du capital 485
2. L'appropriation des régimes d'agentivité repose sur une opération de mise au travail de la nature, qui a pour corrélat nécessaire l'épuisement de la nature 489

3. Les êtres non-humains enrôlés dans la mise au travail pour le capital sont des *sujets* qui ont un point de vue sur la condition qui leur est imposée 494
4. Le Capitalocène ne signe pas la fin de la nature, mais ouvre une ère de prolifération de contre-agentivités indociles dans le tissu de la vie 500
5. Les pratiques d'alliances politiques entre humains et non-humains sont la préfiguration d'un communisme terrestre 508

CONCLUSION. PANPSYCHISME ET ÉCOLOGIE POLITIQUE EXPÉRIENTIELLE 515

BIBLIOGRAPHIE.....525

Remerciements

Je tiens à remercier :

Virginie Maris, pour la confiance qu'elle m'a accordée, pour les heures de discussions attentionnées, patientes, amicales et toujours instructives, malgré les doutes dans lesquels mes tergiversations et mes lenteurs d'exécution ont dû la plonger.

Olivier Tinland, d'avoir accepté de reprendre la direction de cette thèse alors qu'elle était déjà entamée, pour la confiance qu'il m'a accordée, et les précieux conseils qu'il a su me fournir aux moments clés.

Magali Bessone, qui a généreusement rendu possible le commencement de cette thèse, en acceptant de devenir ma première directrice à Rennes 2, puis à la Sorbonne.

Les membres du jury, Haud Guégen, Rémi Beau, Stéphane Haber, Frédéric Monferrand, pour leur enthousiasme et leur confiance, et Nathalie Blanc, pour avoir accepté au débotté de présider ce jury de thèse.

Paul Guillibert, toujours intéressé et disponible, pour ses relectures expertes et ses conseils précieux.

Maxime Chédin, pour les heures de relectures et de discussions passionnées. Ses encouragements et son soutien amical ont été inestimables.

Léna Balaud, pour son amitié, sa relecture, sa camaraderie intellectuelle et son soutien indéfectible, et pour l'aventure commune de *Nous ne sommes pas seuls*, sans laquelle cette thèse n'aurait pas vu le jour (bien qu'elle faillit l'arrêter !).

Roméo Bondon, le co-équipier doctorant, avec qui j'ai pu partager mes idées, mes doutes et mes angoisses, qui a écouté patiemment mes laïus sur le panpsychisme écologique, et pour les parties de ping-pong endiablées.

Manon Bineau, pour les années passées ensemble, les discussions intenses et les élaborations communes, les aventures collectives et les partages de toujours, malgré les tensions et les ruptures.

Tout le collectif de la revue *Terrestres*, pour ces années collectives extrêmement enrichissantes, sur les plans intellectuel, collectif et amical.

Muriel Combes et Bernard Aspe, pour le partage de leur pensée, et de m'avoir fait croiser le chemin de Simondon, et tant d'autres horizons philosophiques et politiques féconds. Je remercie en particulier Muriel pour sa relecture généreuse des parties concernant Simondon.

Ma famille, toujours là et confiante, malgré les zigzags existentiels.

Tipoune, de m'avoir accompagné et réconforté durant ces longues heures solitaires devant un écran d'ordinateur, et qui par sa présence observatrice, ses demandes d'attention appuyées, n'a pas cessé de me rappeler qu'il y avait des choses plus importantes que de taper obstinément sur un clavier.

La forêt du Meygal, d'avoir accueilli mes marches et mes déambulations philosophiques, elle a largement participé à faire naître de nouvelles pensées, oxygénées et rafraîchies, quand le cerveau humain, trop humain, commençait à surchauffer.

REMARQUE INTRODUCTIVE

Cette thèse a été pensée comme un prélude philosophique à l'ouvrage *Nous ne sommes pas seuls*, coécrit avec Léna Balaud[1]. Sorti en 2021, ce livre partait du diagnostic d'une prise en étau des pensées et des luttes écologiques contemporaines. D'un côté, une ontologie des relations et du vivant, faisant de l'ouverture au non-humain et à ses puissances d'agir la condition d'une réparation du monde. De l'autre, un marxisme écologique, plus centré sur les logiques sociales et les responsabilités humaines, faisant de l'antagonisme politique avec le capitalisme, souvent absent de la première, la condition *sine qua non* de toute bifurcation écologique. Ce livre proposait une voie de sortie à cette opposition jugée dommageable, en dessinant l'horizon d'un « communisme interspécifique ». Le chemin allait de la requalification du capitalisme comme une écologie de la mise au travail de la nature, exploitant et s'appropriant de concert les agentivités humaines et non-humaines, aux multiples indisciplines et résistances à cette mise au travail généralisée, supports d'une pensée de l'autonomie écologique renouvelée. Ces analyses, fondées en partie sur un travail d'enquête politique auprès des luttes environnementales, convergeaient vers la mise au jour d'« alliances politiques terrestres », tissant ensemble les puissances régénératrices et récalcitrantes des collectifs humains et celles des collectifs autres qu'humains :

> Dans la mesure où les plantes, les animaux et les éléments non-humains agissent et réagissent, ont des comportements et des pouvoirs propres, fabriquent des mondes, voire parfois refusent de se conformer à la discipline du travail forcé en suivant leurs propres manières, comme nous le verrons, nous pouvons nous engager à les suivre non seulement dans nos choix d'habitation — "faire avec la nature plutôt que contre", comme le soutiennent la permaculture, le biorégionalisme ou la paysannerie depuis longtemps déjà — mais aussi dans la construction de nos mouvements politiques : faire avec la nature contre ce qui l'épuise et ceux qui l'effondrent.
>
> Des capacités humaines et non-humaines seront parfois parvenues, en certaines circonstances, à se rencontrer, à se joindre, à s'amplifier, à trouver un appui mutuel fortifiant, à mettre en déroute ce qui les empêchait de croître — comme dans cette lutte des paysan·nes argentin·es s'associant à des "super-mauvaises herbes", ligué·es contre l'Empire du Soja transgénique sud-américain, mais aussi dans les formes d'auto-subsistance décentralisées des habitant·es des forêts kirghizes rendues possibles par la "greffabilité" de certains arbres fruitiers, micro-capacité végétale leur permettant d'échapper au contrôle centralisateur de l'État post-soviétique. Plus loin de nous dans le temps, ce sont les femmes esclaves

[1] Léna Balaud et Antoine Chopot, *Nous ne sommes pas seuls : politique des soulèvements terrestres*, Paris, Éditions du Seuil, 2021.

> africaines emportant clandestinement graines et plantes (notamment des grains de riz cachés dans leurs chevelures) sur les bateaux négriers et apportant leur écologie au Brésil au nez et à la barbe des planteurs.
>
> Alors que l'écologie du capital se demande qui ou quoi peut être "mis au travail", notre écologie explore qui ou quoi peut être reconnu comme partie prenante de conflits qui nous importent. C'est le mouvement que propose ce livre : quitter un certain fétichisme de l'action humaine, apprendre à lâcher un peu le gouvernail des opérations, et convoquer les autres vivants dans la recherche des lignes du conflit et des finalités de nos actions[2].

Pendant un temps, mon travail de thèse a été conçu comme la réécriture de *Nous ne sommes pas seuls*, en un langage plus philosophique, plus argumenté et plus conceptuel, pour en quelque sorte consolider le propos et donner une traduction académique à ce traité d'écologie politique militante. La tâche m'apparaissant de plus en plus redondante, et personnellement peu enthousiasmante, un changement de cap fut acté. Cette thèse se donnerait pour objectif de construire l'argumentaire philosophique *en amont* des analyses que nous avions menées sur la mise au travail de la nature, les résistances non-humaines et les alliances interspécifiques[3]. Non pas, donc, la réécriture philosophique de ces propositions politiques, la reconstruction du même édifice avec d'autres matériaux, mais la création du chemin qui y conduit — ou d'*un* chemin possible, puisque ce livre a été écrit à deux. La reprise de la réflexion pour éclairer les soubassements philosophiques de l'architecture intellectuelle de *Nous ne sommes pas seuls* m'a inévitablement amené vers de nouveaux développements et embranchements — notamment sur les différents régimes d'agentivité de la nature, la crise écologique comme rupture métabolique *et* sémiotique, le panpsychisme —, qui m'ont porté bien au-delà du cadre de réflexion proposé dans cet ouvrage. Le problème de l'agentivité, dont le traitement restait encore relativement imprécis dans *Nous ne sommes pas seuls*, s'est imposé à moi comme un enjeu philosophique central. Il est impossible de séparer le travail de recherche mené pour cette thèse et l'écriture de *Nous ne sommes pas seuls*, les deux s'étant mutuellement fécondés. Certains passages et paragraphes ont été repris, modifiés et retravaillés, avec l'aimable accord de Léna Balaud[4].

---

[2] *Ibid.*, p. 24-25.

[3] Je remercie ici vivement Virginie Maris, qui a su trouver le mot qui a tout débloqué : il me fallait concevoir cette thèse comme un *prequel* de *Nous ne sommes pas seuls*, à la manière de ces séries et films qui nous racontent une histoire qui précède chronologiquement une œuvre déjà existante. Comme pour tout *prequel*, cette thèse constitue une « œuvre » autonome mais inséparable de *Nous ne sommes pas seuls*.

[4] Pour chacune de ces reprises, une note de bas de page en début de paragraphe indique la section concernée et la référence dans *Nous ne sommes pas seuls*. Je me suis borné à reprendre les parties dont je suis le premier auteur.

INTRODUCTION.

LE GRAND DÉBAT SUR L'AGENTIVITÉ NON-HUMAINE

L'écologie politique du XXIe siècle doit-elle se confondre avec la fin de la centralité et de l'exceptionnalité de l'être humain ? Les animaux, les arbres, les rivières ou les micro-organismes doivent-ils être reconnus comme des acteurs à part entière de la fabrique des sociétés ? La communauté politique doit-elle être réouverte à tous les êtres du monde, par-delà les frontières anthropocentrées des institutions modernes ? Le « vivant » doit-il être promu au rang de nouveau sujet politique de l'écologie ? Ces dernières années ont vu fleurir un nombre considérable de propositions, de travaux et de publications cherchant à inventer un nouveau récit, centré sur les innombrables attachements des humains à la Terre, pour répondre à la crise écologique globale. Mais ces questionnements ont également été la cible de critiques virulentes, et ont ouvert un débat qui polarise, voire fracture les pensées de l'écologie politique contemporaines.

Les partisan·es du « tournant non-humain[5] », dont les plus reconnu·es et discuté·es sont Philippe Descola, Donna Haraway, Bruno Latour, Anna Tsing, Eduardo Kohn ou Jane Bennett, partagent un rejet radical de l'anthropocentrisme des sociétés et des sciences modernes, et cherchent à répondre à l'événement majeur de l'Anthropocène en questionnant les catégories les plus fondamentales et les plus inconscientes du rapport au monde occidental. La stratégie consiste à remettre sur le devant de la scène tout ce qui vient brouiller le dualisme nature/humanité et la séparation individu/environnement, et à étudier et reconnaître le rôle crucial que joue la cohorte des vivants et des « actants[6] » non-humains qui partagent avec les humains des milieux de vie. Les cosmologies extra-modernes sont célébrées en tant qu'elles constituent des stimulations intellectuelles radicales pour réinventer notre futur et notre relation au non-humain. Au-delà de leurs différences, ces auteur·rices épousent de manière générale une écologie radicalement relationnelle, fondée sur une perspective ontologique d'hybridation, voire de fusion de la nature et de la société, contre un certain « exceptionnalisme » qui fait de notre espèce une réalité transcendante et supérieure, responsable de la crise écologique et des violences faites au monde vivant. Loin de n'être qu'un simple substrat passif et inerte sur lequel l'humanité viendrait imprimer ses représentations, ses discours, ses symboles,

---

[5] Richard Arthur Grusin, *The Nonhuman Turn*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2015. Dans le contexte francophone, l'expression de « pensées du vivant » est aujourd'hui souvent employée, notamment dans les sphères médiatiques, militantes mais aussi académiques, pour rassembler en une même famille des courants philosophiques, anthropologiques, éthiques, politiques relativement hétéroclites. Le journaliste travaillant aux pages Idées du journal *Le Monde*, Nicolas Truong, en est à l'origine (communication personnelle). Il a en effet publié une série de douze articles consacrés à cette thématique entre le 26 juillet et le 7 août 2021 [en ligne : https://www.lemonde.fr/les-penseurs-du-vivant/]. Un livre a depuis été publié, sous le titre *Les penseurs du vivant : entretiens avec Vinciane Despret, Baptiste Morizot, Emanuele Coccia et al.*, Arles, Actes Sud, Le Monde, 2023. Cette catégorie est utile, mais elle ne semble pas suffisamment pertinente, car pas assez englobante et essentiellement focalisée sur le contexte français, pour désigner l'objet de cette recherche. Je lui préférerais donc l'expression plus générale de « tournant non-humain ».

[6] Selon le terme latourien (repris lui-même à la sémiotique de Algirdas Julien Greimas et son « schéma actantiel », utilisé pour l'analyse de la narration), sur lequel nous reviendrons plus loin.

ses cultures et ses idéologies politiques, les êtres non-humains manifestent eux aussi des formes d'agentivités (*agency*[7]), c'est-à-dire des formes d'animation, de vitalité, voire d'intentionnalité et de points de vue, qui ont en retour une influence sur nos comportements, nos perceptions, nos relations. Que nous en ayons conscience ou non, nos vies sont toujours entremêlées aux dynamiques et aux « puissances d'agir » des forêts, des glaciers, des abeilles, des molécules de CO^2, des bactéries ou des champignons, qui composent et fabriquent le monde commun que nous habitons : ces entités, qui n'ont pas forme humaine, et qui pourtant font le monde avec nous, demandent à être étudiées, mais aussi rencontrées, reconnues et défendues, si nous voulons préserver l'habitabilité de la planète. En d'autres termes, la « conception restrictive et résolument humaniste de l'agentivité, du fait de ses tendances à une vision transcendante, doit être remise en question. Il nous faut chercher un sens beaucoup plus terre-à-terre et matériel à ce que signifie agir ou intervenir et produire des effets parfois imprévisibles, dans un réseau relationnel vivant, agentiel et plus qu'humain[8]. »

Les représentant·es du marxisme écologique, comme Andreas Malm, Alf Hornborg, Jodi Dean, Kate Soper ou John Bellamy Foster, restent pour leur part sceptiques face à cet appel au décentrement de l'humain : ils et elles soutiennent la nécessité de préserver une forme d'exceptionnalité de l'être humain, bien entendu enrichie des enseignements de l'écologie scientifique, mais qui met clairement l'accent sur ce qui *distingue* l'humanité du reste de la nature. Les causes du dérèglement climatique et écologique ne sont pas à chercher dans des conceptions du monde dualistes et anthropocentriques, mais dans les rapports sociaux capitalistes à la nature, dans le système économique d'exploitation conjointe des humains et des ressources de la planète. Là où il n'est pas toujours évident de trouver une critique comme telle du « capitalisme » dans les pensées du tournant non-humain, qui préfèrent multiplier les acteurs, les dénominations et éviter le recours à l'idée d'un « système capitaliste », jugée peu précise, excessivement anthropocentrique et globalisante, les écomarxistes abordent le capitalisme comme la grande catégorie fondamentale et incontournable pour appréhender notre époque. Il s'agit de ne surtout pas se débarrasser des catégories de capitalisme, d'humanité, de nature et de société, à l'heure où il devient urgent de mettre en lumière le rôle moteur des activités spécifiquement humaines, économiques et sociales, dans l'origine de la crise actuelle. Les êtres humains

---

[7] Pour un tour d'horizon utile de la notion d'*agency*, voir Julia Vorhölter, « Agency », *The Open Encyclopedia of Anthropology*, 12 août 2024 [en ligne : https://www.anthroencyclopedia.com/entry/agency]. Pour un tour d'horizon mais néanmoins sans prise en compte des développements posthumanistes contemporains sur la notion, voir l'article « Agency » de Étienne Balibar et Sandra Laugier dans Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert/Seuil, 2019. Le mot *agency* — du latin médiéval *agentia* — « apparaît dans l'histoire de la langue anglaise au XVIIe siècle. Introduit en philosophie au XVIIIe siècle, il a d'abord un usage classiquement aristotélicien, opposant action et passion, agent et patient. » (*ibid.* p. 26)

[8] Marchand, Scott Jeffrey, « Nonhuman agency », dans Rosi Braidotti et Maria Hlavajova (eds.), *Posthuman glossary*, London, Bloomsbury Academic, 2018, p. 294. Toutes les traductions des citations d'ouvrages en langue anglaise et non traduits en français, sont de notre fait.

possèdent une capacité unique d'action consciente, morale et politique, qu'aucun autre animal ne manifeste sur cette Terre. Leur capacité d'agir intentionnellement leur confère une *responsabilité* spécifique dans le déclenchement de la catastrophe climatique, mais aussi dans l'arrêt du déploiement de cette catastrophe : celle de construire une stratégie et une réponse politiques collectives suffisamment puissantes pour freiner, voire renverser l'économie capitaliste et son régime social basé sur les énergies fossiles. Il s'agit donc de faire appel à une responsabilité humaine à la fois « générique », en tant que nous sommes des êtres doués d'intentionnalité, mais aussi à une responsabilité politique différenciée, dans la mesure où *certains* groupes humains et *certaines* formations sociales sont objectivement *plus* responsables que d'autres dans la survenue de cette crise planétaire. Vouloir effacer radicalement la différence humain/nature est illusoire : la célébration du non-humain et de ses puissances d'agir voile les origines humaines et spécifiquement capitalistes de la tempête climatique, et l'appel au changement des imaginaires finit par se substituer à la volonté de construire une action politique organisée. Si toute l'agentivité est distribuée et symétrisée entre humains et non-humains, si plus rien ne distingue la nature de la société, alors cela produit une sorte de brouillard théorique dangereux, qui nous fait perdre le sens et la clarté des causalités en jeu ; cela conduit insidieusement à l'incapacité de cibler précisément des acteurs sociaux, bien humains, que l'on peut légitimement tenir pour responsables et coupables de la situation, comme les multinationales ou les États qui continuent à s'enrichir impunément par l'extraction et la vente de pétrole ou de charbon. On peut se questionner, à juste titre, sur les potentiels effets lénifiants d'une telle banalisation des catégories d'agents et d'agentivité, au moment où il est plus que jamais nécessaire d'en appeler à un activisme écologique *spécifiquement humain* pour faire bifurquer le cours des choses[9].

Les pensées de l'écologie politique — ce champ interdisciplinaire cherchant à étudier et politiser de multiples manières les relations des humains entre eux et à leurs milieux de vie — se divisent ainsi sur la question de l'exceptionnalisme humain, oscillant entre indistinction et distinction de l'humain et de la nature. De manière schématique, la tension se constitue entre, d'une part, une volonté de transformer notre rapport au monde et à nous-mêmes en quittant le centre du monde, et, d'autre part, la préservation d'un sujet politique humain central, capable d'agir consciemment sur ses conditions sociales et naturelles d'existence. Si ce débat entre « humanisme » et « posthumanisme » ne date pas d'hier, comme le montrent les multiples discussions ayant structuré le champ de l'éthique environnementale autour de l'anthropocentrisme, du biocentrisme et de l'écocentrisme depuis les années 1970[10], il connaît aujourd'hui une nouvelle vigueur

[9] Andreas Malm, *Avis de tempête : nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, Paris, La Fabrique, 2023.

[10] Pour un recueil des textes clés de l'éthique environnementale, voir Hicham-Stéphane Afeissa (ed.), *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, J. Vrin, 2007. On peut également se rapporter à l'ouvrage de synthèse de Gérald Hess, *Éthiques de la nature*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

intellectuelle en se diffusant bien au-delà de la seule question éthique ouverte par ce champ. Au cœur de cette polémique contemporaine, la question de l'« agentivité » — soit la capacité d'un être à agir et à exercer une influence sur le monde —, et la question corollaire de son extension (ou non) aux êtres non-humains, occupe désormais une place décisive. À l'heure des alarmes scientifiques sur le climat et la biodiversité, et de l'accélération fulgurante des transformations de la Terre sous l'influence des activités humaines, les animaux, les plantes, les micro-organismes, les écosystèmes, l'atmosphère, voire la planète entière ne doivent-ils pas être sortis de la catégorie moderne de « nature », de celle de « ressources » et d'environnement extérieur, figures de l'immobilité, de la disponibilité, de la passivité et de l'inertie (*in-ars*, dépourvu d'activité) ? Ces entités ne sont-elles pas elles aussi de véritables puissances d'agir, tout à la fois délicates, vulnérables et colossales, qui nous imposent de nouveaux égards, de nouvelles précautions et de nouveaux imaginaires ? Mais humains et non-humains doivent-ils vraiment être mélangés et placés sur un même plan ontologique horizontal ? N'existe-t-il pas des formes non problématiques de hiérarchie entre les êtres humains et les non-humains ? L'abandon radical des concepts de nature et de société en faveur d'un réseau d'actants hétéroclites est-il l'unique manière de rendre compte de la crise écologique et d'inventer les moyens de la dépasser ?

Le fossé qui s'est creusé entre tournant non-humain et écomarxisme sur cette question spécifique de l'*agency* apparaît on ne peut plus clairement lorsque l'on met en regard deux affirmations théoriques profondément contradictoires, tenues par deux des figures les plus influentes de l'écologie politique contemporaine. La première, de Jane Bennett, demande que nous reconnaissions enfin l'existence de l'agentivité non-humaine comme la « condition de possibilité de toute agentivité humaine[11] » ; la seconde, de Andreas Malm, formulée en réaction à cette même visée, affirme que « la seule chose sensée à faire désormais est de mettre un terme à l'extension de la puissance d'agir[12]. » Cette opposition nette, tranchée, qui prend la forme d'un conflit métaphysico-politique à la tonalité parfois dramatique, parfois jusqu'à la caricature, n'est ni stérile ni indépassable. Elle stimule les prises de position, les reconfigurations théoriques, et ouvre à une série de questions radicales et incontournables. Elle oblige à la clarification des concepts, des définitions, des présupposés implicites et des positionnements — elle oblige en somme à la philosophie.

Y a-t-il une connexion *nécessaire* entre le dualisme nature/société et la crise écologique ? L'écologie politique doit-elle se libérer définitivement de l'« exceptionnalisme humain » et dissoudre toutes distinctions entre humain et nature, ou bien doit-elle refuser l'idée que ces distinctions sont *intrinsèquement* hiérarchiques et destructrices ? Ne doit-

[11] Jane Bennett, *Vibrant Matter : a Political Ecology of Things*, Durham, 2010, p. 98.
[12] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 103.

elle pas assumer le caractère incontournable de certaines dualités analytiques essentielles et pertinentes — entre agentivité et simple conséquence, entre fait naturel et agir social, entre vivant et non vivant, entre sujet et objet, entre vivant et artefact ? Si notre conception du politique — associée à la cité, à la liberté, à l'égalité, aux lois, au citoyen, au débat et à la parole, mais aussi au conflit, à l'antagonisme et à la lutte des classes — a été fondée sur l'idée qu'il existait un espace proprement humain, est-il possible de se détacher de l'exceptionnalisme humain sans abandonner une perspective proprement politique ? Peut-on se passionner pour les puissances d'agir au-delà de l'humain sans se détourner des nécessités et des vicissitudes de l'action politique collective ou de la lutte anticapitaliste ? Sans doute cela demande-t-il de se munir d'une conception alternative de la politique — mais laquelle, et alternative à quel point ? Quelle autre conception de l'agir politique peut-on construire à partir de l'idée d'une extension de l'agentivité au-delà de l'humain ? Le capitalisme lui-même peut-il être compris autrement que dans les termes d'une « société » qui exploite la « nature » ? Pourrions-nous *mieux* comprendre le capitalisme en intégrant les puissances d'agir des non-humains dans son fonctionnement ? Peut-on fonder une critique du capitalisme sur une cosmologie non dualiste ? Quels rôles *actifs* les non-humains jouent-ils dans les processus de domination capitalistes, mais aussi dans les processus d'émancipation ?

Tels sont quelques-uns des grands questionnements qui vont occuper notre réflexion. L'enjeu de cette thèse serait de trouver dans le tournant non-humain, envers lequel nous éprouvons de réelles sympathies, tout en étant concerné par certaines de ses limitations ontologiques et politiques, les ressources d'une autre politique d'émancipation : une politique écologique et relationnelle, plus qu'humaine, qui n'abandonnerait pas les analyses écomarxistes qui me paraissent incontournables sur les origines capitalistes du ravage écologique. Cette réflexion part d'une nécessité tout à la fois philosophique, politique, existentielle et personnelle : celle de comprendre comment la force des liens matériels et spirituels qui nous attachent au monde, aux animaux, aux plantes, aux lieux, à leur diversité, à leur altérité et à leur beauté, peut constituer la matière même du politique, participer à redéfinir la politique elle-même, et devenir la source d'un soulèvement collectif contre les causes et les agents de la dévastation planétaire. Plutôt que de continuer à opposer « domination sociale » et « arts de l'attention[13] », en entérinant ainsi une opposition appauvrissante entre sociocentrisme et biocentrisme, l'hypothèse de ce travail sera la suivante : il est possible et nécessaire de créer les conditions d'une rencontre entre les partisan·nes du maintien d'une responsabilité politique humaine spécifique et les partisan·nes d'une extension de l'agentivité aux êtres non-humains.

[13] Anna L. Tsing, *Le champignon de la fin du monde*, La Découverte/Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2017.

Pour avancer dans cette direction, il est impossible de ne pas s'aventurer dans un autre continent de questionnements, plus fondamental, qui appelle là encore les ressources de la philosophie pour s'orienter. Quelle définition avons-nous au juste de l'*agency*, de l'« agir » et des « puissances d'agir » ? Qu'est-ce qu'un « agent » ? Peut-on agir seul ? Qui agit quand j'agis ? Qui peut agir ? Les humains, les animaux, les plantes, les micro-organismes, la matière, les écosystèmes, les réseaux ? Quelles sont les conditions de possibilité et d'existence de l'agentivité ? La conscience, l'intentionnalité, quelque chose d'autre encore, de plus simple, ou de plus profond ? Quelle est son extension dans l'univers ? Si les humains sont des vivants appartenant à une communauté biotique et matérielle plus large, dont ils sont la progéniture, ne pouvons-nous pas légitimement nous attendre à trouver des « précurseurs » non-humains à cette agentivité, issus de l'évolution, ou de la matière elle-même[14] ?

Voici le cheminement de pensée que va suivre cette recherche pour répondre à toutes ces questions. La première tâche sera d'analyser finement la pluralité des positions qui peuplent ce grand débat sur l'agentivité, suscité par le « tournant non-humain », qui est alternativement perçu comme un vecteur de nouvelles formes de politisations ou de dépolitisations. Notre chemin commencera donc par une cartographie des positions en présence. Il partira de l'exposition des grandes thèses au cœur du tournant non-humain — sur l'écologie relationnelle, le dépassement du dualisme, l'agentivité distribuée, l'activité de la matière et du vivant, la politique au-delà de l'humain — puis fera la synthèse des critiques auxquelles ces positions ont été confrontées, en provenance de certaines franges du marxisme écologique. Le but sera d'entrer dans le détail des positions, de comprendre au mieux les arguments, de faire ressortir les communautés de pensée, mais aussi d'appréhender les nuances internes et les divergences de fond. De cette première partie du chemin, nous devrons tirer des enseignements et des éléments pour dépasser le conflit dommageable entre tournant non-humain et marxisme écologique [Partie 1. Réanimer le monde à l'ère de l'Anthropocène ?]. Le mouvement suivant nous acheminera vers un approfondissement du débat, en montrant d'une part les attachements sincères des partisan·es du tournant non-humain à une politisation de leurs positions, et quelques-unes des grandes limites inhérentes à une certaine conception de l'écomarxisme, celle qui retire au non-humain et à la nature toute agentivité ; d'autre part, nous nous interrogerons sur les limites d'une pensée purement horizontale de l'agentivité, qui ne ferait pas droit à la singularité du vivant dans le cosmos non-humain. Enfin, suivant une volonté de contribuer positivement au débat, la question directrice ne sera plus seulement celle de savoir quels sont les différents *modèles* d'agentivité en présence dans le grand débat qui polarise les pensées écologiques, en gestation depuis une bonne vingtaine d'années déjà, mais celle de mettre au jour et de comprendre les différents modes et *régimes* d'agentivité présents dans la nature, allant de l'inorganique à l'humain

[14] William E. Connolly, *A World of Becoming*, Durham, Duke University Press, 2011.

en passant par le vivant, en nous appuyant sur la philosophie des « régimes d'individuation » de Gilbert Simondon [PARTIE 2. MATÉRIALISME ENRICHI ET RÉGIMES D'AGENTIVITÉ DE LA NATURE]. Un troisième grand moment de réflexion reprendra la question de l'agentivité en la replaçant dans le cadre d'une perspective « naturaliste », où l'on discutera de la nécessité de conserver un certain concept de *nature* pour penser l'agentivité et la politique aujourd'hui, mais dans un cadre enrichi par les apports du tournant non-humain. Une première tentative de rencontre créative entre l'écologie relationnelle et l'écomarxisme sera proposée, en combinant de manière originale et nouvelle leurs deux perspectives sur la crise écologique : celle qui est centrée sur la rupture sensible des humains envers les autres qu'humains, et celle qui est centrée sur la « rupture métabolique » des échanges de matière et d'énergie entre société et nature (diagnostiquée par Marx à la fin de sa vie, et qui constitue, comme nous le verrons, l'approche spécifiquement marxiste de la crise écologique). Nous proposerons une approche hybride, métabolique *et* sémiotique, qui permettra de reconnaître que le métabolisme nature-société, au cœur des analyses écomarxistes contemporaines, est traversé et activé par des formes d'agentivité, de subjectivités et de communications non humaines, largement ignorées des analyses qui réduisent la nature à n'être qu'une réalité matérielle. La suite de la réflexion sera alors animée par la volonté de mieux comprendre les liens entre l'*agentivité* et la question de la *subjectivité* dans la nature. Le « panpsychisme », avec sa généralisation à tous les êtres de nature d'une subjectivité agentive, apparaîtra comme une alternative conceptuelle et existentielle sérieuse face à l'impasse philosophique que constitue le dualisme des propriétés naturelles et sociales, qui fonde le matérialisme (trop) réducteur d'une bonne partie des écologies marxistes. Le panpsychisme écologique de Val Plumwood nous permettra notamment de reprendre autrement la question de l'intentionnalité, proposée par Andreas Malm comme une ligne de partage possible entre l'humain et le non-humain. Toutefois, il sera nécessaire de confronter le panpsychisme écologique à certaines de ses limites potentielles, pour ne pas retomber dans les travers d'un idéalisme politique, qui ferait accroire qu'un changement de cosmologie pourrait engendrer une forme de révolution écologique [PARTIE 3. VERS UN NATURALISME PANPSYCHISTE, ÉCOLOGIQUE ET ÉMANCIPATEUR]. Enfin, une dernière partie, plus thétique, propositionnelle et affirmative, reprendra la question de la critique du capitalisme depuis une cosmologie postdualiste. L'économie capitaliste sera abordée comme une certaine écologie historique des relations entre les humains et le tissu de la vie, fondée sur l'enrôlement et la mise au travail généralisée des régimes d'agentivité de la nature. En repartant d'exemples de résistances extrahumaines, manifestant non seulement une agentivité, mais une *contre-agentivité* face à cette mise au travail pour le capital, on proposera une manière de tenir ensemble une perspective écologique relationnelle et plus qu'humaine, et une perspective politique de lutte écomarxiste, dans le cadre de ce que nous appelons des « alliances politiques terrestres » [PARTIE 4. CINQ THÈSES SUR LA MISE AU TRAVAIL ET LE COMMUNISME TERRESTRE].

« Réanimer le monde ? » : pourquoi ce titre, sous forme d'interrogation ? Le thème de l'animation — mélange de mouvement, de vivacité, de vitalité, d'âme et d'animisme — s'est imposé au fil de mes recherches comme un enjeu polémique central dans les pensées contemporaines de l'écologie. Ce thème permet un jeu de langage assez fécond entre désanimation, réanimation, suranimation, contre-animation, qui à la fois convoque une forme de diagnostic singulier sur l'état du monde, et soulève des paradoxes sémantiques riches (que signifie réanimer le monde, si le monde est toujours déjà ontologiquement animé ?). L'écologie relationnelle du tournant non-humain se distingue d'autres propositions intellectuelles et politiques par son projet de reconstruire notre image du monde à partir de la « réanimation » de ce que la modernité aurait « désanimé » : selon elle, les êtres non-humains doivent retrouver une certaine *dignité ontologique* aux yeux des sociétés modernes, si elles entendent survivre à la crise écologique systémique qu'elles ont déclenché[15]. Elles dépendent en réalité radicalement d'un monde animé, vibrant, composé d'entités dotées de points de vue, capables de résistance, capables d'influencer et de façonner les « sociétés » bien au-delà de ce dont elles ont conscience, et avec lesquelles elles doivent réapprendre à négocier les conditions de leur coexistence. Ce monde animé, il doit donc tout d'abord être *ré*-animé, au sens où il doit retrouver en nous une forme de vitalité théorique, conceptuelle, imaginaire, mais aussi écologique et existentielle. Mais, au bord de l'épuisement, de l'extinction accélérée d'une grande partie des formes de vie, comme un corps menacé par la mort, à qui l'on a trop demandé, à qui l'on doit prodiguer des soins d'urgence : la Terre doit être *réanimée*, pour reprendre vie. Or, dans cette double image de l'animation et de la réanimation, il y a le mélange d'au moins trois grandes idées : celle selon laquelle il existe des entités qui n'ont pas besoin de nous pour être animées et vivantes, agir et réagir, car elles le font selon leurs propres dessins, en suivant en quelque sorte leur *conatus*, leurs penchants, leurs logiques intimes ; l'idée qu'une *intervention* est néanmoins requise de notre part, face au choc et à la brutalité d'une désanimation intentionnelle, fruit d'une logique économique purement instrumentale, pour répondre à l'imminence d'un danger et d'une irréversibilité catastrophique, qui nous concerne en commun avec les vivants ; et enfin l'idée que, pour ce faire, notre regard sur les « choses » doit être bouleversé, pour enfin rendre justice à un monde de relations nié dans son être même, depuis plusieurs siècles de développement et de mise au travail forcée.

[15] La crise écologique est « systémique » en ce sens minimal que les différents éléments qui la composent — dérèglement climatique, extinction des espèces, pollutions, dégradation et mort des sols, etc., mais aussi inégalités économiques, de genre, injustices sociales, raciales et coloniales, représentations de la nature, etc. — font système, c'est-à-dire sont causalement interdépendants, et ne peuvent donc être traités séparément les uns des autres sur un plan tant analytique que politique.

PREMIÈRE PARTIE.

RÉANIMER LE MONDE À L'ÈRE DE L'ANTHROPOCÈNE ?

Cette première partie se propose d'explorer les tensions fondamentales entre les deux continents de la pensée écologique contemporaine identifiés dans l'introduction : l'une, postdualiste et posthumaniste, défend une ontologie relationnelle, et l'élargissement du politique aux êtres non-humains à travers la reconnaissance de leur agentivité propre ; l'autre, humaniste critique, incarnée par une gauche anticapitaliste, écomarxiste, réaffirme la singularité morale et politique de l'humanité face aux crises écologiques. Cette cartographie intellectuelle des débats entre tournant non-humain et écomarxisme se divise en deux temps.

Une première grande sous-partie vise à présenter la diversité des approches qui élargissent l'agentivité au-delà de l'humain, ouvrant sur de nouvelles perspectives cosmologiques et cosmopolitiques. Dans un premier temps (1.1), je proposerai une présentation générale et synthétique du tournant non-humain et de sa visée de destitution de l'exceptionnalisme humain. Dans un second temps (1.2), je présenterai le courant du nouveau matérialisme en m'appuyant plus particulièrement sur les travaux de Jane Bennett et Bruno Latour, qui portent sur la « désanimation » du monde par l'ontologie dualiste moderne et sa nécessaire réanimation par la mise en avant d'une agentivité de la matière et des « agencements » qui rendent possible toute agentivité humaine. Enfin (1.3), à partir de la présentation d'une voie plus spécifique à l'intérieur du tournant non-humain, mettant l'accent sur le vivant, les communautés multiespèces et l'hypothèse Gaïa, nous verrons en quoi l'extension de l'agentivité au-delà de l'humain permet de réenvisager les non-humains non plus comme des ressources passives mais comme des êtres qui « fabriquent » des mondes et l'habitabilité de la Terre. Un premier temps de synthèse et de discussion générale (1.4) offrira l'occasion à la fois de récapituler les grandes lignes structurantes du tournant non-humain, de mesurer la pluralité, voire l'irréductibilité des positionnements composant ce mouvement intellectuel contemporain, et de dégager une manière spécifique de penser la crise écologique systémique depuis une « crise de l'agentivité ». Ce sera enfin l'occasion d'exposer la redéfinition du politique et de ses enjeux à partir de trois grands chantiers intellectuels : celui d'une nouvelle esthétique, celui d'une nouvelle ontologie politique et celui d'une nouvelle conflictualité à l'ère de l'Anthropocène.

Une deuxième grande sous-partie viendra confronter le tournant non-humain aux diverses critiques formulées depuis un point de vue écomarxiste (1.5). Ce sera l'occasion d'exposer les raisons pour lesquelles l'extension de la puissance d'agir au non-humain peut être considérée comme une forme de dépolitisation de la crise écologique et de comprendre pourquoi un certain dualisme des propriétés naturelles et sociales sur fond d'unicité du monde matériel peut apparaître nécessaire à la mise en œuvre d'une écologie véritablement révolutionnaire. Nous y aborderons notamment les fondements de la théorie dite de la « rupture métabolique », et la question de l'humanisme écologique. Un

deuxième moment de synthèse et de discussion permettra de clore cette partie, et de poser des jalons théoriques essentiels pour la suite (1.6).

1.1. De l'Anthropocène au tournant non-humain

Il est désormais difficile de faire comme si les non-humains n'étaient pas partout au cœur de la vie sociale.
Philippe Descola[16]

Il est aujourd'hui largement admis, tant dans les sciences de la Terre que dans les sciences humaines, qu'en raison de l'impact écologique dramatique de l'espèce humaine, nous serions entrés dans une nouvelle époque géologique, dominée par l'action humaine : l'Anthropocène[17]. Ce concept nomme pour les géologues une sortie définitive des normes climatiques de l'Holocène, la période antérieure, remontant à 11 700 ans. La notion présuppose et documente une rupture par rapport à l'Holocène, un basculement sans retour aux conditions antérieures du système Terre, « une discontinuité radicale, fulgurante à l'échelle des temps géologiques, en conséquence directe de quelques de décennies de croissance et d'industrialisation[18]. » L'Anthropocène, saisi dans cette perspective discontinuiste, ne se confondrait alors ni avec l'aventure coévolutive humain/nature ni avec l'anthropisation des milieux par les différents collectifs d'homo sapiens depuis 300 000 ans. La notion désigne « un effet systémique plus global, auquel les altérations d'écosystèmes locaux contribuent sans doute pour une part, mais dont le résultat général est une transformation cumulative et en voie d'accélération du fonctionnement climatique de la Terre, transformation dont les conséquences vont se faire sentir pendant un grand nombre de siècles, peut-être de millénaires[19]. »

Ni crise passagère, ni simple continuation du passé, ce que certains appellent le « déraillement géologique[20] » de la planète remettrait alors radicalement en question le fonds humaniste et anthropocentré de la modernité politique et industrielle. Voilà en effet l'ironie : les promesses de libération des contraintes et des « fatalités de la nature » se

[16] Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, NRF, Gallimard, 2005, p. 15.
[17] Notons qu'il n'y a toujours pas d'accord scientifique de la Commission internationale de stratigraphie sur l'ajout d'une époque de l'Anthropocène faisant suite à celle antérieure de l'Holocène. Sur ce point, voir Erle Ellis et Stacy Morford, « The Anthropocene is not an epoch — but the age of humans is most definitely underway », *The Conversation*, 5 mars 2024. [en ligne : https://theconversation.com/the-anthropocene-is-not-an-epoch-but-the-age-of-humans-is-most-definitely-underway-224495]
[18] Luc Semal, *Face à l'effondrement : militer à l'ombre des catastrophes*, Paris, PUF, 2019, p. 83.
[19] Philippe Descola, « Humain, trop humain ? », *Esprit*, 2015 [en ligne : https://esprit.presse.fr/article/philippe-descola/humain-trop-humain-38537].
[20] Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2013.

retournent *in fine* en leur contraire, produisant une situation de vulnérabilité accrue des sociétés humaines aux dérèglements et aux rétroactions du Système Terre : non pas l'aboutissement de l'arrachement de l'humain aux puissances naturelles, mais une condition d'entrelacements toujours plus étroits avec les devenirs tumultueux d'une Terre en surchauffe[21]. Non pas la domestication complète d'une planète dominée et refabriquée par des forces ingénieuses et industrieuses, mais le réveil d'une altérité et d'une puissance d'agir indisciplinée de la Terre.

Par opposition à une première vague de l'écologie politique occidentale — représentée par les travaux précurseurs d'André Gorz, de Murray Bookchin ou d'Ivan Illich, pour ne citer que quelques-uns des plus influents[22] — il ne s'agirait plus tant de « politiser les rapports de la société à la nature », mais plus radicalement de mettre en question les concepts mêmes de « société » et de « nature » ainsi que toutes les notions connexes affiliées : l'« humain », la « politique », l'« économie », l'« environnement », la « démocratie », le « capitalisme », la « production », la « révolution » ou encore la « liberté ». C'est ainsi toute une série de notions structurantes, supposées inhérentes à la modernité, voire à la tradition de pensée occidentale, qui se trouvent mises en lumière, portées autrement à notre regard, et par là même rendues un peu plus étranges, posant le défi considérable d'une transformation en profondeur de nos conceptions du monde les plus fondamentales et les plus spontanées ou évidentes. Ainsi, l'écologie politique émergeant à l'orée des années 1960 et 1970 incarnait « la possibilité d'une nouvelle donne dans les relations de l'homme à la nature susceptible de constituer la matrice d'une transformation de la société[23] », selon la formule de l'historien de l'écologisme Alexis Vrignon. Une nouvelle vague de la pensée écologique contemporaine, bouleversée par l'événement Anthropocène et ses conséquences géo-ontologiques, met à l'agenda la remise en question des grands cadres et repères cosmologiques de la modernité euro-occidentale. L'entrelacement ou l'enchevêtrement des puissances d'agir des humains, des matériaux, des éléments, des objets techniques, des êtres vivants, mais aussi des discours, des représentations et des sensibilités, desquels il faudrait partir pour comprendre l'événement Anthropocène, constituent un trait distinctif du *nonhuman turn*.

Cette première section propose une synthèse des pensées que l'on regroupe sous ce terme collectif de tournant non-humain. Dans un premier temps, il s'agira de montrer en quoi l'Anthropocène n'est pas seulement un événement géologique, mais un bouleversement ontologique, l'anthropologie ontologique contemporaine constituant à la fois

---

[21] *Ibid*.

[22] Mais les critiques écologistes ne datent pas des années 1970 : bien des alertes et des contestations jalonnent les mouvements collectifs depuis deux siècles d'industrialisation. Voir Bonneuil et Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, *op. cit*. ; Joachim Radkau, *The Age of Ecology : a Global History*, Cambridge, Polity Press, 2014.

[23] Alexis Vrignon, *La naissance de l'écologie politique en France : une nébuleuse au cœur des années 68*,Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2017, p. 157 (nous soulignons).

une chambre d'écho et un observatoire privilégié des autres manières de faire monde (A). Un second temps permettra d'identifier la manière dont le tournant non-humain et les multiples pensées qui le composent répondent à cet événement de l'Anthropocène par le rejet de l'exceptionnalisme humain, l'ouverture à une ontologie radicalement relationnelle, et le refus d'un surconstructivisme socio- et logocentré (B).

A. Troubles dans l'Anthropocène

L'Anthropocène serait au principe de l'advenue d'une nouvelle cosmologie, fondée sur la reconnaissance d'une imbrication irrémédiable et toujours plus forte du social et du naturel, dont la distinction devient de plus en plus complexe à établir[24]. Dans la mesure où ce phénomène correspond à un double processus de socialisation de la Terre et de géologisation du social, il constitue un événement démontrant concrètement que le dualisme propre aux sociétés modernes est à la fois inexact et inadéquat. L'Anthropocène invite ainsi à penser d'un côté « les entités et processus naturels comme traversés de social, par mille et une prises sociotechniques situées et constituées », la nouvelle nature de l'Anthropocène étant avant tout une « seconde nature » sécrétée par les grands réseaux du capitalisme, les systèmes techniques, les appareils militaires. De l'autre, l'Anthropocène nous invite à repenser

> les sociétés comme traversées de nature : les relations sociales et les normes culturelles sont structurées et durcies par des dispositifs qui organisent des métabolismes de matière et d'énergie, et régissent les usages sociaux de la nature. Loin d'environner le social, l'environnement le traverse et l'histoire des sociétés, des cultures et des régimes socio-politiques ne peut se désintéresser des flux de matière, d'énergie et d'information qui les trament[25].

Ce type de diagnostic fait aujourd'hui largement consensus parmi les chercheur·euses en écologie. Hicham-Stéphane Afeissa entame son *Qu'est-ce que l'écologie ?* à partir de l'idée qu'« il n'est (…) plus possible de distinguer entre l'ordre des actions humaines et celui des forces naturelles. (…) [car] les forces naturelles qui nous font face aujourd'hui [comme le réchauffement climatique] ne sont rien d'autre que nos propres produits[26]. » Pour l'historien postcolonial Dipesh Chakrabarty, qui a introduit la notion d'Anthropocène dans les humanités environnementales, les explications anthropogéniques des changements en cours signent la ruine de la distinction humaniste entre histoire naturelle et histoire humaine : l'histoire humaine doit ainsi être replacée et repensée dans l'histoire géologique de la Terre (via la catégorie d'« espèce » selon lui)[27]. L'Anthropocène n'est alors plus seulement le nom d'une nouvelle époque géologique, comme l'ont proposé initialement les chimistes et géologues Paul Crutzen et Eugene Stoermer[28], où l'humanité

---

[24] Bruno Latour, *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2023.
[25] Bonneuil, Christophe, « Anthropocène » dans Dominique Bourg et Alain Papaux (eds.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, PUF, 2015, p. 39.
[26] Hicham-Stéphane Afeissa, *Qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, J. Vrin, 2009, p. 10.
[27] D'abord avec « The Climate of History : Four Theses », *Critical Inquiry*, janvier 2009, vol. 35, n° 2 ; puis avec *Après le changement climatique, penser l'histoire*, Paris, Gallimard, 2022.
[28] Crutzen, Paul J. et Stoermer, Eugene, F., « The « Anthropocene » », *Global Change Newsletter*, 2000, n° 41.

devient le principal facteur de transformation du système Terre, mais le nom d'un événement ontologique, qui empêche de penser une humanité comme une entité sociale antinaturelle : « Prolongeant l'écologie systémique qui avait, il y a quarante ans, inscrit les activités humaines dans une analyse du fonctionnement des écosystèmes et de la biosphère, l'idée d'Anthropocène annule la coupure entre nature et culture, entre histoire humaine et histoire de la vie et de la Terre[29]. » Dès lors, ce n'est pas seulement la question de la séparation moderne humain-nature, mais celle de la dépendance radicale de l'espèce humaine à la Terre qui doit occuper la place centrale, car il en va tout simplement de notre survie collective :

> Pour faire face à l'urgence de la transformation climatique, il nous faut apprendre et propager l'idée encore neuve que notre destinée ne se résume pas à un face-à-face plus ou moins hostile entre l'homme et la nature médiatisé par la technique, ainsi que la tradition moderne a voulu nous le faire croire, mais qu'elle est tout entière dépendante des milliards d'actions et de rétroactions par lesquelles nous engendrons au quotidien les conditions environnementales nous permettant d'habiter la Terre[30].

L'Anthropocène ne serait donc pas seulement un nouvel âge de la Terre, mais un véritable *événement* marquant un avant et un après, un point de bascule : l'entrée dans une époque inconnue de remaniement radical de nos cadres modernes d'interaction avec le reste du monde. Pensé ainsi, il vient nommer non seulement une catastrophe écologique, mais un bouleversement ontologique, relatif au mode d'identification des êtres et de leurs relations, dont le sens porte au-delà de l'humain, mettant objectivement fin à la grande coupure Nature/Culture comme manière de « faire monde », de répartir les existants terrestres et d'organiser les vies humaines[31]. C'est alors la capacité des « infrastructures des sociétés modernes » à décrire et à reproduire notre monde qui est en jeu, voire en sursis, pour reprendre l'expression de l'anthropologue des sciences Charlotte Brives, dans l'exacte mesure où ces infrastructures ne sont pas « uniquement des systèmes physiques et matériels, mais des systèmes complexes et structurés de relations entre êtres vivants (humains et non humains), choses et discours[32]. » Cette nouvelle ère géo-ontologique obligerait ainsi les Modernes à se concentrer sur « la manière de s'adapter, de faire la paix et de négocier avec tout ce qui n'est pas humain.[33] »

Le mélange profond du social et du naturel jusqu'à l'indistinction est devenu l'un des tropes de la pensée écologique contemporaine. Les Modernes ont pris l'habitude de

---

[29] C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement anthropocène*, *op. cit.*, p. 36.
[30] Philippe Descola, « Humain, trop humain », *Esprit*, 2015, Décembre, n° 12, p. 18.
[31] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*
[32] Charlotte Brives, *Face à l'antibiorésistance : une écologie politique des microbes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2022, p. 122 (je souligne).
[33] Mihnea Tănăsescu, *Ecocene Politics*, Cambridge, Open Book Publishers, 2022, p. 10.

dire que l'Homme artificialise et domine la nature qui lui fait face pour s'assurer la sécurité et la pérennité d'un espace de vie collective. Mais on pourrait tout aussi bien soutenir, à l'inverse, qu'à l'ère de l'Anthropocène, il y a une renaturalisation massive de la technosphère, de l'ensemble des objets techniques. C'est du moins ce que proposent Catherine et Raphaël Larrère :

> À l'artificialisation de la nature répond la naturalisation de nos artifices. Combien d'objets, produits et sous-produits, échappent à notre contrôle ? Déchets, gaz d'échappement des voitures, fumées d'usines, nitrates et pesticides répandus sur les terres, tous ces effluents, tous ces objets abandonnés ont un avenir naturel que nous ne maîtrisons pas. Il n'y a pas de technosphère, mais une technonature, qui comprend nos œuvres : celles que nous construisons avec les processus naturels, et celles qui nous quittent et dont le devenir naturel échappe à notre maintenance[34].

Les « objets » n'ont pas de localisation simple dans l'espace et dans le temps : pensons au plastique et aux dits « objets en plastique » qui peuplent désormais la Terre depuis le XIXe siècle, et à sa production de masse depuis les années 1950. On parle désormais de dissémination du plastique partout dans nos corps et dans les milieux naturels, sous forme de microparticules. Mais cette « dissémination » ne se comprend que depuis l'idée que les objets n'ont pas de contours stricts et définitifs, qu'ils ont des bords flous, « chevelus » comme dirait Latour[35], qui permet le mélange, et ainsi les amalgames inattendus. Les constitutions premières s'effritent, et les « objets », qui ne sont en fait que des « trajets », des cristallisations temporaires, fruits du hasard des rencontres, se recomposent ailleurs et continuent de produire autrement leurs effets sur nous, continuent à exister après qu'on les a jetés dans l'espoir de s'en débarrasser. Ces drôles d'objets-trajets entrent dans de nouveaux agencements et de nouvelles carrières planétaires : ce sont les radeaux de microplastiques dérivant dans les océans, formant de nouveaux écosystèmes bactériens, potentiellement hautement pathogènes ; ce sont les « plastiglomérats », ces nouveaux amalgames de plastiques et de roches fondues, caractéristiques de la nouvelle géologie de l'Anthropocène. L'Anthropocène est ainsi une crise des objets, en ce qu'elle révoque radicalement notre appréhension des êtres non-humains — artificiels et/ou naturels — en termes de « localisation simple[36] ». Nous ne sommes pas tout-puissants face à « nos » objets, mais *tout dépendants* de trajets dont nous ne maîtrisons plus les devenirs. Le paradoxe est ainsi que nos objets socialement construits ont « un avenir naturel

[34] Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2009, p. 10.
[35] Bruno Latour, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.
[36] Je reprends cette expression à Alfred North Whitehead, *La science et le monde moderne*, Monaco, Éd. du Rocher, 1994.

que nous ne maîtrisons pas[37] » : ils reconquièrent leur autonomie, loin de nous et de ce qu'il faudrait appeler notre « inconscient écologique ». Au-delà du grand mélange nature-société, une autre problématique pointe : c'est le paradoxe d'êtres non-humains *reprenant la main*, manifestant une agentivité, une puissance d'agir, une récalcitrance, une résistance, malgré des trajectoires de plus en plus liées aux puissances d'agir humaines.

A.1. Un monde réanimé

L'Anthropocène pourrait être raconté comme la mise en mouvement de choses qui paraissaient jusque-là inanimées et immuables. Les glaciers — par la fonte, l'effondrement de pans de montagnes, l'accélération du vêlage, etc. — sont au cœur de ce bouleversement : l'écrivain voyageur Robert Macfarlane témoigne de ce brouillage de frontière entre l'animé et l'inanimé dans son exploration du glacier Knud Rasmussen au Groenland.

> La glace, comme le pétrole, se moque depuis longtemps de nos catégories. Elle coule, elle glisse, ne reste jamais en place. Elle trouble les concepts, déjoue nos efforts pour lui donner un sens. (…) Aujourd'hui, nous commençons à voir dans la glace une nouvelle matière vivante. Pendant des siècles, les régions polaires étaient généralement perçues comme inertes — on parlait des « étendues glacées » du Nord et du Sud. À présent, dans le contexte du réchauffement climatique, la glace est redevenue active dans notre imagination comme dans le paysage. Les pôles « gelés » sont en train de fondre, et les effets de cette fonte se font sentir partout dans le monde. Le mot russe pour désigner le pergélisol, Вечная мерзлота, signifie « terre gelée pour l'éternité » — formulation qui semble de moins en moins pertinente. Le Groenland, l'Antarctique et l'Arctique sont désormais en première ligne : le devenir de la glace dans ces territoires façonne le sort de la planète entière. L'expression *at a glacial pace*, « au rythme de la glace », désigne en anglais une évolution très lente, presque statique. Mais aujourd'hui les glaciers déferlent, régressent, disparaissent. (…) La banquise recule à une telle allure qu'on peine à en cartographier les nouveaux contours. Les fabricants de globes terrestres ne savent plus quelle surface de blanc recouvre encore les pôles[38].

Or, poursuit Macfarlane, cette perception des glaces comme quelque chose de statique et passif est une vision culturellement située :

---

[37] C. Larrère et R. Larrère, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, *op. cit.*, p. 10.

[38] Robert Macfarlane, *Underland : A Deep Time Journey*, New York, W.W. Norton and Company, 2020, p. 409-410.

> Chez les populations indigènes qui vivent en grande proximité avec la glace, celle-ci a toujours été une entité ambiguë, et les histoires qui circulent au sujet des glaciers ont souvent brouillé la frontière entre activités humaines et non-humaines. Dans ces récits, les glaciers sont des acteurs conscients, doués de volonté, tantôt bienveillants, et tantôt malveillants. Dans les traditions orales des Athapascans et des Tlingits, dans le sud-ouest de l'Alaska, l'anthropologue Julie Cruikshank a ainsi montré que les glaciers sont « animés et animants : eux-mêmes doués de vie, ils donnent vie aux paysages qu'ils habitent ». Dans les langues de cette région, des verbes spécifiques désignent la force vitale de ce qui nous apparaît comme une simple présence passive dans le paysage[39].

Le monde de plus en plus déréglé et déstabilisé de l'Anthropocène révèlerait ainsi moins la violence exercée par la « Société » sur la « Nature » que notre « inquiétante intimité avec les non-humains[40] », comme le formule le critique littéraire et romancier indien Amitav Ghosh. Accorder une puissance d'agir aux non-humains, c'est justement les sortir de la « nature », c'est reconnaître que le dérèglement climatique et son cortège d'inondations, de fontes, de canicules, de sécheresses et autres tempêtes nous obligent à les regarder autrement :

> Les événements étrangement inquiétants et improbables qui frappent à nos portes provoquent un sentiment de reconnaissance, une prise de conscience que les humains n'ont jamais été seuls, qu'ils ont toujours été entourés d'être de toutes sortes qui partagent ces capacités que nous avons d'abord pensées être notre seul apanage (...)[41].

Ghosh se demande si ce n'est pas « la Terre elle-même [qui] intervient pour réévaluer nos habitudes de pensée fondées sur un dualisme cartésien qui s'arrogent toute l'intelligence et la capacité d'agir au profit des humains, en privant tous les autres êtres[42] ? » La Terre et la plupart de ses composantes seraient animées et « agentives », c'est-à-dire dotées d'une puissance d'agir, voire d'une intention. Dans cette perspective d'un monde réanimé, les êtres autres qu'humains ne sont plus des objets inertes en attente d'être utilisés, exploités, puis jetés, ou sauvés des griffes d'une humanité mise en position de surplomb, mais un tissu de puissances, potentiellement (ré)agissantes et menaçantes, dont l'existence et la résistance font effraction dans des sociétés hypermodernes souffrant d'une ontologie aveuglément dualiste.

---

[39] R. Macfarlane, *Underland : A Deep Time Journey*, *op. cit.*
[40] *Ibid.*, p. 45.
[41] Amitav Ghosh, *Le grand dérangement : d'autres récits à l'ère de la crise climatique*, Marseille, Wildproject, 2021, p. 42.
[42] *Ibid.*, p. 43.

De nombreux écrivains et écrivaines se revendiquent d'une forme d'animisme écologique, comme la botaniste potawatomi Robin Wall Kimmerer, dont l'ouvrage intitulé *Tresser les herbes sacrées* prône l'abandon de la dualité personne/objet propre aux langues occidentales désanimantes, pour épouser un langage « vitaliste » fondé sur une « grammaire de l'animéité »[43]. Selon David Abram, dans *Comment la terre s'est tue*, l'enjeu de l'animisme écologique est de « réactiver et enraciner de nouveau l'expérience humaine au sein d'une écologie plus vaste », afin de « libérer la psyché de son emprisonnement à l'intérieur d'une sphère purement humaine[44]. » L'animisme dont parle Abram ne consiste pas à séparer l'âme du corps matériel, c'est un animisme de la matière, d'une matière vivante, un animisme non pas propre à une culture donnée, mais universellement accessible à tout humain en tant qu'il est un corps animal connecté par ses sens au « monde plus qu'humain » :

> Il n'y a rien, du moins dans mon expérience de créature vivante, qui soit totalement inanimé. Nous parlons de la façon dont les choses captent notre regard, appellent ou attirent notre attention, même une pierre, vous savez, attire mon attention. C'était une belle pierre alors que je passais à vélo. Je fais demi-tour, je reviens et je la ramasse parce qu'il y a quelque chose dans cette pierre qui a attiré mon attention. (…) les choses engagent activement notre organisme, notre corps. Et nous répondons à cet engagement en tendant la main et en touchant cette présence, ce à quoi la chose répond elle-même en révélant quelque chose de plus d'elle-même, cette pierre ou ce rocher me montre quelque chose de sa texture granuleuse, ce à quoi je réponds alors en m'engageant davantage.
>
> La perception est donc une sorte d'échange ou de dialogue permanent. C'est une réciprocité vivante entre mon corps sensoriel et les êtres sensuels que je rencontre. Il me semble que, du point de vue de notre corps, nous ne connaissons pas de substance totalement inanimée ou inerte. Le simple fait de percevoir quelque chose, c'est déjà entrer dans un échange vivant, une rencontre réciproque avec cet être. Ainsi, l'animisme (…) n'est qu'une façon de parler en accord avec notre organisme sensoriel. C'est une façon de parler en accord avec notre corps. C'est une façon de ramener notre intellect abstrait dans une sorte d'accord ou d'alignement avec sa chair animale[45].

---

[43] Robin Wall Kimmerer, *Tresser les herbes sacrées : sagesse ancestrale, science et enseignements des plantes*, Vanves, le Lotus et l'éléphant, 2021, p. 92.

[44] David Abram, *Comment la terre s'est tue : pour une écologie des sens*, Paris, La Découverte, 2013, p. 333-334. C'est à Abram que l'on doit l'expression de « more-than-human world », utilisée pour la première fois dans ce livre, pour désigner un monde vivant qui tout à la fois inclut et dépasse l'humain.

[45] Conversation entre David Abram et Matthew David Segall, « David Abram on Animism, Panpsychism, and the More than Human World », San Fransisco, Mars 2022. [en ligne : Frédéric Keck, Saskia Walentowitz et Ursula Regehr (eds.), *L'anthropologie et le tournant ontologique = Anthropologie und die ontologische Wende*, Zürich, Société suisse d'ethnologie = Schweizerische ethnologische Gesellschaft, 2015, p. 9.]

D'autres voient dans les occupations de zones menacées par de grands projets infrastructurels l'occasion d'habiter autrement les lieux, en retrouvant à la fois une proximité avec nos sources de subsistance et l'occasion de comprendre comment les territoires sont en fait des tissus de relations entre humains et non-humains. Dans son ouvrage de dialogue avec Descola, Alessandro Pignocchi appelle ainsi les luttes écologistes, dans le sillage de l'occupation victorieuse de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, à passer des relations de sujet à objet avec les non-humains (codées par exemple en termes de ressources, de services écosystémiques, de décor, etc.) à celles de sujet à sujet[46]. Il ne s'agit pas tant pour lui d'en appeler à l'animisme, par crainte de verser dans une forme d'appropriation culturelle, que de montrer que l'habitation et la fréquentation quotidienne d'un milieu riche en relation avec les non-humains permet de défaire progressivement les certitudes anthropocentriques ancrées en nous :

> Peu à peu, la sensibilité aux vivants se développe, même chez celles et ceux qui étaient les plus indifférents. Partout ailleurs, les structures institutionnelles nous tirent en sens inverse : le petit éleveur en s'agrandissant doit apprendre à objectiver ses bêtes pour ne pas devenir fou. Le forestier, dégoûté par les logiques managériales de la structure qui l'emploie, doit démissionner ou brider son amour des arbres. Sur la Zad, même le plus urbain des militants se retrouve un matin frappé par l'évidente intériorité d'un rouge-gorge ou d'une salamandre, ou, du moins, par l'impossibilité de considérer les non humains qui l'entourent comme de la nature à protéger ou de la ressource productive[47].

Selon Keck, Walentowitz et Regehr, cette résurgence contemporaine de l'animisme (ou de formes proches) dans le sillage de la catastrophe écologique

> renvoie aussi bien aux contingences de notre époque qu'à un pluralisme ontologique disponible pour tout être humain. Si nul n'est naturaliste exclusivement ou animiste définitivement, les déplacements, volontaires, forcés et en tous les cas interconnectés, de personnes, de biens, de techniques, de concepts et d'autres formes de vie, font de plus en plus vaciller les divers fondements cosmologiques dans notre monde globalisé. C'est pour mieux comprendre les mutations en cours, ailleurs comme ici, qu'il faut s'affranchir des prémisses et préjugés de la modernité[48].

[46] Philippe Descola et Alessandro Pignocchi, *Ethnographies des mondes à venir*, Paris, Seuil, 2022.
[47] *Ibid.*, p. 71.
[48] Frédéric Keck, Saskia Walentowitz et Ursula Regehr (eds.), *L'anthropologie et le tournant ontologique*, Zürich, Société suisse d'ethnologie, 2015, p. 9.

A.2. Une anthropologie ontologique

Dans cette perspective, il n'est plus question d'opposer une humanité moderne (parce que bien émancipée de la nature) à une humanité non moderne (parce que coincée dans un passé archaïque, ne distinguant pas nature et société). L'anthropologie contemporaine — et plus spécifiquement l'anthropologie de la nature initiée par Descola, l'anthropologie des Modernes de Latour, l'anthropologie des collectifs animistes de Tim Ingold, l'anthropologie plus qu'humaine de Anna Tsing, etc. — a été l'une des grandes forces intellectuelles motrices du tournant non-humain, en réponse à l'Anthropocène, et a parfois pu se joindre à des combats écologiques[49].

La division moderne du monde en deux blocs distincts, qui expliquerait le monde sans avoir à être elle-même expliquée, historicisée et déconstruite, parce qu'elle est censée être universelle, neutre et objective, perdrait ainsi ses vertus explicatives. Dans les termes de Bruno Latour, seule une redescription minutieuse des « réseaux d'humains et de non-humains » pourrait alors nous restituer toutes les manières de faire monde, antérieures à toute séparation entre Nature et Société (qui n'est dès lors que l'une des manières parmi d'autres de « faire monde »)[50]. Contre l'idée d'une universalité de la coupure dualiste entre nature et culture, ce qu'on appelle l'anthropologie ontologique se donne alors pour but de montrer et diffuser la pluralité des manières de concevoir l'être et de composer des mondes[51]. Il ne s'agirait plus tant de donner à voir et à comprendre la variété des représentations culturelles et symboliques d'un côté et des interactions matérielles et environnementales de l'autre, mais d'étudier et de multiplier les manières de « faire monde » et les processus de « mondiation » qui leur correspondent[52]. Si l'expression de « vision du monde » est dans le vocabulaire commun ce qui se rapproche le plus du terme technique d'« ontologie » choisi par Descola, celui-ci se refuse pourtant à l'utiliser :

> En effet, la « vision du monde » suppose qu'il y a un seul monde, une seule nature, un seul système d'objets, dont chaque culture aurait une perception particulière. Or, je suis persuadé au contraire qu'il n'existe pas un monde qui serait une totalité autosuffisante et déjà constituée, en attente de représentation selon différents points de vue, mais plutôt une diversité de processus de mondiation, c'est-à-dire d'actualisation de la myriade de qualités, de phénomènes et de relations qui peuvent être objectivés ou non par des humains, selon la manière dont les différents

[49] Comme le montre très bien le dialogue noué entre Phillipe Descola et les habitants de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, dont témoigne *Ethnographies des mondes à venir*, *op. cit.*
[50] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*
[51] Pierre Charbonnier, Salmon, Gildas, et Skafish, Peter (eds.), *Comparative Metaphysics : Ontology After Anthropology*, London, Rowman & Littlefield International, 2016.
[52] Philippe Descola, *La composition des mondes : entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014.

> types de filtres ontologiques dont ils sont dotés leur permettent de discriminer entre ce que leur environnement proche ou lointain offre à leur perception directe et indirecte. Ces filtres ontologiques, ce sont les systèmes d'inférence quant à la nature des êtres et à leur propriété que les modes d'identification autorisent. Un filtre ontologique naturaliste ne fera pas advenir un esprit du gibier tandis qu'un filtre ontologique animiste ne fera pas advenir un quark[53].

Que faut-il entendre par « ontologie », si elle ne se confond pas avec une vision du monde ? On peut dire que c'est la manière dont un collectif humain donné identifie, sélectionne, actualise et stabilise des entités et des relations qui vont composer « son » univers de signification et de référence. C'est en traçant des continuités ou des discontinuités entre l'intériorité (le dedans des êtres) et la physicalité (le dehors et les corps) que vont être induites des perceptions, des comportements, des émotions, des relations, mais aussi des normes et des institutions[54]. Or, avec le dérèglement climatique et le déraillement géologique de la planète, la vision dualiste, que Descola désigne comme l'ontologie « naturaliste » propre à l'occident, entrerait en situation d'instabilité critique : à l'heure où prolifèrent les catastrophes écologiques anthropogéniques, il est devenu impossible de délimiter de manière chirurgicale un univers de la nature, de la matière et de la biologie (avec ses lois universelles et ses mécanismes, passif, insensible à nos choix et à nos représentations), et un univers de l'humanité (royaume des êtres conscients, avec sa diversité culturelle et son Histoire), humanité dotée de propriétés uniques d'intentionnalité et d'agentivité la différenciant de tout le reste[55]. Mais personne n'habite deux univers à la fois, l'un social et l'autre naturel, par son esprit d'un côté et par son corps de l'autre ; nous sommes toutes et tous les habitant·es d'un « monde plus qu'humain », pour reprendre la belle expression de David Abram, forgée pour dépasser une vision « humaine, trop humaine » du monde[56]. L'ontologie naturaliste est entrée en situation d'instabilité parce qu'elle ne peut pas rendre compte de manière adéquate d'un événement comme l'Anthropocène.

Les ontologies ne sont pas simplement des « cultures », car le terme de culture est solidaire de celui de nature (si l'on suit le schéma dualiste selon lequel il y a *une* réalité universelle qui est *diversement* interprétée selon les cultures, au sein desquels la culture moderne se distingue par une sorte de « suprarationnalité », lui garantissant un accès non

---

[53] *Ibid.*, p. 238.

[54] Si les quatre ontologies mises au jour par Descola – naturaliste, animiste, analogiste et totémiste – proviennent d'une motivation spécifiquement anthropologique, cherchant à ne plus prendre l'ontologie naturaliste des modernes comme le référentiel neutre à partir duquel étudier les autres « cultures », celui-ci ne cache pas les résonances de ses travaux avec la crise écologique et la question de l'Anthropocène. Voir pour le premier point *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, et pour le second *La composition des mondes*, *op. cit*.

[55] P. Descola, *Par-delà nature et culture, op. cit.*, et B. Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*

[56] D. Abram, *Comment la terre s'est tue*, *op. cit.*

biaisé à la nature[57]). Selon Escobar, le terme de culture servirait en quelque sorte à domestiquer l'altérité des autres ontologies. Les ontologies ne sont pas simplement des idées, des croyances, des visions ou des représentations sans conséquence pratique. Elles reposent sur différents « présupposés », qui participent à leur tour à engendrer différents mondes matériels, concrets, du fait que ces présupposés n'engendrent pas les mêmes relations :

> En s'incarnant dans des pratiques, les ontologies créées de véritables mondes. Par exemple, postuler le caractère séparé de la nature et faire siennes les conceptions d'« économie » et d'« alimentation » qui en découlent conduit à la monoculture ; au contraire, une ontologie relationnelle implique une forme de culture diversifiée et intégrale, comme l'illustre la présence de l'agroécologie dans de nombreux systèmes agricoles paysans ou indigènes. L'affirmation d'une ontologie au sein de laquelle la montagne est un être isolé et inerte, un objet sans vie, conduira à son éventuelle destruction, comme c'est le cas dans l'extraction minière d'or ou de charbon à ciel ouvert. En revanche, si la montagne est considérée comme un être *sentant*, le traitement qu'on lui réservera sera complètement différent[58].

L'anthropologie ontologique veut non seulement nous ramener aux conditions matérielles et écologiques de l'humanité, mais nous faire comprendre qu'il n'y a jamais eu un seul monde, organisé en deux sphères étanches prises dans une relation asymétrique de domination de l'une sur l'autre. En présupposant l'existence d'individus rationnels, entourés d'un environnement naturel extérieur et inanimé, approprié par le moyen de la propriété privée, le monde naturaliste se serait selon Escobar imposé à tous les autres mondes, notamment par le processus colonial et impérial, puis celui de la globalisation. Si les humains ne partagent pas tous les mêmes mondes, ils ne vivent pas pour autant dans des univers étanches, car leurs mondes sont partiellement connectés et ils partagent bien tous le fait de vivre « en monde », pourrait-on dire, et ce, sur une seule et même planète commune[59].

---

[57] Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 2018, p. 126.

[58] *Ibid.*, p. 74.

[59] De ce point de vue, si la dualité de la nature et de la culture n'est qu'une manière de composer un monde, on peut légitimement se demander si l'idée même d'une nature universelle, que l'écologie devrait prendre en souci, n'est pas en réalité une idée ethnocentrée qu'il nous faudrait apprendre à dépasser. Sur ce point, voir par exemple Bruno Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.* On essaiera cependant de défendre dans notre troisième partie un concept processuel, enrichi et émancipateur de « nature », sans nier les apports du tournant ontologique au sujet de la pluralité des « mondes ».

A.3. Troubles ontologiques[60]

On assiste aujourd'hui au fait que l'anthropologie est en train de devenir un nouveau socle pour l'imaginaire écologiste. Ce qui n'a rien d'un hasard, mais arrive précisément à l'ère d'un trouble écologique planétaire. L'anthropologie ontologique soutient la thèse selon laquelle la modernité occidentale et coloniale a fait de nous des monoréalistes, habités par la conviction qu'« il y n'a qu'un monde », qu'une seule manière de se relier aux autres. Elle aurait ainsi occulté et écrasé la multiplicité des mondes et des réalités existantes, et les différentes manières de se relier à la vie des autres, humains ou non. Ce qu'une certaine anthropologie contemporaine amène à la question écologique, en somme, c'est la question des multiples réalités/mondes/ontologies, irréductibles au seul schéma « unimondiste » (« une Nature/des Cultures »).

Ghassan Hage soutient que cette nouvelle anthropologie critique (comme celle de Viveiros de Castro ou de Marisol de la Cadena), par l'altérité des mondes qu'elle permet de sentir et de comprendre, et par les potentiels d'altérité qu'elle fait germer en nous, est très différente de la sociologie critique sur laquelle se sont basées notamment la pensée et la politique radicales depuis les années 1970[61]. La sociologie critique nous montre comment le monde humain est socialement construit, comment des forces inconscientes nous tiennent et constituent ce que nous sommes (les classes sociales, le passé, l'inconscient, etc.). Elle nous permet de devenir conscient·es de ces forces historiques et de déjouer un ordre social qui se donne comme nécessaire, depuis une politique d'opposition (qu'il appelle une antipolitique).

Or, ce geste critique est bien différent du mode spécifique par lequel l'anthropologie nous tire hors de nous, selon Hage. Elle le fait par l'acte de comparaison aux autres mondes, acte qui nous confronte à la possibilité d'être autrement que nous sommes (c'est une alterpolitique). Mais elle ne montre pas seulement qu'il y a des autres, qui ont d'autres façons de concevoir la sexualité, la parenté, les relations aux plantes, aux animaux, aux paysages, à la causalité, à la maladie. Elle montre que « nous pouvons être autres, radicalement différents de ce que nous sommes », car il y a toujours en nous plus que ce que nous sommes. Les êtres humains porteraient en eux du potentiel pour des transformations individuelles, collectives et plus qu'humaines, un potentiel d'association avec la vie des autres, qui déborde vraisemblablement la frontière des espèces.

L'Anthropocène ne peut être purement et simplement identifié avec l'entrée dans une ère sombre où les catastrophes s'empilent pour rendre le monde inhabitable. Elle

---

[60] Cette section est une reprise modifiée et augmentée de L. Balaud et A. Chopot, Nous ne sommes pas seuls, op. cit., p. 75-78.

[61] Ghassan Hage, « Critical anthropological thought and the radical political imaginary today », *Critique of Anthropology*, septembre 2012, vol. 32, n° 3.

coïncide également avec l'entrée dans une période de troubles à un autre niveau : celui du désajustement croissant entre d'un côté notre expérience du monde et de l'autre les institutions modernes — entre l'expérience d'une place nouvelle accordée à des agents non-humains, avec l'indignation devant la souffrance des animaux d'élevage réduits à un « gisement » de matière exploitable, ou l'enthousiasme pour les communications végétales et l'entraide entre les arbres[62] ; et les institutions scientifiques, scolaires, juridiques, morales les mieux établies, qui reposent sur l'opposition dualiste entre Nature et Société, sur la réification du monde non-humain et sur le système de normes et de comportements qu'elles enseignent, transmettent et garantissent.

On peut constater avec Philippe Descola que « l'ontologie dans laquelle nous évoluons ne correspond plus à notre expérience commune[63] ». Les mots, les phénomènes, les comportements observés transgressent de plus en plus les supposées frontières entre les êtres. On peut ici parler de « troubles ontologiques » dans la mesure où les identités des êtres composant le monde sont de plus en plus affectées d'une précarité qui fait vaciller les vieilles distinctions naturalistes. Il y a ces fourmis pratiquant l'agriculture, qui ont entrepris de cultiver des champignons il y a 66 millions d'années pour assurer leur survie après la chute de l'astéroïde ayant entraîné la disparition des dinosaures, bloquant la photosynthèse végétale pendant plusieurs années, et qui pratiquent également l'élevage de pucerons ou se soignent avec certaines pierres[64]. Il y a les maïs supposément « végétatifs », mais en réalité capables de lancer des appels à l'aide, par des molécules chimiques, pour faire venir les prédateurs de leurs propres prédateurs[65]. Il y a ces pins de Douglas « altruistes » qui redistribuent leurs réserves, par le réseau symbiotique des racines et des champignons, aux autres arbres voisins[66].

Pourquoi ces exemples nous troublent-ils ? Parce qu'ils déstabilisent les socles de notre rapport aux autres et à la « nature », les bases les plus solides de notre perception dualiste : ils viennent déjouer les routines cognitives du naturalisme et les scénarios de ce à quoi l'on peut s'attendre dans le monde. L'hypothèse que certain·es formulent est qu'il se loge dans ces troubles ontologiques les ferments d'une nouvelle mise en forme du monde, plus juste et plus solidaire envers ces êtres « animés » qui ne se comportent

---

[62] Sur la communication entre les arbres par voies aérienne (à l'aide de composés volatiles) et souterraine (par le réseau mycorhizien et les exsudats chimiques dans le sol), voir Muhammad Usman Rasheed, Agnès Brosset et James D. Blande, « Tree Communication : the Effects of "Wired" and "Wireless" Channels on Interactions with Herbivores », *Current Forestry Reports*, 2 décembre 2022, vol. 9, n° 1.

[63] P. Descola, *La composition des mondes*, *op. cit.*, p. 302. Descola diagnostique une transition du naturalisme vers l'analogisme, plutôt que l'animisme, dans les sociétés occidentales.

[64] Ted R. Schultz et al., « The Coevolution of Fungus-Ant Agriculture », *Science*, 4 octobre 2024, vol. 386, n° 6717.

[65] Stefano Mancuso, *L'intelligence des plantes*, Paris, Le Livre de poche, 2020.

[66] Suzanne Simard, « How Trees Talk to Each Other », *TED talk*, Juin 2016 [en ligne : www.ted.com/talks/suzanne_simard_how_trees_talk_to_each_other].

pas comme l'image à laquelle ils sont traditionnellement assignés. Nous pouvons constater une perte de stabilité, de repères : l'Occident n'est pas en passe de devenir amazonien, ou bouddhiste, et pourtant les cadres de l'expérience collective sont brouillés, et cette déstabilisation permet une mise en tension et une amplification des potentiels, qui créent du jeu et de la place pour être autrement que nous sommes[67] — et peut-être pour faire exister autrement la politique.

Le désajustement toujours plus prégnant entre les expériences d'un monde plus qu'humain et les institutions dualistes les mieux installées contiendrait ainsi une accumulation de tensions et de potentiels pouvant conduire à une mutation du système des existants en vigueur (le naturalisme). Cette mutation prend aujourd'hui la forme d'un tournant non-humain qui s'étend bien au-delà de la seule discipline de l'anthropologie, pour traverser un ensemble de champs théoriques et culturels contemporains, partageant un abandon déterminé de l'anthropocentrisme.

[67] Sur cette idée, voir Martin, Nastassja et Morizot, Baptiste, « Retour du temps du mythe : Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène », *Issue*, 2018. [en ligne : https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/].

B. Le tournant non-humain

L'humanité et la non-humanité ont toujours mené une danse complexe l'une avec l'autre. Il n'y a jamais eu de période où l'action humaine a été autre chose qu'un réseau d'interrelations entre l'humanité et la non-humanité ; aujourd'hui, il est de plus en plus difficile d'ignorer ce mélange.
Jane Bennett[68]

Dérèglements climatiques, effondrements de la biodiversité, zoonoses, pandémies, réensauvagements spontanés, mégafeux, nouvelles technologies et biotechnologies, guerres pour les ressources énergétiques, intelligences artificielles, exploitation industrielle de la vie et notamment des animaux : l'entrée dans l'Anthropocène et le XXIe siècle exigerait une nouvelle attention intellectuelle, éthique et politique envers tout ce qui n'est pas humain, ou autre qu'humain, face aux impacts que les éléments et événements environnementaux de toute sorte ont sur la politique, l'économie, l'histoire, la santé, l'agriculture, etc.

L'événement de l'Anthropocène ne pourrait être compris qu'à la condition de reconnaître une autre « dignité ontologique » pour les cosmologies non modernes, et notamment les êtres non-humains en leur foisonnante diversité, qui représentent « la masse manquante de la métaphysique occidentale[69] ». L'Anthropocène peut ainsi être considéré comme un point de bascule non seulement géologique, mais ontologique qui justifie le besoin de repenser les hiérarchies ontologiques entre humains et non-humains. Le tournant non-humain appelle ainsi à nous tourner vers — vers tous ceux et celles qui influencent, façonnent, fabriquent et partagent avec nous la planète : animaux, plantes, micro-organismes, champignons, glaciers, cycles biogéochimiques, matières, artefacts… Parler de tournant pour qualifier cette situation donne bien la mesure des transformations collectives, affectives et théoriques qui sont appelées aujourd'hui par une grande partie des pensées contemporaines de l'écologie politique. C'est le philosophe Richard Grusin, coordinateur d'un livre collectif fondateur sur le sujet, issu d'un colloque à l'Université de Wisconsin-Milwaukee ayant eu lieu en 2012, qui a proposé l'expression de *nonhuman turn* pour nommer une famille de mouvements intellectuels secouant profondément les certitudes de la pensée, dans les arts, les humanités, les sciences sociales et écologiques. Le tournant que souhaitent opérer ces mouvements doit avant tout se comprendre comme un « décentrement de l'humain au profit d'un tournant vers et

[68] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 31.
[69] Pierre Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes : la fin du monde humain*, Dijon, les Presses du réel, 2015, p. 87.

d'un souci pour le non-humain, compris de manières multiples en termes d'animaux, d'affectivité, de corps, de systèmes organiques et géophysiques, de matérialités ou de technologies[70]. » Le tournant non-humain est un « archipel » de pensées. Parmi les principaux courants théoriques, on trouve pêle-mêle l'anthropologie ontologique, la théorie de l'acteur-réseau, la géographie plus qu'humaine, l'ethnographie multispécifique, le nouveau matérialisme, la biosémiotique, l'éthique environnementale, l'histoire environnementale, l'écoféminisme, le *posthuman feminism*, la *deep ecology*, les *animal studies* et les *plant studies*, la *political ecology*, la théorie des systèmes cybernétiques, l'ontologie orientée-objet, la philosophie processuelle-relationnelle, le panpsychisme ou encore le réalisme spéculatif. Par-delà leurs différences en termes de champs disciplinaires, de méthode, d'objet d'étude, de style ou de finalité, ces pensées s'accordent sur la nécessité de défier l'anthropocentrisme et, pour ce faire, de destituer le sujet humain de sa centralité éminente dans l'étude des sociétés. Dans les sections suivantes, nous allons voir en quoi le tournant non-humain (désormais « TNH ») se construit sur le rejet de l'exceptionnalisme humain, du substantialisme métaphysique et d'un certain socio-logocentrisme constructiviste.

B.1. L'exceptionnalisme humain et le privilège de l'agentivité

L'ensemble des courants qui composent le tournant non-humain partagent un rejet commun de l'exceptionnalisme humain. Cette posture idéologique accorde une primauté systématique à l'humain sur le non-humain, en s'appuyant sur « des dualismes conceptuels ou rhétoriques qui séparent l'humain du non-humain[71] », qui opposent radicalement l'Homme au reste du vivant. L'exceptionnalisme humain conçoit notamment l'agentivité comme une faculté proprement humaine : la capacité d'agir et de penser en toute autonomie, fondée sur la raison, le libre arbitre et la possibilité de se soustraire à ses déterminismes biologiques, sociaux ou politiques. L'un des enjeux majeurs du tournant non-humain est précisément de remettre en question cette vision dualiste, qui oppose l'activité humaine à la passivité de la nature. Il s'agit ainsi de repenser l'agentivité en dehors d'un cadre anthropocentrique, en la reconnaissant comme une capacité distribuée et relationnelle, présente également dans le non-humain. Selon l'historien des animaux Chris Pearson, le modèle exceptionnaliste de l'agentivité

> présuppose que seuls les humains possèdent les niveaux requis de rationalité et de raison pour être des agents, car ils sont les seuls à pouvoir faire des choix éclairés sur leurs actions, en ayant conscience des structures politiques, sociales et

[70] R.A. Grusin, *The Nonhuman Turn*, *op. cit.*, p. vii.
[71] *Ibid.*, p. xi.

> culturelles dans lesquelles ils vivent. Ils peuvent planifier leurs actions en conséquence, en influençant le monde qui les entoure et la place qu'ils y occupent. Connaître et changer le monde par la pensée est souvent présentée comme une caractéristique de l'humanité et la preuve d'une rupture irrémédiable entre l'homme et l'animal[72].

Cette conception d'une discontinuité radicale entre humain et animal est bien entendu contingente, et l'antithèse nature-culture qui la fonde n'est pas universelle, car géographiquement et historiquement située et propre à une pensée occidentale, comme nous l'avons vu plus haut. Il existe aujourd'hui, selon Pearson, « un large consensus [qui] situe l'émergence de l'idée d'un fossé infranchissable entre l'homme et la nature à la Renaissance, que la science des Lumières a encore renforcée en transformant la nature, y compris les animaux, en une force mécanique, ouverte à la domination et à l'exploitation par l'homme[73]. » La géographe Melinda H. Benson pointe à juste titre cette collusion entre la thèse de l'exceptionnalisme humain et la volonté de restreindre la capacité d'agentivité à l'humain, celles-ci étant en réalité profondément et structurellement liées. Ce qui fonde cette « exception humaine », c'est précisément une capacité unique d'agir rationnellement :

> L'exceptionnalisme humain — l'idée que les êtres humains sont i différents des autres choses — est centré sur une définition étroite de l'agentivité. Plus précisément, l'exceptionnalisme humain repose sur l'hypothèse que les êtres humains sont en quelque sorte uniques en termes de capacité d'action. Il s'agit là d'un produit de la vision cartésienne du monde : c'est notre capacité de pensée rationnelle qui constitue la base de notre statut ontologique privilégié[74].

Le TNH s'appuie largement sur la critique (désormais classique) du modèle cartésien, mais toujours d'actualité. La thèse cartésienne de l'animal-machine a fait des animaux des « automates complexes » : les animaux sont analogues à des machines, exhaustivement expliquées en termes mécanistes, sans qu'il soit besoin de recourir aux notions d'âmes, d'ego, de volonté ou de conscience ; ils ne peuvent agir que par instinct, réglés qu'ils sont comme des « horloges » (Descartes parle ainsi des hirondelles qui reviennent mécaniquement au printemps). Pour Descartes et ses suiveurs, la raison, c'est-à-dire cette faculté unique de juger et de distinguer le vrai du faux, est par excellence ce qui distingue les humains des animaux[75]. Pour de nombreux chercheur·euses, Descartes est en

---

[72] Pearson, Chris, « History and Animal Agencies » dans Linda Kalof (ed.), *The Oxford handbook of animal studies*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 2.
[73] *Ibid.*, p. 3.
[74] Benson, Melinda H., « New Materialism : An Ontology for the Anthropocene », *Natural Ressources Journal*, 2019, vol. 59, p. 259.
[75] René Descartes, *Discours de la méthode : texte intégral*, Paris, Hachette, 1997.

effet le père fondateur incontestable de l'exceptionnalisme humain moderne, prolongeant la conception chrétienne de l'Homme tout en lui assurant une fondation scientifique. Si cette lecture est souvent reprise, elle ne reflète pas la complexité réelle de l'histoire de la pensée sur la question animale, comme le rappelle Pearson, car, même au sein de la tradition occidentale, la séparation métaphysique entre humains et animaux a été régulièrement mise en question et contestée, de Montaigne à Bentham, en passant par Margaret Cavendish et Schopenhauer : « Même en Occident, la frontière entre les humains et les autres animaux fait depuis longtemps l'objet de débats, de troubles et de préoccupations. Depuis les procès intentés aux animaux à la fin du Moyen Âge jusqu'à la théorie de l'évolution de Darwin au XIXe siècle, les scientifiques et d'autres ont débattu avec véhémence de l'étendue de la parenté entre l'homme et l'animal[76]. »

Toujours est-il que l'agentivité a été largement et massivement associée à la possession d'une âme spirituelle, à la liberté de la volonté, et à la rationalité abstraite, considérées comme des facultés éminemment humaines, en opposition aux êtres irrationnels, instinctifs et mécaniques que seraient les animaux, sans parler des autres composantes de la nature, telles que les plantes, qui incarnent le summum de la passivité[77]. « Le projet des Lumières a cherché à éduquer l'animal en nous. En fixant son attention sur l'aspect sophistiqué de la conscience de soi autoréflexive (…), le paradigme masculiniste du centrisme de la conscience s'est aveuglé sur de nombreux autres aspects importants de la conscience, oubliant les interactions et les organes mondains par lesquels ces actes de conscience naissent et apparaissent[78]. » La prise de conscience de l'existence des agentivités non-humaines et de la manière dont les humains en dépendent et s'y conjoignent inévitablement pour agir eux-mêmes, comme le démontrent par exemple l'écologie et l'éthologie contemporaines, permet de remédier à un humanisme foncièrement anthropocentrique. Jane Bennett, professeure de théorie politique et figure majeure du tournant non-humain, s'inscrit dans cette perspective sous l'étiquette du « nouveau matérialisme » — courant développé parallèlement par Manuel DeLanda et Rosi Braidotti dans les années 1990, en réaction à la focalisation poststructuraliste sur le langage[79]. Elle défend l'idée d'une *agency* matérielle, capable de faire sortir les non-humains de la position d'objets passifs, perçus uniquement à travers le prisme de la subjectivité humaine. Comme elle le formule :

> Pourquoi parler de l'agentivité des agencements et non, plus modestement, de leur capacité à former une « culture », à « s'auto-organiser » ou à « participer » à des effets ? Parce que la terminologie de l'agentivité matérielle est susceptible de

[76] Pearson, Chris, « History and Animal Agencies », art cit, p. 4.
[77] S. Mancuso, *L'intelligence des plantes*, *op. cit.*
[78] Hendlin, Yogi H., « The human turn in biosemiotics » dans Kalevi Kull et al. (eds.), *Gatherings in Biosemiotics XX*, s.l., University of Tartu Press, 2020, p. 58.
[79] Rick Dolphijn et Iris Van der Tuin, *New Materialism : Interviews & Cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2012.

> mieux contrer l'exceptionnalisme humain, c'est-à-dire la tendance humaine à sous-estimer la mesure dans laquelle les personnes, les animaux, les artefacts, les technologies et les forces élémentaires partagent des pouvoirs et opèrent en conjonction dissonante les uns avec les autres[80].

La redéfinition de la notion d'*agency*, étendue au-delà de l'humain et de la rationalité, comme pouvoir de transformation distribué à travers des agencements ou comme « puissance d'agir » affectant même des formes de matière dites inanimées, constitue ainsi un des fondements théoriques majeurs du tournant non-humain. Or, si l'agentivité est toujours relationnelle, comme le soutient le TNH, alors une pensée qui conçoit les individus comme isolés et autosuffisants est incapable de la penser correctement. Il faut donc passer par une ontologie relationnelle pour mieux saisir ce qu'est l'agentivité, et comprendre l'humanité autrement que comme une exception ontologique.

B.2. Nous ne sommes humains qu'en relation au non-humain

Les pensées du TNH ont donc pour second point commun de s'ériger contre une métaphysique « substantialiste », qui se trouve être au fondement de l'exceptionnalisme humain. Cet exceptionnalisme se définit comme l'idée d'une humanité considérée comme « la seule espèce à ne pas être inscrite dans un réseau spatial et temporel de dépendances interespèces[81]. » Le projet est alors de réenvisager l'humain dans le tissu des relations biotiques et abiotiques afin d'épouser le caractère intrinsèquement et profondément relationnel du monde terrestre que nous habitons en tant qu'espèce parmi d'autres espèces. Le tournant non-humain est un tournant *relationnel*.

Commençons par répondre à une inquiétude. Le TNH se confond-il avec un abandon pur et simple de l'*humain* comme catégorie de pensée, au nom de l'obsolescence de l'exceptionnalisme humain ? Grusin soutient que le tournant non-humain ne se confond pas avec le « posthumain » en tant qu'il ne s'appuie en aucun cas sur le récit téléologique d'un progrès inévitable, allant du stade (inférieur) de l'humain à celui (supérieur) du posthumain ou du transhumain — les biotechnologies permettant de transcender le monde terrestre et notre condition biologique de mortel·les[82]. On ne voit que trop bien, en effet, comment ces visées reposent elles-mêmes sur un dualisme entre nature et culture, biologie et technologie, que le TNH entend justement critiquer et dépasser. Mais les termes de « posthumain » ou de « posthumanisme » sont néanmoins largement utilisés, pas né-

[80] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 34.
[81] Donna Jeanne Haraway, *When species meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, p. 11.
[82] R.A. Grusin, *The Nonhuman Turn*, *op. cit.*, p. ix.

cessairement alignés avec le transhumanisme, et loin d'être rejetés de manière unanime : le terme de *posthumanisme* a le mérite de nous permettre de nommer un mouvement collectif et un ensemble de théories convergentes (par le -isme de son suffixe). Pour Cary Wolfe, « Le posthumanisme n'est pas posthumain au sens d'être "après" la transcendance de notre incarnation, mais il est seulement posthumaniste dans le sens où il s'oppose aux fantasmes de désincarnation et d'autonomie, hérités de l'humanisme lui-même[83]. »

De manière générale, le *posthumain* nomme ces théories qui n'accordent aucun privilège ontologique à l'échelle et à la mesure humaines — je l'utiliserais donc ici et là, en parallèle à « tournant non-humain ». Mais l'idée de *tournant* possède cependant cet avantage de pouvoir véhiculer un caractère événementiel, compris comme ce moment de l'histoire qui coïncide avec la conscience de l'entrée dans l'Anthropocène, où le regard de l'humain se tourne vers le non-humain et le monde plus qu'humain, comme ce qui le constitue jusque dans son intimité ontologique, après les tournants linguistique et culturel de la seconde moitié du XXe siècle, qui auraient abusivement perdu le contact avec la matière au-delà et en deçà des représentations sociales et culturelles. Ainsi, contrairement à une interprétation hâtive qui voudrait identifier le posthumanisme avec la volonté de se débarrasser de l'humain[84], et au plus loin des fantasmes du transhumanisme qui projettent une transcendance de notre « condition terrestre », le tournant non-humain insiste plutôt sur le fait que « l'humain a toujours coévolué, coexisté ou collaboré avec le non-humain, et que l'humain se caractérise précisément par cette indistinction avec le non-humain[85] ».

---

[83] Cary Wolfe, *What Is Posthumanism ?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, p. xv. Sur le posthumanisme, voir également, voir Diana H. Coole et Samantha Frost (eds.), *New Materialisms : Ontology, Agency, and Politics*, Durham, Londres, Duke University Press, 2010. Voici la position de Karen Barad à ce sujet : « Refusant les anthropocentrisme de l'humanisme et de l'antihumanisme, le posthumanisme désigne la démarche qui consiste à rendre compte des pratiques de délimitation par lesquelles « l'humain » et ses autres sont différemment circonscrits et définis. En invoquant ce terme controversé, je tiens à préciser que je ne m'intéresse pas aux célébrations (ou diabolisations) postmodernistes du posthumain en tant que témoignages vivants de la mort de l'humain, ni en tant que prochaine étape de l'Homme. Il ne s'agit pas ici d'adopter sans critique le cyborg comme sauveur libérateur ironique. Le posthumanisme, tel que je l'entends ici, n'est pas calibré par rapport à l'humain ; au contraire, il s'agit de remettre en question l'exceptionnalisme humain tout en assumant la responsabilité du rôle que nous jouons dans la constitution différentielle et le positionnement différentiel de l'humain parmi les autres créatures (vivantes et non vivantes). Le posthumanisme n'attribue pas la source de tout changement à la culture, niant à la nature tout sens d'agentivité ou d'historicité. En fait, il refuse l'idée d'une division naturelle (ou, d'ailleurs, purement culturelle) entre la nature et la culture, appelant à rendre compte de la manière dont cette frontière est activement configurée et reconfigurée. Le posthumanisme ne présume pas que l'homme est la mesure de toutes choses. », dans Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway : Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007, p. 136.

[84] C'est selon moi l'erreur que fait par exemple la chercheuse marxiste Sunyoung Ahn dans son article « Humanism Contra Post-humanism », *Historical Materialism*, 6 mars 2023, vol. 31, n° 1.

[85] R.A. Grusin, *The Nonhuman Turn*, *op. cit.*, p. x.

Le tournant non-humain se fonde en définitive sur ce paradoxe : nous ne sommes humains qu'en relation au non-humain et au cosmos qui nous a engendrés. Nous ne sommes humains que parce que l'agentivité des non-humains et de la matière nous précède, nous rend possibles, nous influence, et nous traverse toujours déjà, de toute part. Notre identité n'est pas un propre, un point fixe, un cercle aux contours bien délimités, c'est une émergence, une relation historique, un processus, un accomplissement collectif plus qu'humain[86]. Elle se coproduit avec des écosystèmes, des êtres vivants, des matières, des objets techniques, des forces non-humaines : planétaires, géologiques, techniques, symboliques, numériques… Être un « humain », ce n'est pas être au-dessus du non-humain, c'est une certaine manière très singulière et unique de nouer des matières, des choses, des vies, des signes, des processus, des temporalités et des agentivités non-humaines entre elles.

> Nous, les humains, apparaissons comme des nœuds de relation particulièrement vivants, intenses et conscients dans un réseau infini de connexions, simples ou compliquées, directes ou cachées, fortes ou délicates, temporaires ou très durables. Un réseau de connexions, infini, mais localement fragile, avec et entre tout — tous les êtres — y compris ce que nous classons généralement comme des choses, des objets[87].

L'humain n'a pas et n'a jamais eu de consistance propre et autonome : il ne peut poser et fonder lui-même sa propre existence, tirer de lui-même sa propre substance, comme un « empire dans un empire », pour reprendre la formule de Spinoza[88]. L'humain n'est qu'un pli dans le tissu du cosmos plus qu'humain. C'est l'une des thèses fondatrices du tournant non-humain : l'indistinction ontologique des humains et des non-humains, l'impossibilité de dire où commence et où s'arrête notre humanité et notre relation au non-humain, où s'arrête notre environnement et où commence notre identité, constituent une condition indépassable, et non une étape archaïque de l'Histoire, que l'accélération du pouvoir des nouvelles technologies pourrait permettre de dépasser dans un temps futur.

Le TNH nous invite par exemple à comprendre la manière dont nos corps et nos vies animales sont profondément et constamment redevables à l'agentivité invisible et pourtant incessante des plantes — ces êtres verts traditionnellement jugés immobiles et vé-

---

[86] Ce « plus » désigne l'adjonction du non-humain, non le renvoi à des êtres supérieurs à l'humain.

[87] Ursula K. Le Guin, *Late in the Day : Poems, 2010-2014*, Oakland, CA, PM Press, 2016, p. viii. [en ligne : http://archive.org/details/Late_in_the_Day_9781629632131].

[88] Spinoza étant à bien des égards l'une des figures tutélaires du TNH et des pensées écologistes, avec sa philosophie moniste de la nature, en lieu et place d'un Descartes dualiste massivement voué aux gémonies. Voir par exemple Arne Naess, *La réalisation de soi*, Marseille, Wildproject, 2017.

gétatifs, attendant passivement que le soleil leur donne leur énergie, comble de l'absence d'agentivité[89]. Or, la photosynthèse, « sans aucun doute l'innovation métabolique la plus importante de l'histoire de la vie sur Terre[90] », est le processus électrochimique par lequel les plantes ont pu commencer à fabriquer du glucose (qui sert à construire leur corps) à partir de l'énergie diffusée par le soleil, du dioxyde de carbone et de l'oxygène.

> Nous sommes également constitués de glucose. Sans un apport constant de ce sucre végétal, nos fonctions vitales s'arrêteraient rapidement. Pensez-y : tous les organes des animaux ont été construits avec le sucre des plantes. La chair de nos os et les os eux-mêmes portent la signature de leurs molécules. Nos corps sont fabriqués avec les fils de la matière que les plantes ont d'abord filés. De même, chaque pensée qui a traversé votre cerveau a été rendue possible par les plantes. Ce constat est d'une implacable littéralité. Le cerveau, en particulier, est une machine qui fonctionne principalement au glucose. Sans un apport constant de glucose, la communication entre les neurones se ralentit, puis s'arrête. La mémoire, l'apprentissage et la réflexion s'arrêtent. Sans glucose, votre cerveau dépérira peu de temps avant vous. Tout le glucose du monde, qu'il arrive dans votre corps emballé dans une banane ou dans une tranche de pain au blé, a été fabriqué de toutes pièces par une plante au moment où les photons du soleil sont tombés sur elle. Ainsi nous sommes, à chaque instant, en conversation avec les plantes, et elles avec nous. Nos pensées et leurs produits — le tissu de nos cultures, la direction de nos inventions — ont derrière eux des billions de corps végétaux, chacun alchimisant le monde à l'existence[91].

Les plantes deviennent également un modèle de socialité pour repenser les organisations humaines de manière plus coopérative, relationnelle et horizontale, à l'image des connexions mycorhiziennes mutuellement bénéfiques entre racines et champignons : « les végétaux deviennent des modèles dont nous pourrions nous inspirer, que ce soit pour développer notre esprit communautaire qui pourrait prendre exemple sur les processus de facilitation observés entre les arbres [comme le propose le célèbre forestier Peter Wohlleben] ou pour apaiser notre rythme de vie en nous inspirant de la temporalité végétale[92]. »

Timothy Morton, l'une des voix les plus populaires du tournant non-humain outre-Atlantique, nous invite néanmoins à nous confronter au côté « sombre » des relations écologiques, c'est-à-dire à notre implication dans des processus tels que le dérèglement

---

[89] Le *nonhuman turn* est aussi un *plant turn*, redonnant leurs droits et leur place au plantes face à la préséance d'une pensée non seulement anthropocentrique mais zoocentrique, voir par exemple Quentin Hiernaux et Benoît Timmermans, *Philosophie du végétal*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2018.

[90] Lynn Margulis et Dorion Sagan, *Microcosmos : 4 milliards d'années de symbiose terrestre*, Marseille, Wildproject, 2022, p. 108.

[91] Zoë Schlanger, *The Light Eaters : How the Unseen World of Plant Intelligence Offers a New Understanding of Life on Earth*, New York, Harper, 2024, p. 28.

[92] Aurélie Javelle, Dusan Kazic et Jacques Tassin, « Repenser le statut des plantes », *La Pensée écologique. Plantes*, 2020, vol. 6, n° 2.

climatique, la destruction de l'environnement et l'extinction des espèces. Son concept de « réel symbiotique » (*symbiotic real*) cherche à faire comprendre le caractère profondément relationnel, mais ambivalent de notre réalité cosmologique et biologique. La réalité symbiotique, dans ce sens, n'est pas nécessairement belle ou harmonieuse ; elle est complexe, chaotique et souvent inconfortable, révélant à quel point nous sommes profondément enchevêtrés avec le monde non humain, pour le meilleur et pour le pire.

> Dans la symbiose, on ne sait pas qui est le principal symbiote, et la relation entre les êtres est inégale, incomplète. Suis-je un simple véhicule pour les nombreuses bactéries qui peuplent mon microbiome ? Ou sont-elles mon hôte ? Qui est l'hôte et qui est le parasite ? Le terme « hôte » dérive du latin hostis, qui peut signifier à la fois « ami » et « ennemi ». Un tiers du lait humain, par exemple, n'est pas digérable par le bébé ; en revanche, il nourrit des bactéries qui recouvrent les intestins d'une pellicule immunitaire. Lorsqu'un enfant naît par voie vaginale, il acquiert toutes sortes d'immunités grâce aux bactéries du microbiome maternel. Le génome humain contient un rétrovirus symbiote appelé ERV-3 qui code pour les propriétés immunosuppressives de la barrière placentaire. Vous lisez ceci parce qu'un virus dans l'ADN de votre mère a empêché son corps de vous avorter spontanément. (…) La dépendance est le carburant fragile de la réalité symbiotique ; cette dépendance a toujours sa part de hantise, de sorte qu'un symbiote peut devenir toxique ou que des relations étranges peuvent se former, ce qui est le fonctionnement de l'évolution[93].

« Nous n'avons jamais été humains », résume Grusin, en référence au désormais célèbre « Nous n'avons jamais été modernes » de Latour[94]. Par cette provocation, Latour entendait montrer que les « Modernes » — ceux et celles qui se nomment ainsi, opposant la Nature et la Société comme deux domaines étrangers — n'ont jamais fait ce qu'il prétendait faire dans leur discours, c'est-à-dire séparer clairement les humains des non-humains dans une marche allant vers le progrès : ils n'ont en réalité pas cessé de les *hybrider* dans des réseaux techniques et scientifiques toujours plus denses et plus longs. « Société » et « nature » n'était qu'une manière simplifiée de nommer — et d'invisibiliser — ces réseaux. Or, « nous n'avons jamais été humains » non plus, soutiennent les tenant·es du TNH. Nous avons toujours coévolué avec d'autres espèces, organismes, environnements et forces agissant en nous et autour de nous, ainsi qu'avec les produits directs ou indirects de leurs actions, à l'exact inverse du récit de l'exceptionnalisme humain.

Les « Humanités écologiques », nom donné par Deborah Bird Rose à cet entrelacs disciplinaire reflétant les interdépendances du monde vivant, cherchent à opérer par-

---

[93] Timothy Morton, *Humankind : Solidarity with Non-Human People*, Paperback edition., London New York, Verso, 2019 [e-book].
[94] R.A. Grusin, *The Nonhuman Turn*, *op. cit.*, p. ix. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

delà les dualismes et les cloisonnements académiques en sciences naturelles et sciences sociales. Elles se fondent sur une « ontologie de la connectivité » : une conception de l'être qui privilégie les relations et les interdépendances plutôt que des entités isolées et autonomes. Cette approche s'oppose à l'ontologie substantialiste, qui repose sur l'idée de substances — des entités permanentes et autosuffisantes, n'ayant pas besoin d'autres éléments pour exister —, et constitue l'un des fondements majeurs de la métaphysique classique. Or, selon une ontologie relationnelle, ce sont moins des « choses » — des substances ou des atomes primitifs et indivisibles — qui composent le mobilier du monde que des connexions entre des choses :

> *être* est un phénomène intrinsèquement, inéluctablement et nécessairement relationnel. Une ontologie de la connectivité implique la causalité mutuelle : l'organisme et l'environnement se modifient l'un l'autre. Les relations entre l'organisme et l'environnement sont récursives, ce qui signifie que « les événements s'inscrivent, s'enchevêtrent et se réinscrivent continuellement dans l'univers qu'ils décrivent » (Harries-Jones)[95].

La connexion est donc première et non seconde, dérivée. Raison pour laquelle, selon Deborah B. Rose, « La nouvelle écologie démarre avec cette assertion fondamentale : l'unité de la survie n'est pas l'individu ni l'espèce, mais l'organisme-et-son-environnement. (…) l'unité de la survie est l'organisme en tant qu'il est pris dans des relations récursives et mutuellement constitutives avec son environnement[96]. » Cette thèse antisubstantialiste rejoint les conceptions des philosophes de la relation, comme celles de Whitehead, de Dewey ou de Simondon. Whitehead dénonçait pour sa part le « mythe de l'isolement »,

---

[95] Deborah Bird Rose, *Vers des humanités écologiques*, Marseille, Wildproject, 2019, p. 13-14. La citation de Peter Harries-Jones est tirée de *A Recursive Vision : Ecological Understanding and Gregory Bateson*, Toronto, University of Toronto Press, 1995, p. 66. L'ontologie de la relation est au cœur de toutes les philosophies écologiques, on peut penser par exemple à l'écologie profonde d'Arne Næss, pour qui les organismes ne sont pas des entités en relation avec un environnement extérieur, mais des nœuds dans un champ relationnel : « Rejet de l'image de l'humain-au-sein-de-l'environnement en faveur de l'image relationnelle de champ de vue total. Les organismes sont des nœuds au sein du réseau ou du champ de la biosphère, où chaque être soutient avec l'autre des relations intrinsèques. Une relation intrinsèque entre deux choses A et B est telle que la relation appartient aux définitions ou aux constitutions fondamentales de A et de B, si bien qu'en l'absence de cette relation, A et B cessent d'être ce qu'ils sont. Le modèle du champ de vue total ne dissout pas seulement le concept de l'humain-au-sein-de-l'environnement, mais tout concept d'une chose comprise comme chose-compacte-au-sein-d'un-milieu – sauf lorsque l'on parle en se situant à un niveau d'échange verbal superficiel ou préliminaire. », dans Næss, Arne, « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue portée. Une présentation » dans Hicham-Stéphane Afeissa (ed.), *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 52. Descola partage lui aussi cette ontologie des relations : « (…) cesser de traiter la société et la culture, de même que les facultés humaines et la nature physique comme des substances autonomes ; cela signifie ouvrir le chemin à une véritable compréhension écologique de la constitution d'entités individuelles et collectives. Qu'elles soient attribuées ou définies de manière externe, qu'elles soient fabriquées par les êtres humains ou seulement perçues par les hommes, qu'elles soient matérielles ou immatérielles, les entités dont notre univers est fait ont une signification et une identité uniquement à travers les relations qui les constituent comme telles. », dans P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 15.

[96] D.B. Rose, *Vers des humanités écologiques*, *op. cit.*, p. 13 et 16.

dont le « caractère mythologique provient de ce qu'il n'existe pas de tel fait isolé. La connexité entre dans l'essence de toutes les choses : il est de l'essence même des choses qu'elles soient reliées. Faire abstraction de la connexité, c'est omettre un facteur essentiel du fait considéré. Aucun fait n'est purement et simplement lui-même[97]. » La philosophie de l'environnement défend depuis déjà bien longtemps cette idée d'une relationnalité fondamentale de la réalité physique et naturelle. John Baird Callicott, notamment, a été un adversaire farouche des métaphysiques atomistes et un grand avocat d'une métaphysique des relations nouant les êtres vivants aux flux d'énergie et de matière qui composent les écosystème. L'écologie et la nouvelle physique du XXe siècle montreraient non seulement que les organismes sont des cristallisations temporaires d'énergie, des perturbations locales dans un champ, mais qu'« Un spécimen est, en réalité, la somme des relations adaptatives, à travers l'histoire, que son espèce a eue avec le monde. [...] d'un point de vue écologique, les relations sont "antérieures" aux choses reliées, et les ensembles systémiques tissés pas ces relations sont antérieurs aux parties qui les composent, car la nature des parties est déterminée par leur relation avec le tout[98]. » Morizot montre que cette écologie des relations est elle-même fondée sur ce que Simondon appelle un « réalisme des relations », conception où la relation n'est pas une projection de l'esprit humain reliant deux êtres autrement séparés, mais a une valeur d'être, indépendamment de l'esprit humain qui en prend connaissance. Ce réalisme des relations est au fondement de l'écologie, et il permettrait de défaire l'antagonisme persistant entre l'écologisme et l'humanisme – nous y reviendrons :

> [...] nous, les humains, en tant qu'êtres à chaque fois locaux, *sommes* un *nœud* de relations écologiques avec le reste du vivant et les conditions abiotiques, et en particulier avec les espèces prises dans les faciès écologiques qui nous ont originés et accompagnés jusqu'à aujourd'hui ; comme avec celles qui constituent les communautés biotiques dans lesquelles nous vivons à chaque instant. Cela aboutit à ce qu'on appelle un réalisme des relations. Ce dernier stipule que ce qui est le plus réel dans le réel, ce ne sont pas les termes qu'on isole par la perception et la pensée (les individus), mais les relations dynamiques qui constituent ces termes dans un processus d'individuation. Les *relata* sont secondaires et dérivés à l'égard des *relations*[99].

---

[97] Alfred North Whitehead, *Modes de pensée : six conférences données au Wellesley College, Massachussets, et deux conférences à l'Université de Chicago*, Paris, France, J. Vrin, 2004, p. 33. Selon Gilbert Simondon, « La représentation cartésienne de l'individuation identifie précisément l'individu à ses limites géométriques caractérisées par sa figure. (...) Pour Descartes, la relation ne fait pas partie de l'individu, ne l'exprime pas, ne le transforme pas ; elle est accident par rapport à la substance. », dans Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2017, p. 144.

[98] John Baird Callicott, *Ethique de la terre*, Marseille, Wildproject, 2010, p. 99.

[99] Morizot, Baptiste, « L'écologie contre l'Humanisme : sur l'insistance d'un faux problème », *Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités*, 2018, n° 13, p. 107.

Les nouvelles « sciences sociales du vivant[100] » qui alimentent le tournant non-humain opèrent comme une véritable machine à démanteler le mythe de l'individu, de la société et de l'humanité comme substances autonomes, pouvant se construire en dehors du tissu des relations vivantes, écologiques et matérielles, à toutes les échelles. Qu'est-ce que l'humain dès lors que le non-humain en redéfinit l'existence, l'identité, les contours et les horizons ? Chacun d'entre nous devient un collectif multiespèce. C'est l'enseignement assez radical des récentes avancées de la biologie sur les symbioses. Comme le montrent Scott F. Gilbert et ses collègues, tous les animaux, y compris les animaux humains, donc, sont des « complexes symbiotiques de nombreuses espèces vivant ensemble[101]. » Désormais, la symbiose et la « symbiopoïèse[102] » — soit la création conjointe des vivants par la coopération entre différentes espèces — apparaissent aux chercheur·euses comme « la "règle" et non pas l'exception (...) » ; il faudrait en conclure que « La nature pourrait sélectionner des relations bien plus que des individus ou des génomes[103]. » Parce que le concept d'organisme isolé, contenu en lui-même, n'arrive plus à rendre compte de la réalité étudiée, des biologistes comme Lynn Margulis ou Marc-André Selosse ont ressenti la nécessité de forger le concept d'« holobionte » (du grec *holos*, tout, et *bios*, vie) pour désigner ces nouvelles unités de l'évolution du vivant, associant dans une totalité ouverte et dynamique les organismes hôtes et leurs espèces microbiennes symbiotiques[104]. Les frontières disciplinaires sont alors troublées : « Voilà que les interactions des microbes entre eux et avec l'hôte dessinent la biologie des organismes, qui apparaît donc comme un écosystème complexe. Comme la poule et l'œuf, les disciplines que sont la biologie et l'écologie se sous-tendent donc mutuellement[105]. » Chaque unité recèle une composition multiple. Chaque organisme est en réalité un échafaudage complexe d'une multiplicité de micro-agentivités :

> Tout organisme vivant comprend une multitude de sous-agents. Le corps humain compte environ 30 000 milliards de cellules, et le cerveau humain 86 milliards de neurones, c'est-à-dire de cellules nerveuses. Chaque cellule comprend à son tour environ 21 000 gènes codant pour des protéines et plus de 18 000 gènes non codants. Le génome humain comprend en outre environ 5 millions d'éléments

[100] En écho au nom donné à une nouvelle collection des éditions La Découverte, en 2020, dirigée par Bernard Lahire.

[101] Gilbert, Scott F., Sapp, Jan, et Tauber, Alfred I., « A Symbiotic View of Life : We Have Never Been Individuals T, Vol. , No. 2012 », *he Quarterly Review of Biology*, 2012, vol. 87, n° 4, p. 326.

[102] Le terme a été forgé par Beth Dempster puis repris et étendu par Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, France, Les éditions des mondes à faire, 2020.

[103] Gilbert, Scott F. et Eppel, David, *Ecological Developmental Biology*, Sinauer., Sunderland, 2008, p. 672-673. Cité dans Anna Lowenhaupt Tsing, *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte, 2017, p. 219.

[104] L. Margulis et D. Sagan, *Microcosmos*, *op. cit.*

[105] « L'holobionte cumule les propriétés de l'organisme hébergeur et de ses passagers, dont il assemble tous les génomes. Cela a conduit à la notion d'hologénome, qui étend le génome de l'organisme en lui adjoignant ceux de ses microbes. » dans Selosse, Marc-André, « Au-delà de l'organisme : l'holobionte », *Pour la Science*, novembre 2016, n° 469, p. 80-81.

> transposables, dont 0,7 million est des fragments rétroviraux. Le corps humain est un consortium de nombreuses espèces biologiques liées par des relations de symbiose, de commensalisme et de parasitisme. Cela signifie que le corps humain est en fait un holobionte. Et le corps humain n'est pas unique à cet égard. Il n'existe pas d'organisme eucaryote qui n'englobe pas de symbiotes ou de parasites[106].

Le corps humain est une totalité plus qu'humaine, composite, habitée par une multiplicité d'agents intégrés et partiellement autonomes, peuplé d'autant, voire davantage, de cellules microbiennes que de cellules de son propre corps (si l'on ajoute aux bactéries les virus, champignons, etc.). Certaines études démontrent que les microbes de nos intestins ont une influence, par le système nerveux entérique, sur nos humeurs, notre santé mentale, ou sur ce que nous voulons manger, en produisant des composés chimiques qui modulent nos comportements (par exemple en stimulant l'appétit pour le gras ou le sucre, ce qui favorise en retour leur propre développement)[107]. La capacité du microbiote à orienter les comportements humains offre un cas éclairant d'agentivité interne au corps, compris ici au sens minimal de la capacité d'un système à influencer un autre système de manière significative. Nous commençons seulement à entrevoir à quel point nos comportements les plus intimes sont co-construits avec des non-humains, ce qui implique de réenvisager profondément la question de savoir où commence et où se termine ce que nous appelons « notre » volonté, « notre » conscience (« qui » a faim quand « j'ai » faim ?). On observe également des corrélations entre la qualité et la diversité du microbiote intestinal et le statut socio-économique : certaines études établissent, par exemple, un lien entre quartiers défavorisés, moindre diversité microbienne, et plus forte colonisation par des micro-organismes multirésistants aux antibiotiques[108]. Ce type de résultat laisse entrevoir qu'il est nécessaire et urgent de repenser la question politique des classes sociales et des inégalités économiques dans une perspective écologique et multispécifique, en nous et hors de nous.

Les contours de l'identité humaine, comme ceux de tout organisme vivant, toujours coconstruits par des relations entre une multiplicité d'agentivités hétérogènes et associées, deviennent nettement moins distincts : il devient difficile de déterminer précisément où commencent et où s'achèvent « notre » humanité, « notre » individualité, « notre » agentivité et « notre » environnement.

---

[106] Alexei A. Sharov et Morten Tønnessen, *Semiotic Agency : Science Beyond Mechanism*, Cham, Springer International Publishing AG, 2022, vol.25, p. 291-292.

[107] Alcok, Joe, Carlo, Maley C., et Aktipis, Athena C., « Is eating behavior manipulated by the gastrointestinal microbiota ? Evolutionary pressures and potential mechanisms. », *BioEssays : news and reviews in molecular, cellular and developmental biology*, 2014, vol. 36, nº 10, p. 940-949.

[108] Ibrahim Zuniga-Chaves et al., « Neighborhood socioeconomic status is associated with low diversity gut microbiomes and multi-drug resistant microorganism colonization », *NPJ Biofilms and Microbiomes*, 28 août 2023, vol. 9.

B.3. Le rejet d'un surconstructivisme social

Le troisième grand point commun aux pensées du tournant non-humain est le diagnostic d'une focalisation trop étroite des sciences humaines sur le langage, le discours, les significations et plus généralement l'attitude « critique », qui auraient entravé à la fois leur capacité à saisir la réalité profondément relationnelle et matérielle de notre monde et à comprendre et rendre compte de la crise écologique systémique : c'est le rejet partagé du sociocentrisme et du logocentrisme (sur)constructivistes, eux-mêmes fondés sur un certain exceptionnalisme humain.

On pourrait s'interroger sur le fait que l'ontologie de la connectivité, qui accorde une priorité aux relations et aux interdépendances plutôt qu'aux entités individuelles, conduise certain·es à évoquer une « indistinction ontologique » entre humain et non-humain. Cela ne revient-il pas à abandonner les acquis des sciences sociales, que l'on présente en général comme fondées sur (l'étude de) l'autonomie du social par rapport à l'étude des phénomènes naturels ? L'indistinction, n'est-ce pas l'effacement de la différence de l'humain d'avec les lois du monde naturel et sa réduction à n'être qu'une espèce parmi les autres ? Le TNH ne serait alors que le dernier avatar d'un programme de naturalisation de l'Homme, déjà entamé par les sciences du vivant depuis le XIXe siècle jusqu'à la sociobiologie de la fin du XXe siècle. Il faudrait alors y opposer un constructivisme venant rappeler l'artificialité et l'exceptionnalité de la condition humaine. Mais ce serait là manquer complètement ce qui fait l'originalité de cette proposition, et en quoi elle mérite vraiment le qualificatif de « tournant ».

Pierre charbonnier rappelle que l'on peut « identifier dans la culture théorique et préthéorique développée depuis environ deux siècles deux grands massifs[109] » : un programme de naturalisation de l'homme, par les sciences du vivant, et programme d'étude de l'artificialité de l'homme. D'un côté, l'homme est « défini comme une espèce parmi d'autres apparues au cours de l'évolution, qui dispose de propriétés physiques, comportementales et cognitives assurant son adaptation au milieu ». De l'autre, « on conçoit l'homme et le social comme des œuvres de l'esprit, du langage, de la morale ou encore des institutions politiques. Son déploiement se pense alors comme un artifice qui non seulement ne doit rien à la nature, mais s'en détache activement. De ce point de vue, la condition de l'homme tient essentiellement à des propriétés dont il est lui-même l'origine, et dont il est pour cette raison responsable. » Ainsi s'organise la confrontation de deux grands récits incompatibles : « celui de l'homme comme être de nature, et celui de

[109] Pierre Charbonnier, *La fin d'un grand partage : nature et société, de Durkheim à Descola*, CNRS éditions, Paris, 2015, p. 8-9.

l'homme comme réalité spirituelle et morale ». Le tournant non-humain se définit précisément par son refus radical de choisir entre ces deux récits — parce qu'il refuse ce grand partage lui-même.

Le tournant non-humain s'opère par-delà le cloisonnement des disciplines en sciences de la nature et sciences de la culture, et la double réduction qui l'accompagne : celle de la « nature » à un ensemble de lois et de ressources, et celle de la « culture » au royaume de l'esprit et des institutions politiques, où l'humain peut autoconstruire sa destinée. Il s'érige ainsi contre ce qu'on pourrait appeler le « solipsisme social », qui découle d'un anthropocentrisme structurel, c'est-à-dire de l'enfermement des humains dans une bulle purement sociale et symbolique, évoluant à partir d'un environnement stable à la temporalité lente et graduelle, où il n'y aurait pas d'autres réalités actives ou agissantes à prendre en compte que les sujets humains et leurs interactions pour comprendre et analyser notre monde. Ce solipsisme social est plus précisément construit sur ce que William E. Connolly appelle le « sociocentrisme », soit l'attitude théorique et pratique selon laquelle les êtres humains, en tant qu'ils sont des êtres pleinement sociaux, sont les seuls agents dignes de ce nom, les seules sources de changement social et politique. Ce sociocentrisme ne serait pas lié à telle ou telle position politique, de droite, du centre, ou de gauche, individualiste, holiste, libéral, etc., mais les traverserait indifféremment, de Rousseau à Hayek en passant par Marx :

> Le sociocentrisme donne le primat à la causalité des processus sociaux, et ses partisans débattent de la question de savoir quels sont les plus importants d'entre eux. Ils ont ainsi tendance à traiter implicitement la « nature » soit comme un ensemble de processus qui se déroulent sur un temps long, soit comme un contexte que l'exceptionnalisme humain nous permettrait d'ignorer, soit comme un gisement de ressources à l'usage de l'homme, soit comme régie par la providence divine, soit comme des forces bénignes et stables avec lesquelles nous pourrions être en harmonie si seulement nous réduisions notre empreinte écologique. Les arendtiens, par exemple, ont généralement déprécié les corps et les processus non humains, et les matérialistes dialectiques ont eu tendance à considérer les structures et les crises du capitalisme comme générées de l'intérieur[110].
>
> Être sociocentrique au sens le plus fort du terme, c'est agir comme si l'interprétation culturelle et l'explication sociale pouvaient se faire sans tenir compte de forces planétaires profondément non humaines, dotées d'un degré d'autonomie qui leur est propre[111].

[110] William E. Connolly, *Facing the Planetary : Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Durham, 2017, p. 182.
[111] *Ibid.*, p. 10.

William Connolly appelle ainsi à se méfier

> des discours en sciences humaines de droite, du centre ou de gauche qui tournent autour des thèmes du sociocentrisme. Il peut s'agir d'un constructivisme social qui se concentre uniquement sur la manière dont les différentes cultures humaines « constituent » la nature, ou d'une histoire guidée par des forces internes et structurelles, ou d'une progression culturelle vers la maîtrise de la nature, ou d'une histoire du capitalisme guidée par des pressions internes contradictoires, ou une vision qui réduit l'agentivité aux seuls processus linguistiques (humains) et ignore les degrés variables d'agentivité non humaine, ou une image providentielle de la nature en dernière instance, ou même une vision récente selon laquelle le capitalisme génère l'Anthropocène, mais que les processus climatiques et autres processus non humains n'ont pas subi de changements volatils de leur propre chef avant cela. Certains de ces avocats mettent l'accent sur la diversité culturelle et apportent des contributions inestimables à notre compréhension des exploitations régionales et raciales. Mais s'ils considèrent la nature comme un contexte ou un environnement stable, ou comme un ensemble de ressources définitivement disponibles, ou comme un ensemble de modèles stables ne subissant que des changements graduels, ou comme un ensemble d'équilibres organiques en soi, ou comme une réserve permanente, ils se méprennent sur des aspects essentiels de l'Anthropocène et de nombreux moments critiques de l'histoire de la planète l'ayant précédé[112].

Le tournant non-humain vient en ce sens défier, contourner ou mettre entre parenthèses le constructivisme social attaché à ce sociocentrisme diffus. Traditionnellement opposé à un naturalisme accordant une indépendance causale à la nature[113], le constructivisme est le nom de la doctrine (légitime et pertinente) selon laquelle il est nécessaire d'historiciser et de soumettre à l'examen les catégories que nous utilisons spontanément dans notre expérience, comme celles de nature ou d'animal. Pour le constructivisme dans sa version standard, la nature n'a en effet pas d'indépendance ontologique : « Le monde naturel n'est pas moins que le monde social l'objet d'un travail de catégorisation dont l'origine se trouve entièrement dans l'organisation sociale des pratiques — et aucunement

[112] *Ibid.*, p. 30.

[113] Cyril Lemieux rappelle que le constructivisme, en son sens classique, se conçoit par opposition au naturalisme : c'est la « doctrine selon laquelle les phénomènes descriptibles dans le monde, qu'ils soient réputés ordinairement sociaux ou naturels, n'existent pas antérieurement et extérieurement au travail accompli pour les catégoriser. Pour un constructiviste, les couleurs et les sons, de même que les lois de la gravitation, les atomes, les différences entre l'homme et les autres animaux, la mort, le quotient intellectuel, les saules pleureurs, l'empereur Charles Quint ou les petits pots pour bébés sont autant d'entités qui relèvent d'une construction sociale. » Le naturalisme, à l'inverse, est « la doctrine qui soutient que les phénomènes existent avant même que d'être catégorisés et indépendamment de tout travail de catégorisation. », dans « Peut-on ne pas être constructiviste ? », *Politix*, 2 avril 2013, n° 100, n° 4, p. 172.

dans la “nature des choses” elles-mêmes[114]. » Dans cette perspective, l’agentivité est la capacité spécifiquement humaine d’agir, de percevoir et de juger en tant qu’elle est toujours médiée par des réalités sociales et culturelles[115].

En devenant la méthodologie dominante dans les sciences sociales de la deuxième moitié du XXe siècle, le constructivisme aurait, selon le TNH, contribué à effacer la matière, l’agentivité et les processus relationnels non-humains, réduits à un effet du discours, du texte, du langage, de l’esprit et des structures sociales qui les organisent, perdant ainsi autonomie et consistance ontologique, obscurcissant notre compréhension d’un événement comme l’Anthropocène. Pour Karen Barad, théoricienne pionnière du nouveau matérialisme, il est clair qu’

> On a accordé trop de pouvoir au langage. Tournant linguistique, tournant sémiotique, tournant interprétatif, tournant culturel : il semble que, ces derniers temps, chaque « chose » — même la matérialité — soit transformée en une question de langage ou en une autre forme de représentation culturelle. Les jeux de mots omniprésents sur la « matière » ne marquent pas, hélas, une remise en question des concepts clés (matérialité et signification) et de la relation entre eux. Ils sont plutôt symptomatiques du remplacement des questions de « fait » (pour ainsi dire) par des questions de signification (sans guillemets). Le langage est important. Le discours est important. La culture est importante. En un sens, la seule chose qui ne semble plus avoir d’importance, c’est la matière[116].

Frédéric Neyrat présente ainsi la différence entre constructivisme et nouveaux réalismes comme une différence de place accordée au « réel », le constructivisme étant en quelque sorte devenu « allergique » à celui-ci :

> De fait, les penseurs constructivistes laissent toujours *une* place au réel, là où les néomatérialistes partent du principe que la matière passe son temps à excéder ce qui était supposé être « sa » place. En ce sens, ils partagent avec tous ceux qui aspirent à instaurer un « réalisme matériel » la recherche d’un remède contre *l’allergie au « réel »* que l’empire constructiviste a développé dans les années 1980 et 1990. [...] L’allergie au réel empêche de prendre en considération le pouvoir de la

[114] *Idem*. Lemieux ajoute néanmoins cette nuance : « Pour autant, le travail de catégorisation dont il s’agit, n’est pas totalement indépendant de la confirmation ou du démenti qui lui apporte régulièrement l’expérience des individus placés au contact de la "nature des choses". C’est cet aspect du durkheimisme, si souvent négligé, qu’il s’agit de prendre au sérieux si l’on veut éviter au constructivisme les impasses dans lesquelles il s’enferre. »
[115] J. Vorhölter, « Agency », art cit.
[116] K. Barad, *Meeting the Universe Halfway*, *op. cit.*, p. 132.

> matière, ne voyant celle-ci que comme une substance passive, un objet qui n'a que les qualités que lui prête le sujet humain[117].

Cependant, il ne convient pas de jeter trop vite à la poubelle les contributions émancipatrices du constructivisme. La méthode qui consiste à montrer en quoi les notions apparemment évidentes et universelles de nature, d'individu ou d'humanité sont en réalité des constructions modernes relève bien… du constructivisme. Comme le notent les éditrices du livre collectif *New Materialisms*, Diana Coole et Samantha Frost, il serait en réalité tout à fait possible d'accepter à la fois « les arguments du constructivisme social tout en insistant sur le fait que le monde matériel est irréductible à la culture ou au discours et que les artefacts culturels ne sont pas arbitraires par rapport à la nature[118]. » C'est cette irréductibilité du monde matériel aux discours qui permet aux néomatérialistes de se penser non seulement comme des matérialistes, mais comme des matérialistes critiques, dans une forme de prolongement singulier du marxisme, et non de rupture radicale, dans la mesure où ils et elles reconnaissent que « la société est à la fois matériellement réelle et socialement construite[119] ». En effet, « nos vies matérielles sont toujours culturellement médiatisées, mais elles ne sont pas seulement culturelles. (…) le défi consiste ici à donner à la matérialité toute sa place tout en reconnaissant ses dimensions plurielles et ses modes d'apparition complexes et contingents[120]. » Si le « tournant culturel » — qui à partir des années 1970 a pris le relai du marxisme structuraliste ou de la phénoménologie, en privilégiant le langage, le discours, le texte, la culture et les valeurs — a encouragé, selon Coole et Frost « une négligence *de facto* des phénomènes et processus plus directement matériels, il a également problématisé toute approche directe de la matière ou de l'expérience matérielle comme naïvement représentationnelle ou naturaliste[121]. » Bien que le constructivisme social soutient que « le pouvoir est présent dans toute tentative de représentation de la réalité matérielle, nous pensons [néanmoins] qu'il est temps de rouvrir la question de la matière et d'accorder une fois de plus aux facteurs matériels la place qui leur revient dans le façonnement de la société et la délimitation des horizons de l'être humain[122]. »

Dans l'optique postconstructiviste du TNH, le constructivisme défendrait la thèse injustifiée selon laquelle « l'agentivité, le sens et la valeur de la nature dérivent tous d'une

---

[117] Frédéric Neyrat, « La matière sombre : Courte étude sur les nouveaux matérialismes et leur sombre revers », *Lignes*, 19 novembre 2016, n° 51, n° 3, p. 123.
[118] D.H. Coole et S. Frost (eds.), *New Materialisms*, *op. cit.*, p. 127.
[119] *Ibid.*
[120] *Ibid.*
[121] *Ibid.*, p. 3.
[122] *Ibid.*

construction ou d'une inscription culturelle, sociale ou idéologique[123]. » Poussé à l'extrême, le constructivisme social aurait ainsi tendance à éliminer toute puissance d'agir, tout statut ontologique et toute valeur à ce qui n'est pas humain — ce qui aurait à son tour tendance à alimenter encore un peu plus la catastrophe écologique, en contenant le monde non-humain, irréductible à nos catégorisations et à leurs déconstructions, dans une position subalterne, simple matière passive en attente d'être mise en forme par des relations de pouvoir interhumaines. Là où le constructivisme se voulait le compagnon des mouvements d'émancipation, le voilà donc accusé d'accompagner le *statu quo*, ou tout du moins de ne pas pouvoir contribuer à penser en profondeur et stopper le dérèglement climatique et la destruction du vivant et des écosystèmes.

Jane Bennett appelle à de nouvelles formes d'attention au monde matériel plus qu'humain et à ses forces propres, pour s'extirper de cette vision où l'univers est composé de sujets humains actifs confrontés à un monde régi par des lois mécanistes gouvernant des objets inertes. D'un point de vue méthodologique, elle cherche à montrer la limite du geste critique par excellence que constituerait la « démystification », notamment dans sa forme marxiste. « La plus populaire des pratiques de la théorie critique [devrait] être utilisée avec prudence et parcimonie, car elle suppose qu'au cœur de tout événement ou processus se trouve une agentivité humaine qui a été projetée de manière illégitime sur les choses[124]. » Les processus de démystification et l'« herméneutique du soupçon » finiraient inévitablement par dévoiler quelque chose d'humain et un rapport social derrière chaque être, objet, comportement ou événement dit « naturel », par exemple une « quête cachée de domination de certains humains sur d'autres, un désir humain de détourner la responsabilité des torts causés, ou une distribution injuste du pouvoir (humain). » En somme, ce geste critique par excellence qu'est la démystification tendrait selon elle « à occulter la vitalité de la matière et à réduire l'agentivité politique à l'agentivité humaine[125]. » Il y aurait même une forme de résonance troublante entre le projet moderne de désenchantement de la nature et le projet critique marxiste de démystification du monde, comme le fait par exemple remarquer Sam Durrant : « La tâche critique ne peut (…) pas simplement consister à démystifier le monde, car cela risque d'entrer en collusion avec le projet de désanimation de la modernité[126]. » L'enjeu pour Bennett serait alors non seulement théorique, mais bien politique : inventer une écologie politique posthumaine décentrée d'un agent politique humain conçu comme souverain, autonome et dominateur. La ligne directrice qui anime cette recherche se résume alors à cette question : « Comment l'analyse des événements politiques pourrait-elle

[123] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. xi. On voit d'ailleurs ici que, sur un plan plus fondamental, constructivisme et naturalisme forment un couple plutôt qu'ils ne constituent deux adversaires, car ils s'appuient tous deux sur une nature et une matière privée d'agentivité.
[124] *Ibid.*, p. xiv.
[125] *Ibid.*, p. xv.
[126] Sam Durrant, « Critical Spirits : New Animism As Historical Materialism », *New Formations*, 1 décembre 2021, vol. 104, nº 104, p. 4.

changer si l'on accordait plus d'importance à la force des choses [*power of things*][127] ? » Autrement dit, à quoi peut bien ressembler l'activité politique dès lors que l'on redonne aux « choses » leurs capacités d'agir et de réagir indépendamment des humains et de leur volonté de les maîtriser, dominer, exploiter ?

Encore une fois, le projet intellectuel de Bennett est moins gouverné par une volonté d'effacer définitivement les acquis émancipateurs de la critique et du constructivisme social (en naturalisant certains comportements humains, comme la domination de certains groupes sociaux sur d'autres), que par un effort théorique et sensible de décentrement, qui vise à redonner une place, voire une dignité aux « choses » et processus non-humains, dont l'agentivité, en grande partie indépendante des représentations et des volontés humaines, serait occultée. Bennett défend donc elle aussi le refus d'une réduction du monde et de la politique à une pure construction sociale, linguistique, idéologique et culturelle, et au seul rapport de force entre groupes humains appartenant à différentes classes sociales ou catégories opprimés. L'enjeu est celui de faire droit non seulement aux vivants et à leurs milieux de vie, mais aussi à tous les types de corps et d'affects — humains comme autres qu'humains, à l'impersonnel, à l'imperceptible, au plus et moins qu'individuel, aux comportements inattendus et surprenants de la matière — dans notre appréhension même du politique.

Le « matérialisme enchanté » de Bennett se pense néanmoins dans le cadre d'une ontologie réaliste, cherchant non pas à jeter par-dessus bord les apports démocratiques et émancipateurs des constructivismes sociaux, mais à les réintégrer dans un monde de matérialité vitale plus et autre qu'humaine, qui excède l'appréhension que tout humain peut en avoir. « Excès » qu'elle appelle le « dehors » (*the outside*) en écho à la *wildness* (sauvageté) d'un Henry David Thoreau[128]. Mais comment reconnaître à la fois la nécessaire appropriation humaine du monde, qui n'a jamais accès au réel pur, et l'indépendance ontologique irréductible de celui-ci ? Si notre rapport au monde passe toujours par le filtre des représentations collectives, de nos sensibilités, des constructions socialement et historiquement situées, la matérialité du monde, elle, ne peut être une pure construction sociale. Car « ce qui se manifeste arrive à travers les humains, mais pas entièrement à cause d'eux[129]. » Toute construction humaine est une construction avec — avec des causalités autonomes ou hybridées à nous, en nous et hors de nous — et non pas une hyper-construction intégrale, à partir d'une extériorité sans forme, d'une matière immobile et sans force propre, en attente d'être activée, modelée, sculptée, sublimée. Ce que Bennett appelle de manière oxymorique la « vitalité de la matière » — effaçant la dualité de la vitalité et de la matière, identifiées l'une à l'autre, comme nous le verrons plus bas

[127] *Ibid.*, p. xviii.
[128] *Ibid.*, p. 2-3.
[129] *Ibid.*, p. 17.

— échappe et résiste à nos efforts de conceptualisation, voire à notre *hubris* conceptuelle, qui réduit cette vitalité à ce que nos concepts peuvent en dire et en saisir. Or, il s'agirait non pas de se révolter contre cette impossible identité de nos représentations et de la vitalité des choses du monde — contre ce qu'Adorno nommait la « non-identité[130] » — mais de l'accepter et de la respecter : « Nous *sommes* une matérialité vitale et nous en sommes entourés, même si nous ne le voyons pas toujours ainsi. Notre tâche éthique consiste à cultiver la capacité à discerner la vitalité non humaine, et à s'y ouvrir de manière perceptive[131]. » La suspension, temporaire, de la critique constructiviste des objets, suivant un moment de « naïveté méthodologique », permettrait de « rendre manifeste un monde subsistant de vitalité non-humaine[132] », un monde appréhendé et construit par les sociétés humaines, mais qui sait néanmoins retrouver son autonomie sauvage. On comprend donc ici que le projet néomatérialiste ne peut être réduit à un pur rejet du constructivisme.

Selon la synthèse proposée par Frédéric Neyrat,

> [...] les nouveaux matérialismes ne font pas que contester le constructivisme, ils l'accentuent afin de montrer la matérialité du discours, les effets-de-matière de la culture et du langage : oui, la réalité est construite ; mais ce qui est construit n'est pas sans autonomie. Oui, Marx avait raison, les objets sont socio-économiquement construits ; mais les objets se vengent et savent défaire la valeur d'échange que les humains avaient imposée : le construit laisse filtrer, exfiltrer des forces souterraines qui entraînent de nouvelles matérialisations[133].

Pour contrer ce que l'on pourrait qualifier de « surconstructivisme », qui nous a fait perdre de vue notre coexistence avec les matérialités terrestres et le pouvoir des choses, le TNH aborde le problème de la catastrophe écologique globale comme un « retour au réel », voire comme le retour *du* réel, c'est-à-dire de la matérialité de notre existence. Il met en scène un monde plus animé, réactif, aléatoire et turbulent, trop longtemps occulté par les chercheur·euses en sciences sociales, centré·es sur les réalités culturelles et linguistiques. L'événement Anthropocène, compris comme perturbation systémique des grands cycles biogéochimiques associé au réchauffement climatique incontrôlé et à l'entrée dans une sixième crise d'extinction du vivant, nous rappellerait à notre propre matérialité ainsi qu'à celle du monde terrestre qu'il nous est donné d'habiter, après une ère de domination du constructivisme post-moderne dans les recherches critiques.

---

[130] Theodor Adorno, *Dialectique négative*, Paris, France, Payot & Rivages, 2003.
[131] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 14.
[132] *Ibid.*, p. 17.
[133] F. Neyrat, « La matière sombre », art cit, p. 125.

1.2. L'AGENTIVITÉ DE LA MATIÈRE

L'Anthropocène devrait être considéré « non pas simplement comme une nouvelle époque géologique, mais comme une occasion d'embrasser une nouvelle ontologie[134]. » Le nouveau matérialisme pourrait alors s'envisager comme l'ontologie de cette nouvelle ère, succédant à l'ancien paradigme cartésien-newtonien, qui nous empêcherait de répondre adéquatement à la catastrophe écologique. Raison pour laquelle « une nouvelle approche matérialiste [doit partir] d'un ensemble différent d'hypothèses. Plutôt que de considérer les incendies, les inondations et autres événements comme des problèmes à résoudre, il faudrait d'abord reconnaître que ces événements sont des acteurs au sein d'un système complexe et dynamique. De même, les humains sont des acteurs au sein du système, mais pas nécessairement au centre[135]. » Dans cette vision systémique, complexe, et acentrée, les catégories d'acteur et d'*agency* sont toujours transversales, multiscalaires et horizontales, jusqu'à se confondre avec la matière et ses multiples processus, causalités, formes et expressions. Selon Diana Coole et Samantha Froste, considérer la matière

> comme ayant ses propres modes d'autotransformation, d'auto-organisation et de direction remet en question la conception traditionnelle selon laquelle les êtres humains sont les seuls agents dotés de capacités cognitives, d'intentionnalité et de liberté de décision autonome. Cela remet également en question l'idée sous-jacente selon laquelle les humains ont le droit ou la capacité de maîtriser la nature[136].

Prolongeant cette réflexion, Timothy LeCain rejette l'idée que les humains soient les seuls agents de l'histoire. LeCain rejette en ce sens le concept d'Anthropocène au motif qu'il ne fait que renforcer de manière paradoxale l'idée que les humains sont les seuls acteurs en présence, devenus en quelque sorte maîtres incontestés de la planète. Il met ainsi en lumière la capacité des différentes matérialités à co-déterminer les trajectoires sociales, techniques et écologiques. Le charbon, le coton ou les microbes ne sont pas de simples ressources, mais des partenaires le plus souvent invisibles qui « agissent » les sociétés humaines. Le néomatérialisme fait ainsi basculer le regard : nous ne maîtrisons pas la matière, nous sommes façonnés par elle.

> La théorie néo-matérialiste propose que les êtres humains et leurs cultures se comprennent mieux comme les produits de leur environnement matériel, et non

[134] Benson, Melinda H., « New Materialism : An Ontology for the Anthropocene », art cit, p. 252.
[135] *Ibid*, p. 253.
[136] D.H. Coole et S. Frost (eds.), *New Materialisms*, *op. cit.*, p. 10.

> comme ses maîtres. Bien plus encore, [il] remet en question la croyance moderniste encore dominante selon laquelle la culture humaine est distincte du monde matériel, en suggérant que la matière contribue non seulement à créer l'intelligence, la créativité et la culture humaines, mais qu'elle peut souvent être mieux comprise comme constituant ces choses. Au fond, cette théorie [...] émergente remet en question la croyance moderniste selon laquelle l'intellect et la culture humains nous ont éloignés de la nature, suggérant que les humanistes peuvent construire une nouvelle approche méthodologique puissante en adoptant la position inverse : la culture humaine doit être comprise et analysée comme une partie et un produit du monde matériel, et non comme son antithèse[137].

Une lecture néomatérialiste de la crise écologique remet en question l'idée que des tournants historiques majeurs, comme la révolution industrielle, ne peuvent être attribués uniquement aux idées ou aux décisions humaines. Ils résultent aussi de l'influence active de certaines matières — par exemple, le charbon ou le coton — dont les propriétés physiques ont orienté et rendu possibles ces transformations. Autrement dit, l'histoire n'est pas seulement écrite par les humains, mais co-produite avec les matériaux qu'ils mobilisent. Contre la réduction de la matière à une entité passive intégralement mise en forme par les constructions humaines, il serait donc l'heure de revenir à des questionnements plus fondamentaux sur la nature même de la matière et du cosmos. Les nouveaux matérialismes affirment ainsi la primauté de la *productivité* de la matière contre une conception atomiste et mécaniste héritée de Descartes, de Galilée, de Newton et des sciences modernes à partir du XVIIe siècle[138].

L'ambition commune aux néomatérialistes est de rendre compte de manière non anthropocentrée mais aussi non individualiste de l'agentivité, en tant qu'une puissance d'agir opère toujours en rapport et de concert avec d'autres puissances d'agir, pour reprendre l'expression héritée de la lecture deleuzienne de Spinoza, reprise plus tard par

---

[137] James LeCain, Timothy, « Against the Anthropocene : A Neo-Materialist Perspective », *International Journal of History, Culture, and Modernity*, 2015, n° 3. [en ligne : https://history-culture-modernity.org/articles/10.18352/hcm.474/]

[138] On peut néanmoins critiquer à juste titre la prétention à la « nouveauté » du nouveau matérialisme, comme le font Guillaume Coissard et Arnaud Pelletier : « (...) il est impossible de soutenir sérieusement que la modernité dans son ensemble s'accorde sur la conception d'une matière étendue, inerte et sans puissance d'agir. Il s'agit même de l'une des controverses les plus vivaces de cette époque : celle de la définition de la matière, de l'interrogation sur ses propriétés et de la possibilité de sa réduction au seul attribut de l'étendue. Les matérialistes du XVIIIème siècle, par exemple, s'opposent farouchement à l'idée d'une matière sans puissance et cherchent, par diverses stratégies, à penser la manière dont elle agit, sans recourir à aucun principe immatériel. », dans *L'activité de la matière*, Paris, France, Librairie Philosophique J. Vrin, 2024, p. 13.

Latour dans *Face à Gaïa*[139]. La puissance d'agir serait ainsi une compétence bien plus ordinaire, « distribuée » et décentralisée que ne le laisse entendre une vision classiquement anthropocentrée.

Dans un premier temps (A), on cherchera à comprendre en quoi le néomatérialisme enrichit la conception moderne de la matière, en opérant le passage d'une matière passive à une matière agentive ; ce sera également l'occasion de nous interroger sur la distinction entre agentivité et causalité, et de déterminer dans quelle mesure ce courant les considère comme des concepts interchangeables. On reviendra notamment sur ce qu'on appelle parfois « l'ontologie plate », une forme d'égalitarisme matériel radical qui rejette l'idée de hiérarchie ontologique pour saisir l'agentivité. Dans un second temps (B), une analyse synthétique portera sur les deux auteur·rices majeurs du nouveau matérialisme, Jane Bennett et Bruno Latour, afin de présenter de façon concise les fondements de leur conceptualisation de l'*agency*, et d'écarter certains malentendus. Il s'agira de montrer que la capacité d'agir se construit toujours au sein d'un réseau d'entités — d'un « agencement » —, par l'intégration à un système dynamique de relations.

[139] Gilles Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, France, Ed. de Minuit, 1999. On peut d'une manière générale utiliser le terme d' « agentivité » pour traduire l'anglais *agency*, pour montrer que l'on s'inscrit dans le débat sur l' « *agency* », et n'utiliser « puissance d'agir » qu'en seconde option, pour diversifier ou préciser. Bien qu' « agentivité » soit un anglicisme, qui commence à bien s'imposer, il est plus neutre philosophiquement que « puissance d'agir » (qui lui est directement deleuzo-spinozien, donc moins neutre dans le débat).

A. Un nouveau matérialisme

> Avec l'avènement de la physique et de la cosmologie modernes et leur mise en forme dans une philosophie mécaniste, la conception moderne de la nature est la plus homogène, la plus cohérente, qui ait jamais existé. Là où l'Antiquité, grecque ou romaine, n'avait jamais pu s'entendre sur une vision commune (atomes ou pas atomes ? finalité ou hasard ?), la science moderne s'accorde pour plusieurs siècles, après Newton, sur un paradigme unifié. La nature désigne l'ensemble des phénomènes, « l'existence des choses en tant que déterminées par des lois universelles », résume Kant[140].

Bien entendu, le paradigme mécaniste, qui postule qu'un objet peut être réduit au fonctionnement de ses parties, importe historiquement, car il a permis de ne pas recourir à des explications surnaturelles et à des forces immatérielles, en se concentrant sur les causalités matérielles sous-jacentes à l'œuvre. D'autre part, on ne peut tout mettre dans le même sac. Il y a des mécanismes *dualistes*, comme celui de Descartes avec son « animal-machine », qui est imprégné d'anthropocentrisme et de théologie chrétienne, et il y a des matérialismes *monistes*, comme celui de La Mettrie avec son « homme-machine », allant jusqu'au bout des conséquences du mécanisme, c'est-à-dire en évacuant toute forme d'exceptionnalisme humain grâce à un matérialisme intégral. La notion de mécanisme elle-même a significativement évolué avec le développement des pratiques scientifiques jusqu'à aujourd'hui[141]. Toujours est-il qu'avec cet avènement du mécanisme moderne, on assiste à la naissance progressive d'une conception dominante où la « substance matérielle » est appréhendée comme essentiellement inerte, étendue, stable, uniforme, calculable, prévisible, dénuée de subjectivité et constituée d'entités séparées, mais causalement reliées. Pour la science moderne, « cartésienne », la nature nomme simplement un ensemble de rouages, une horloge décomposable en ses parties, où il n'y a ni finalité, ni force agissante, ni totalité, et donc aucune « agentivité » ou liberté. Comme le dit Descartes : « par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais (…) je me sers de ce mot pour désigner la Matière même[142]. » Or, cette matière ne procède que de causes efficientes ou motrices, et les processus sont dits « mécaniques » dans la mesure où *aucune intention ou finalité* ne vient les régler. La nature des modernes, c'est « l'ensemble des choses matérielles que gouvernent des lois simples et universelles[143] ».

---

[140] Catherine Larrère, « Pour ne pas en finir avec la nature. Merleau-Ponty et l'écologie », *Critique*, 2022, n° 903-904, n° 8, p. 726.

[141] Pour une perception nuancée du rôle du mécanisme dans la méthode scientifique, à la fois nécessaire et insuffisant, voir A.A. Sharov et M. Tønnessen, *Semiotic Agency*, *op. cit.*

[142] René Descartes, *Le monde, ou Traité de la lumière*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2002. [en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/extraits/le_monde/le_monde.html]

[143] Frank Burbage, *La nature*, Paris, Flammarion, 2013, p. 231.

Nourri·es des sciences contemporaines — et notamment de la révolution quantique et de la relativité einsteinienne, qui auraient définitivement réfuté cette version du mécanisme, en abandonnant l'idée de « localisation simple » de la matière en un point de l'espace et du temps, pour reprendre le vocabulaire de Whitehead[144] —, les néomatérialistes soutiennent que la matière ou la matérialité sont « toujours quelque chose de plus que la "simple" matière : [c'est] un excès, une force, une vitalité, une relation ou une différence qui rend la matière active, auto-créative, productive, imprévisible[145]. » Il n'y pas de la matière qui existe sous forme d'un agrégat de corps passifs et inertes, puis une entrée en action de ces corps, mais une matière d'emblée active, où l'être et le faire, l'existence et l'action, se confondent. La matière est une activité. La matière des néomatérialistes est ainsi composée de processus actifs de *matérialisation* de la matière (et de toutes ses formes possibles). Elle n'est pas une substance inerte et étrangère à la vie ou à l'esprit, et elle n'a pas besoin d'être mise en forme par un entendement ou un cerveau humain extérieur pour être active, changeante, perturbatrice. La matière change, s'autoproduit et s'engendre à partir d'elle-même. L'idée selon laquelle la matière possède des puissances « morphogénétiques » part du fait que les matières organiques et inorganiques sont capables d'auto-engendrer des formes et de la nouveauté dans le monde. Pour Manuel DeLanda,

> Il est absurde de penser que les structures complexes auto-organisées ont besoin d'un « cerveau » pour les générer. Le système couplé atmosphère-hydrosphère génère continuellement des structures (orages, ouragans, courants de vent cohérents) non seulement sans cerveau, mais sans aucun organe. L'ancienne chimie de la soupe prébiotique a également généré de telles structures cohérentes (des boucles autocatalytiques) sans lesquelles le code génétique n'aurait pas pu émerger. Et les bactéries, au cours des deux premiers milliards d'années de l'histoire de la biosphère, ont découvert tous les principaux moyens d'exploiter les sources d'énergie (fermentation, photosynthèse, respiration). Penser que le « cerveau » est nécessaire va en réalité au-delà du dualisme cartésien pour sombrer dans le créationnisme : la matière est un réceptacle inerte pour des formes qui viennent de l'extérieur, imposées par une agentivité psychique extérieure : « Que la lumière soit ! » (…) Le néomatérialisme est basé sur l'idée que la matière a des capacités morphogénétiques propres et qu'elle n'a pas besoin d'être commandée pour générer une forme[146]. »

Plus généralement, certain·es spécialistes soutiennent l'idée apparemment contradictoire selon laquelle la vie n'est pas distincte de la matière, mais qu'il faut plutôt penser à une « continuité douce » entre la matière et le vivant, voire à une « vitalité » de la matière.

---

[144] A.N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, *op. cit.*
[145] D.H. Coole et S. Frost (eds.), *New Materialisms*, *op. cit.*, p. 9.
[146] R. Dolphijn et I. Van der Tuin, *New Materialism*, *op. cit.*, p. 43.

Le philosophe de la biologie Thomas Heams — sans se revendiquer explicitement du néo-matérialisme, mais très proche dans sa perspective — a par exemple consacré un livre original à ce qu'il appelle l'*infravivant*, soit « les premières dynamiques qui conduisent à la vie[147] » ainsi que toutes les entités ni vivantes ni non vivantes — comme les « virus géants », « minicellules » et autres « ultramicrobactéries » — qui brouillent les frontières du vivant et du non-vivant et ruinent toute possibilité de faire du « vivant » une catégorie substantiellement distincte de la matière minérale. Le vivant n'est plus une catégorie distincte dans le monde, mais « une dynamique particulière de la matière », et un prolongement de certaines dynamiques immanentes à la matière minérale. Cette matière minérale posséderait en effet elle-même déjà une certaine *lifeness*, comme le pense le spécialiste des origines de la vie Christophe Malaterre[148].

En ce sens, « les nouveaux matérialistes redécouvrent une matérialité qui se matérialise et manifeste des modes immanents d'autotransformation qui nous obligent à penser la causalité en termes beaucoup plus complexes, à reconnaître que les phénomènes sont pris dans une multitude de systèmes et de forces enchevêtrés et à reconsidérer l'emplacement et la nature des capacités d'agentivité[149]. » Doit-on alors penser que le nouveau matérialisme identifie purement et simplement l'agentivité avec la causalité ? C'est une remarque que l'on rencontre fréquemment dans les pensées critiques qui restent plus ou moins anthropocentrées de manière intentionnelles, comme celles d'Andreas Malm ou d'Alf Hornborg (sur lesquelles nous reviendrons dans une prochaine section) : cette identification de l'agentivité avec la simple causalité nous ferait perdre ce qui fait la qualité distinctive de l'agentivité humaine, qui nécessite bien entendu la causalité matérielle mais sans pour autant pouvoir être réduite à la causalité en jeu dans les tornades ou les réseaux de molécules.

En un sens, oui : le nouveau matérialisme tend à identifier l'agentivité et la causalité, mais à condition de repenser profondément ce qu'on entend par « causalité ». Cette notion doit être considérée sous un angle différent de l'image classique de la causalité déterministe que nous a léguée le mécanisme moderne, soit celle du choc d'une boule de billard contre une autre qui crée du mouvement par transfert d'énergie d'un point A à un point B. La question se pose alors de savoir ce qui distingue la conception moderne de la causalité de la conception de la causalité proposée par le nouveau matérialisme, qui semble autoriser une compréhension nouvelle, désanthropocentrée et enrichie de l'agentivité. Jane Bennett aborde cette question en distinguant la causalité efficiente, qui procède de manière linéaire, simple et prédictible, sur le mode des boules de billard qui s'entrechoquent, de la causalité émergente, non linéaire, complexe et récursive. N'adopter que la perspective de la causalité efficiente sur le réel, c'est, selon elle chercher « à

[147] Thomas Heams, *Infravies : le vivant sans frontières*, Paris, Éditions du Seuil, 2019, p. 11.
[148] Cité par Heams, *Ibid.*, p. 12.
[149] D.H. Coole et S. Frost (eds.), *New Materialisms*, *op. cit.*, p. 9.

hiérarchiser les acteurs impliqués, en traitant certains comme des causes externes et d'autres comme des effets dépendants[150]. » Pour contrer ce qui lui apparaît comme une hiérarchisation indue et impossible à généraliser pour comprendre l'ensemble des comportements de la matière, elle s'intéresse alors à tous les cas où « la causalité est plus émergente qu'efficiente, plus fractale que linéaire ». Dès lors, « Au lieu d'un effet qui obéit à ce qui le détermine, il y a des circuits dans lesquels l'effet et la cause alternent leur position et rebondissent l'un sur l'autre. » Elle s'appuie pour cela sur l'approche de la causalité développée par le philosophe William E. Connoly, autre auteur clé de la pensée néomatérialiste sur lequel nous reviendrons :

> la causalité émergente est causale [...] en ce sens qu'un mouvement à un niveau [...] a des effets à un autre niveau. Mais elle est émergente dans la mesure où, premièrement, le caractère de l'activité [...] n'est pas connaissable en détail avant les effets qui émergent au second niveau. [En outre,] les nouveaux effets s'intègrent dans l'organisation même [...] du second niveau [...] de telle sorte [...] que l'on ne peut pas dire que la cause soit totalement différente de l'effet engendré... [Troisièmement,] une série de boucles de rétroaction s'opère entre le premier et le deuxième niveau pour générer le résultat stabilisé. Le nouveau émergent est façonné non seulement par des forces externes qui lui sont insufflées, mais aussi par ses propres capacités de réception et d'auto-organisation, jusque-là inemployées[151].

Le principe de causalité, qui énonce que tout événement à une cause, selon une règle, est limité et ne suffit pas à expliquer des systèmes complexes. Dans l'univers, il n'existe pas que des systèmes linéaires, où les effets sont proportionnels aux causes, mais également des systèmes non linéaires, où la causalité est circulaire, récursive et produit de nouveaux phénomènes : on peut par exemple penser aux boucles de rétroactions négatives (qui viennent tempérer la cause) ou positives (qui amplifient la cause) ; ce dernier cas étant bien illustré par le réchauffement climatique qui fait fondre la calotte glaciaire, qui à son tour dégage de la vapeur d'eau, qui a son tour augmente l'effet de serre, jusqu'à ce qu'un point de bascule soit atteint et que le système change de configuration pour se stabiliser dans un autre état dynamique[152]. C'est jusqu'à la Terre elle-même, comme nous le verrons plus bas avec l'hypothèse Gaïa, que nous devons comprendre comme un système non linéaire présentant des potentiels *tipping points* climatiques et écologiques.

---

[150] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 33. (pour les quatre prochaines citations, *ibid.*)

[151] La citation vient de Connolly, William E., « Method, Problem, Faith » dans Ian Shapiro, Rogers M. Smith et Tarek E. Masoud (eds.), *Problems and methods in the study of politics*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2004, p. 342-343.

[152] Sur ce point, voir les éclairages de Alexander Federau, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, 1re édition., Paris, Presses universitaires de France, 2017.

Cette compréhension exclut toute tentative de maîtrise ou de contrôle de la planète, selon une approche réductionniste de maîtrise et de pilotage, comme dans un tableau de bord d'un vaisseau spatial[153].

A.1. Mettre le monde à plat

Avec cette idée que les systèmes et les entités non-humaines se comportent, eux aussi, de manières non linéaires et non attendues, et qu'elles ne sont pas seulement les simples effets de mécanismes passifs, le TNH entend faire place à une conception plus complexe, mais aussi plus symétrique de l'agentivité et du monde. L'enjeu est celui de mettre au jour un nouveau matérialisme farouchement non anthropocentrique pour redonner à la matière ses lettres de noblesse et mettre en avant ce que les êtres humains et non-humains ont en commun. Selon Bennett, qui adopte une approche néovitaliste, « tout est, en un sens, vivant[154] » ; et c'est pour la raison que tout est potentiellement « vivant », c'est-à-dire agentif, vibrant[155], réceptif, que la dualité vie/mort est intenable, selon elle[156]. C'est aussi l'une des raisons pour lesquelles le terme « matérialité » est considéré comme plus fécond pour l'écologisme que celui, nécessairement anthropocentré, d'« environnement » :

> Là où l'environnement est défini comme le substrat de la culture humaine, la *matérialité* est un terme qui s'applique plus uniformément aux humains et aux non-humains. Je suis une configuration matérielle, les pigeons du parc sont des compositions matérielles, les virus, les parasites et les métaux lourds dans ma chair et dans la chair des pigeons sont des matérialités, tout comme les substances neurochimiques, les vents de l'ouragan, la bactérie E. coli et la poussière sur le sol. La matérialité est une rubrique qui tend à horizontaliser les relations entre les humains, les vivants et les non-vivants. Elle attire l'attention des humains de manière latérale, en les éloignant d'une grande chaîne de l'être hiérarchisée sur le

[153] Sur ce point, Bonneuil et Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*

[154] Même si ce néovitalisme n'est pas partagé unanimement, comme nous le verrons plus loin. J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 117.

[155] Le terme *vibrant* en anglais est choisi par Bennett car il permettrait d'échapper à la dualité du vivant et du non-vivant.

[156] Il est légitime de se demander si cette confusion de la matière et du vivant est pertinente, dans la mesure où cette définition du vivant est si large et généreuse qu'elle en perd peut-être toute pertinence : si tout est vivant, alors rien n'est vivant, et il ne reste plus véritablement de critère décisif pour distinguer le fait qu'un être vivant *soit vivant* et le fait qu'il *soit mort*, et pour reconnaître le fait que cette différence a une importance *vitale* du point de vue du vivant lui-même ou de celui qui est en relation avec lui.

> plan ontologique et en les amenant à mieux apprécier l'enchevêtrement complexe des humains et des non-humains[157].

On trouve également la même idée reprise un peu plus loin dans *Vibrant Matter* :

> En lieu et place d'un environnement qui entoure le domaine de la culture humaine, ou même d'un cosmos qui se divise en trois écologies [comme le proposait Félix Guattari], imaginez un champ ontologique sans aucune démarcation univoque entre l'humain, l'animal, le végétal ou le minéral. Toutes les forces et tous les flux (matérialités) sont ou peuvent devenir vivants, affectifs et communicants. Ainsi, un corps humain, doué d'affects et de parole, n'est pas radicalement différent d'êtres non-humains doués d'affects et de communication, avec lesquels il coexiste, qu'il héberge, dont il jouit, se sert, qu'il consomme, produit ou avec lesquels entre en compétition[158].

Pour mieux redécrire l'agentivité selon un continuum, les partisan·nes du tournant non-humain, notamment les néomatérialistes, adoptent ainsi ce que le philosophe Martin Crowley appelle un « égalitarisme ontologique[159] », ou une « ontologie plate[160] », c'est-à-dire une compréhension horizontale du monde/des mondes, sans hiérarchie ou étage entre les êtres, rompant avec l'idée classique de la Grande chaîne des êtres (la *scala naturæ* présente tant chez les Anciens que chez les Modernes) classant les plantes, les animaux et les humains de manière linéaire, selon une échelle allant du plus simple au plus complexe et plus parfait. Il ne s'agit pas d'en déduire immédiatement et sans autres considérations une égalité morale entre tous les êtres — là n'est pas le point. Reconnaissant l'existence de différents niveaux de complexité et d'organisation, mais en refusant d'en faire le fondement d'une hiérarchisation, cet égalitarisme matériel se caractérise avant tout par le fait de ne pas accorder de privilège ontologique à aucun acteur ou agencement en particulier pour comprendre l'agentivité.

Aplatir le monde, cela revient-il à l'homogénéiser en cherchant à le plier ou le réduire à un principe univoque, quitte à perdre de vue la diversité et l'hétérogénéité ? Patrice Maniglier apporte cette précision utile : parler d'ontologie plate ne consiste pas à ramener ou réduire tous les êtres à un principe unique qu'ils auraient tous également en partage.

---

[157] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 112.
[158] *Ibid.*, p. 117.
[159] Martin Crowley, *Accidental Agents : Ecological Politics Beyond the Human*, New York, Columbia University Press, 2021, p. 5.
[160] Le terme « ontologie plate » semble avoir été inventé par Manuel DeLanda dans son ouvrage *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York, Bloomsbury, 2013. « [A]lors qu'une ontologie basée sur les relations entre les types généraux et les instances particulières est hiérarchique, chaque niveau représentant une catégorie ontologique différente (organisme, espèce, genre), une approche en termes de parties interactives et de tout émergent conduit à une ontologie plate, composée exclusivement d'individus uniques et singuliers, différant en termes d'échelle spatio-temporelle mais pas en termes de statut ontologique. » (p. 51)

Mettre le monde à plat, au contraire, c'est voir comment des êtres très différents sont néanmoins potentiellement capables de s'assembler, et de se désassembler, pour produire collectivement toutes sortes d'effets :

> Ontologie plate ne veut pas dire que tous les êtres ont, en tant qu'ils sont et simplement en tant qu'ils sont, quelque chose de commun ; c'est dire au contraire que, quelles que soient les différences substantielles ou essentielles entre les êtres, celles-ci ne les empêchent pas d'entrer en relation directement, de se brancher l'une sur l'autre. L'ontologie plate signifie que les relations entre des termes ontologiquement hétérogènes peuvent se faire localement et ne supposent pas la médiation par deux plans généraux[161].

De son côté, reprenant à Darwin l'exemple de l'importance des vers de terre dans la fabrication du sol, Jane Bennett en tire l'enseignement que si

> les différentes matérialités n'exercent pas exactement les mêmes types d'action (…) il n'est à l'inverse pas si évident de les hiérarchiser, car à certaines époques et en certains lieux, la « petite agentivité » [*small agency*] du modeste ver de terre fait plus de différence que la grandiose agentivité des humains[162].

L'idée est ici que l'apparente modestie ontologique d'un être ou d'un système d'êtres peut être contrebalancée par sa capacité à engendrer des réalités, des états de fait, qui peuvent être extrêmement importants pour l'habitabilité d'un écosystème, voire de la planète. Bennett cite Darwin, qui affirme que « Les vers ont joué un rôle plus important dans l'histoire du monde que la plupart des gens ne le supposent à première vue[163]. » Non seulement ils remplissent une fonction biologique ou agronomique, mais ils « font l'histoire », « en créant des terreaux végétaux, ce qui rend possible "des semis de toutes sortes", une terre hospitalière pour les humains, les artefacts culturels, les rituels, les plans et les accomplissements de l'histoire humaine[164]. » Il ne s'agit pas tant de dire que les vers de terre agissent intentionnellement en ce sens, mais de souligner le fait que

> La contribution des activités des vers à l'histoire et à la culture de l'humanité est le résultat imprévu de l'action des vers en conjonction et en concurrence avec d'autres agents (biologiques, bactériens, chimiques, humains). Darwin décrit les activités des vers comme l'une des nombreuses « petites agentivités » dont les

---

[161] Patrice Maniglier, *Le philosophe, la Terre et le virus : Bruno Latour expliqué par l'actualité*, Paris, Éditions Les Liens qui libèrent, 2021, p. 48.
[162] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 98. En parlant de l'agentivité des vers de terre, Bennett fait ici allusion aux études de Darwin sur la transformation des sols par les lombrics, qu'elle aborde dans son livre.
[163] Charles Darwin, *The Formation of Vegetable Mould, Through the Action of Worms : With Observations on Their Habits*, S.l., Legare Street Press, 2021, p. 305.
[164] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 95-96.

> « effets accumulés » s'avèrent très importants. [En ce sens], il serait tout à fait cohérent avec Darwin de dire que les vers participent à des agencements hétérogènes dans lesquels l'agentivité n'a pas de lieu unique, pas de tête pensante, mais est répartie dans un essaim de matérialités vibrantes, variées et bigarrées[165].

Partageant cette même idée, William Connolly avance qu'il devient de ce fait possible de

> considérer l'agentivité humaine comme un phénomène émergent, certains processus non humains possédant des attributs ayant des ressemblances avec l'agentivité humaine, et l'agentivité humaine étant comprise par référence à son émergence à partir de processus non humains de proto-agentivité[166].

S'il est impossible d'effacer les multiples différences constatées entre les agentivités et les êtres dans notre expérience du monde, une même dynamique processuelle de relation et de génération serait en réalité au principe des entités humaines et non-humaines : « malgré les différences considérables et réelles entre les individus existants, la dynamique fondamentale de leur apparition est la même, de sorte que tous existent sur un *continuum* ontologique ininterrompu[167]. » Une vision moniste et processuelle — que Bennett nomme le « monisme hétérogène de corps vibrants[168] » — n'empêcherait donc aucunement la reconnaissance des différences qui comptent — permettant même au contraire de resituer ces différences sur un même plan d'immanence et d'émergence.

[165] *Ibid.*, p. 96.
[166] W.E. Connolly, *A World of Becoming*, *op. cit.*, p. 23.
[167] M. Crowley, *Accidental Agents*, *op. cit.*, p. 31.
[168] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 121.

B. L'agentivité entre néomatérialisme et néovitalisme

Pour une philosophe de la « matérialité vitale » comme Jane Bennett, il ne s'agit pas seulement de réaffirmer les prérogatives du vivant face aux objets inertes, comme dans la théorie étendue de l'évolution. Il s'agit plutôt, au-delà des distinctions dualistes de l'animé et de l'inerte, de la vie et de la matière, du sujet et de l'objet, de réaffirmer la vitalité même de la matière, c'est-à-dire son activité intrinsèque, contre une conception de la matière passivement mise en mouvement de l'extérieur par des forces causales. Mais c'est la « vitalité » qui prend alors un autre sens, plus que biologique : « Par "vitalité", j'entends la capacité des choses — aliments, marchandises, tempêtes, métaux — non seulement à entraver ou à bloquer la volonté et les projets des humains, mais aussi à agir comme des quasi-agents ou des forces ayant des trajectoires, des propensions ou des tendances qui leur sont propres[169]. » La vitalité ne se confond dès lors plus avec le phénomène spécifique de la vie, c'est la manifestation générale de forces agissantes qui suivent leurs propres trajectoires, qu'elles soient vivantes ou non — la vie n'étant qu'une forme parmi d'autres de vitalité.

B.1. Extension maximale, définition minimale

Les néomatérialistes s'accordent pour dire que l'agentivité et la vitalité — identifiées l'une à l'autre — ne sont pas réservées aux êtres humains ou aux organismes ou associations d'organismes comme les vers de terre ou les forêts : les tempêtes, les déchets, les flux d'électrons parcourant le réseau électrique, les blackout sont eux aussi des « actants ». Ce sont autant de forces inorganiques capables elles aussi d'influencer, d'agir, de suivre leurs trajectoires, à même de permettre ou d'entraver, d'augmenter ou de diminuer l'action humaine, et de forcer les humains à réagir à leurs actions (consciemment ou non). « Les quarantaines imposées à la matière et à la vie nous encouragent à ignorer la vitalité de la matière et les pouvoirs vivants des formations matérielles, comme la façon dont les acides gras oméga-3 peuvent altérer l'humeur humaine ou la façon dont nos déchets ne sont pas "éliminés" dans les décharges, mais génèrent des flux chimiques vivants et des vents volatils de méthane au moment même où nous parlons[170]. » Dans la mesure où l'agentivité s'étend à l'inorganique, depuis un refus de poser une rupture ontologique nette entre les êtres vivants et non-vivants, sensibles et non sensibles, nous pouvons conclure que nous avons ici affaire à une conception *maximaliste* de l'agentivité. Dans cette perspective, les formes du vivant ne sont pas ontologiquement spéciales, car elles sont elles-mêmes issues d'une « générativité » immanente à la matière, et la matière manifeste déjà des comportements proches du vivant, comme les

[169] *Ibid.*, p. viii.
[170] *Ibid.*, p. vii.

tourbillons se formant momentanément dans l'eau d'une rivière ou la croissance de cristaux dans une solution chimique loin de l'équilibre thermodynamique. Retenons ce point, dans la mesure où c'est notamment cette version maximaliste de l'agentivité qui tend le plus à être ciblée par l'écologie marxiste. Il suffirait d'être une force quelconque avec une trajectoire propre pour manifester une agentivité — une force n'existant par définition qu'en relation avec une autre force à laquelle elle s'oppose ou avec laquelle elle se compose. La question de l'intentionnalité de l'action est donc mise entre parenthèses. Ce n'est pas qu'elle n'existe pas, c'est plutôt qu'elle ne constitue pas l'essence même de l'agentivité, mais seulement un cas particulier, qui aurait été tellement mis en avant pour justifier l'exceptionnalité de l'humain qu'il serait aujourd'hui contestable d'en faire le centre de notre attention théorique.

À l'inverse, il faut voir combien cette conception extensive et maximaliste de l'agentivité possède également un aspect *minimaliste*. Minimalisme qui n'est pas sans rappeler la définition somme toute très sobre et très simple qu'en donne Latour dans *Changer de société, refaire de la sociologie* (définition qui, rappelons-le, est assez étrangère à l'écologie dans ses premières formulations). C'est en effet dans cet ouvrage que Latour synthétise sa théorie de l'acteur-réseau[171], avec cette définition pragmatiste et très épurée de l'agentivité :

> toute chose qui vient modifier une situation donnée en y introduisant une différence devient un acteur (…). Par conséquent, la question qu'il convient de poser au sujet de tout agent est tout simplement la suivante : introduit-il ou non une différence dans le déroulement de l'action d'un autre agent[172] ?

Si la réponse est oui, alors nous avons affaire à un agent (ou, de manière plus neutre, à un « actant », suivant le néologisme forgé par Greimas pour les études littéraires, repris et étendu par Latour). La question de savoir qui est un actant ou non pour les latourien·nes est bien en cela une question strictement empirique ; plus précisément, il n'y a ici nulle réponse possible *a priori* et générale à la question de savoir ce qu'est l'agentivité et qui agit — que ce soit un animal, un ordinateur, une entreprise (mais aussi ce qui fait agir un animal, un ordinateur et une entreprise). Seule l'enquête peut nous renseigner sur ce point — et il faut (apprendre à) s'en tenir là. Précisons qu'il ne s'agit pas du tout pour Latour de faire admettre que les « participants » non-humains *causent* le comportement des humains de manière *déterminée* — au risque de retomber dans une version mécaniste dépassée — mais plutôt de faire apparaître tout un nuancier d'actions, où l'acteur humain n'est plus la mesure de toute action : « Outre le fait de "déterminer" et de servir

[171] Les tenants de la théorie de l'acteur-réseau (Bruno Latour, Michel Callon par exemple) entendent dépasser simultanément le *naturalisme* (la nature comme domaine neutre et extérieur au domaine de la société) et le *constructionnisme* (la nature comme construction mentale et sociale sans réalité indépendante extérieure, n'étant que la projection de nos catégories humaines et historiques).
[172] Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2007, p. 103.

d'"arrière-fond de l'action humaine" les choses peuvent autoriser, rendre possible, encourager, mettre à portée, permettre, suggérer, influencer, faire obstacle, interdire et ainsi de suite[173]. »

L'agentivité est ainsi étendue, pluralisée, dans ses formes et dans son intensité, et découplée d'une association étroite avec le sujet, l'intentionnalité humaine et le libre arbitre comme seul type d'agentivités véritables. La liste de ce qui peut agir est ainsi indéfiniment ouverte, impossible à circonscrire *a priori*. Comme le dit le sociologue Edwin Sayes, dans un texte fort utile de synthèse de la théorie de l'acteur-réseau, « L'absence d'une division définitive entre l'agentivité humaine et non humaine constitue une tentative explicite d'introduire une incertitude radicale *quant à la nature de l'action*[174]. » Cette incertitude radicale concerne à la fois la nature de l'action, et ce qui est capable d'agentivité, sans jamais, encore une fois, se réduire à la thèse d'une causalité unilatérale des objets sur les humains (idée qui ne serait que le miroir inversé de celle de sujet humain libre et tout puissant).

Latour précise d'ailleurs que la notion quelque peu étrange de « non-humain », qu'il introduit dès 1991 dans *Nous n'avons jamais été modernes*, ne désigne aucun « domaine de réalité » spécifique (qui viendrait remplacer la notion moderne de nature), ni des entités invisibles surnaturelles influençant secrètement le cours d'action des humains. Cette expression est en réalité pour lui tout à fait neutre, c'est-à-dire « privée de sens », dénuée de sens positif, fixe et déterminé une fois pour toutes. De fait, à l'origine, la notion de non-humain se « contente de remplacer une autre différence conceptuelle », la dichotomie indépassable du sujet (actif) et de l'objet (passif), dont Latour cherche à se débarrasser pour rendre justice à l'agentivité (potentielle, constatée) des choses mêmes dans la sociologie[175]. On voit donc ici que l'intention première de Latour, dans les années 1990, n'est pas d'abord écologique, mais empirique et sociologique, parlant même en ce sens de « sociologie "orientée-objet"[176] » :

> Aucune science du social ne saurait exister si l'on ne commence pas par examiner avec sérieux la question des entités participant à l'action, même si cela doit nous amener à admettre des éléments que nous appellerons faute de mieux des non-humains. [...] Le projet de la sociologie de l'acteur-réseau consiste simplement à augmenter la liste des participants, à en modifier la morphologie et la physionomie [...][177].

---

[173] *Ibid.*, p. 103-104.
[174] Edwin Sayes, « Actor–Network Theory and methodology : Just what does it mean to say that nonhumans have agency ? », *Social Studies of Science*, 2003, vol. 1, n° 44.
[175] B. Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, *op. cit.*, p. 104.
[176] *Ibid.*, p. 106.
[177] *Ibid.*, p. 104.

On remarquera que cette intention méthodologique première, consistant à « augmenter la liste des participants », a largement été oubliée aujourd'hui. Le terme de « non-humain » a envahi les pensées et discours de l'écologie et s'est imposé comme un terme clé substantiel dans les débats contemporains, finalement souvent confondu avec le terme de « vivant » — jusqu'à ce que Richard Grusin choisisse *in fine* le nom de « tournant non-humain » pour nommer la séquence intellectuelle et sociale dans laquelle nous nous trouvons, selon lui[178]. Bref, si l'on suit l'interprétation proposée par Edwin Sayes, la méthodologie sociologique désanthropocentrée de Latour nous demanderait moins d'« abandonner toutes les distinctions entre humains et non-humains » que « de ne pas préjuger de ce que sont ces distinctions avant le début de l'analyse[179]. » Ainsi, l'indistinction humain/non-humain et nature/société chère au tournant non-humain relèverait moins d'une nouvelle vérité métaphysique absolue que d'un éthos de l'enquête. Ce point est à retenir, car il est d'une haute importance pour la discussion avec l'écomarxisme, qui accuse justement les partisan·es du TNH de nous avoir plongés dans une nuit où toutes les vaches sont grises.

Ce souci méthodologique de l'enquête porté par la théorie de l'acteur-réseau, notamment dans *Changer de société, refaire de la sociologie*, exprime en cela un refus du « social » conçu comme une substance à part entière, comme une transcendance, une réalité humaine libre et auto-engendrée ; et un refus de renvoyer au « social » comme s'il s'agissait d'une force mystérieuse agissant derrière chaque situation, expliquant le comportement des individus (la classe, l'institution, la norme sociale, etc.). C'est aussi finalement, chez Latour (ce qui n'est pas nécessairement le cas pour tous les nouveaux matérialismes), un refus de la théorie critique, du marxisme et de tout ce qui ferait intervenir une catégorie ou un acteur social de manière *a priori,* sans en décrire dans le détail son mode d'existence. C'est donc un rejet de toutes les catégories globales ou macrosociales — comme celle de la « société » ainsi que des catégories marxistes de « capitalisme » ou de « capital » — en faveur d'un empirisme radical. Le concept de « social », dans cette théorie de l'acteur-réseau, renvoie alors aux « associations » d'humains et de non-humains, plus ou moins stabilisées, toujours en train de se faire et d'être construites — dans un geste de « symétrisation » de l'humain et du non-humain, qui entend échapper à la division métaphysique et *a priori* entre être humain intentionnel et monde de la causalité naturelle. « La sociologie de l'acteur-réseau ne consiste pas — je répète : ne consiste pas — à établir quelque absurde "symétrie entre les humains et les non-humains". Être symétrique, pour nous, signifie simplement *ne pas* imposer *a priori* une fausse *asymétrie*

[178] C'est pourquoi il peut être préférable d'utiliser l'expression « autre qu'humain », si l'on veut insister sur l'altérité et ne plus prendre l'humain comme point de référence positif pour nommer les autres êtres de manière négative – « l'autre » n'étant pas une catégorie négative, mais l'affirmation d'une différence irréductible.

[179] E. Sayes, « Actor–Network Theory and methodology : Just what does it mean to say that nonhumans have agency ? », art cit, p. 142-143. Sayes va même jusqu'à soutenir que « le terme d'*agency* dans [la théorie de l'acteur-réseau] est pratiquement dénué de sens. » (*ibid.*, p. 144).

entre l'action humaine intentionnelle et un monde matériel fait de relations causales[180]. » C'est pourquoi Latour propose de parler non plus de constructivisme social, mais de « constructivisme réaliste », c'est-à-dire d'un réalisme des associations, où humains et non-humains co-construisent le monde commun.

B.2. La désanimation du monde

Latour aura peu à peu recentré son propos sociologique initial sur la question écologique, à partir des *Politiques de la nature* (publié en 1993), pour aboutir à une pleine prise en compte de l'événement géo-ontologique de l'Anthropocène, avec son ouvrage *Face à Gaïa* (publié 2015), ouvrage dans lequel il insère sa théorie de l'agentivité distribuée dans un cadre écologique. L'Anthropocène marquerait une véritable rupture avec l'ontologie moderne dualiste, en signifiant la disparition définitive d'un « environnement » naturel ne faisant qu'entourer l'humain, passif et indifférent à ses actions.

> Dès qu'on se rapproche des êtres non-humains, on ne rencontre pas chez eux l'inertie qui nous permettrait par contraste de nous prendre pour des agents, mais, au contraire, des puissances d'agir qui ne sont plus sans lien avec ce que nous sommes et ce que nous faisons. Inversement, de son côté (mais il n'y a plus de « côté » !), la Terre n'est plus « objective » en ce sens qu'elle ne peut plus être mise à distance, considérée depuis Sirius et comme vidée de tous ses humains. L'action humaine est partout visible dans la construction de la connaissance aussi bien que dans la génération des phénomènes que ces sciences sont appelées à attester. Impossible désormais de jouer à opposer dialectiquement les sujets et les objets[181].

C'est alors ce que Latour appelle la « désamination », la croyance moderne, mais « naïve » en un monde matériel inerte et extérieur, qui apparaît comme le phénomène bizarre, folklorique, qui doit être expliqué d'un point de vue anthropologique — l'ontologie animiste prenant alors toujours plus d'importance, comme en témoigne d'ailleurs la popularité des travaux d'anthropologues, comme ceux de Tim Ingold, de Nastassja Martin, de Eduardo Viveiros de Castro ou de Eduardo Kohn. Mais comment, selon Latour, en est-on venu à rendre muette cette Terre « animée de mille formes d'agents[182] » ? En réalité,

[180] B. Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, *op. cit.*, p. 109.
[181] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 84-85.
[182] *Ibid.*, p. 68.

> l'idée d'une [opposition] Nature/Culture comme celle d'une distinction humain/non-humain n'a rien d'une grande conception philosophique, d'une profonde ontologie, c'est un effet stylistique secondaire, postérieur, dérivé, par lequel on prétend simplifier la répartition des acteurs en désignant, ensuite, les uns comme animés et les autres comme inanimés. Cette seconde opération ne réussit qu'à désanimer certains protagonistes appelés « matériels » en les privant de leur activité et à suranimer certains autres appelés « humains » en leur confiant d'admirables capacités d'action — la liberté, la conscience, la réflexivité, le sens moral et ainsi de suite[183].

Il n'y aurait donc pas des objets inanimés d'un côté, et des sujets suranimés de l'autre, mais une opération dérivée, seconde, de désanimation d'un monde primitivement et indivisiblement animé : la désanimation s'expliquant alors comme un effet du langage — d'un certain langage, moderne, scientifique — sur le monde. Libéré de ce langage désanimant, c'est alors « comme si, sous la nature, le monde réapparaissait[184]. » Du statut de choses passives et muettes, les non-humains (re)deviennent des puissances actives, c'est-à-dire surprenantes, dérangeantes, subversives, inquiétantes parfois, comme le disait déjà plus haut Amitav Ghosh. Des *forces* capables d'engendrer, mais aussi de détruire les milieux de vie que nous habitons — comme le fleuve Mississippi, dont le *Corps of Engineers* essaie bon an mal an de maîtriser le cours indiscipliné, grâce à un barrage-digue, pour qu'il ne s'engouffre pas dans un autre fleuve plus petit, situé plusieurs mètres en dessous lui, l'Atchafalaya : « une force de la nature est évidemment tout le contraire d'un acteur inerte ; tous les romanciers, tous les poètes le savent aussi bien que les hydrauliciens et les géomorphologues. S'il y a une chose que le Mississippi possède, c'est bien une *agency*, et si puissante qu'elle s'impose à toutes les bureaucraties[185] », dit Latour.

> Comme la tragédie de Katrina l'a rappelé, c'est tout le bassin méridional du Mississippi, entièrement artificialisé, qui tente de se protéger derrière la fragile ligne de front de ces digues. Les puissances d'agir auxquelles nous avons ici affaire sont si mélangées que le Corps [des ingénieurs] porte une responsabilité technique et juridique dont le poids est à la mesure de la puissance du Mississippi comme du niveau de l'Atchafalaya qui continue obstinément de creuser par-dessus, toute l'affaire se concentrant sur le petit ouvrage d'art qu'une simple crue un peu plus forte pourrait emporter. Conséquence de ces échanges de capacités ? Une situation de négociation, presque de contrat entre des êtres anthropomorphes — le Corps — et d'autres, qu'il faudrait appeler *hydro*-morphes[186].

[183] *Ibid.*, p. 92.
[184] *Ibid.*, p. 85.
[185] *Ibid.*, p. 72.
[186] *Ibid.*

Latour ici nous demande de dissocier la question des puissances d'agir de celle de l'intentionnalité. Il importe pour le moment de comprendre que les êtres non-humains, dans cette perspective, ne sont pas agis de l'extérieur, simples effets de causes où toute l'agentivité serait concentrée. Car cette vision est, comme le propose Latour, un produit du « langage causal » et de la mise en forme historiquement située de l'expérience par les sciences modernes.

> Je vous demande, dit Latour, de suspendre la grille de lecture habituelle par laquelle on a tendance à opposer les acteurs humains aux acteurs non humains, disons les sujets et les objets, en vous rendant attentifs à ce qui compose leur répertoire commun. Nous comprendrons alors que dire d'un acteur qu'il est inerte — au sens de n'avoir aucune puissance d'agir — ou qu'il est animé — au sens de « doté d'une âme » — est une opération *seconde* et *dérivée*[187].

En réalité, les agents non-humains se *comportent*. Dès lors, seul un patient travail d'enquête descriptive peut en rendre compte, mettant à plat tous les types d'êtres en présence, listant toutes les puissances d'agir à l'œuvre sans préjuger de (ce) qui agit et n'agit pas. Ici, le geste théorique singulier de Latour ne consiste pas tant à vouloir sortir de la métaphysique (en abandonnant le dualisme nature-société) qu'à construire une métaphysique expérimentale et ouverte, dans une veine pragmatiste, centrée sur les effets des relations entre des agents hétérogènes. Métaphysique dont les éléments fondateurs sont des actions en train de se faire, partant de ce dont les entités sont capables, que l'on ne peut que constater *in media res* ou *a posteriori*. Enquêter sur les comportements, cela veut dire qu'il faut partir des performances — ce qu'une entité fait —, plutôt que des compétences — ce qu'elle est, son essence abstraite, donnée *a priori* dans une métaphysique dualiste ou anthropocentrée, ou bien légitimement attribuée après enquête.

B.3. Blackout

Le matérialisme vital de Bennett s'illustre lui aussi tant au sujet des êtres vivants que des choses inorganiques — il transcende cette division même. Les déchets, les minéraux, les oméga-3, les vers de terre ou les réseaux électriques sont autant d'actants situés sur le même plan, réinterprétés dans la perspective d'une agentivité dès lors distribuée, disséminée un réseau d'actants. Prenons un exemple central dans le livre de Bennett : le grand *blackout* de 2003 aux États-Unis et au Canada, qui vit 50 millions de personnes privées d'électricité pendant environ 24 heures, coupant plus d'une centaine

[187] *Ibid.*, p. 68.

de centrales électriques, dont vingt-deux réacteurs nucléaires. Le but est d'« offrir une analyse du réseau électrique comme un agencement agentif[188]. »

> Pour le matérialiste vital, le réseau électrique est mieux compris comme un mélange volatile de charbon, de sueur, de champs électromagnétiques, de programmes informatiques, de flux d'électrons, de recherche de profit, de chaleur, de styles de vie, de combustible nucléaire, de plastique, de fantasmes de maîtrise, de bruits parasites, de législation, d'eau, de théorie économique, de fils électriques et de bois — pour ne citer que quelques-uns des actants. Il y a toujours des frictions entre les parties, mais, pendant plusieurs jours en août 2003 aux États-Unis et au Canada, la dissonance était si grande que la coopération est devenue impossible. La panne d'électricité en Amérique du Nord a été le point final d'une cascade d'effondrements de tension électrique, de retraits du réseau par autoprotection, de décisions et d'omissions humaines[189].

Des événements séparés, dont le retrait simultané de plusieurs générateurs, auraient provoqué un changement de sens de circulation du flux d'électrons, entraînant une surcharge du réseau résultant en une cascade de déconnexions brutales. Au lieu d'une seule origine, l'événement du blackout de 2003 doit être distribué entre l'électricité et son comportement, les centrales américaines et leur état, les lignes de transmission, un feu dans l'Ohio, le peu d'entretien du réseau par les fournisseurs d'électricité, les consommateurs, ou encore la *Federal Energy Regulatory Commision* et sa dérégulation/privatisation du réseau à partir de 1992. Dans cet exemple, il est impossible selon Bennett de purifier l'analyse empirique du *blackout* de ces éléments non-humains et de s'en tenir à une analyse fondée sur une causalité efficiente et linéaire : si des décisions humaines, la recherche du profit, la dérégulation néolibérale, le mauvais entretien du réseau et un secteur de production d'électricité en sous-effectif entrent en considération, c'est bien une agentivité « conçue dorénavant comme quelque chose de distribué le long d'un *continuum*[190] » qu'il faut arriver à dépeindre et analyser. Notamment, le comportement spontané de l'électricité, le fait que le flux d'électrons soit toujours en mouvement et puissent se comporter de manière imprévue, co-agit avec les choix humains et il est dès lors nécessaire de les approcher dans un même cadre. Bennett en tire la conclusion qu'il est très difficile, voire impossible d'assigner une responsabilité humaine exclusive à l'origine de cet événement. Parce qu'il n'y a pas tant

[188] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 21.
[189] *Ibid.*, p. 25.
[190] *Ibid.*, p. 28.

> un acteur (un agent) derrière l'acte (la coupure de courant) qu'un acte et un effet en provenance d'un agencement humain et non-humain. Cette fédération d'acteurs est une entité que le concept de responsabilité morale n'épouse que vaguement et à laquelle la responsabilité ne s'applique pas tout à fait[191].

Le concept d'agencement constitue une alternative à une vision centrée sur un Sujet originaire doué de volonté, d'intentionnalité ou de libre arbitre, et donc moralement et individuellement responsable. Bennett choisit donc de situer la responsabilité dans l'agencement humain/non-humain lui-même, car « En soulignant la nature collective de l'action et les interconnexions entre les personnes et les choses, une théorie de la matière vibrante présente les individus comme simplement incapables d'assumer la pleine responsabilité de leurs effets[192]. » La géographe spécialiste en droit environnemental Melinda Benson suit peu ou prou la même ligne de réflexion lorsqu'elle s'interroge sur les conséquences de l'ontologie néomatérialiste sur notre conception du droit :

> Alors que le droit consiste à assigner des devoirs et des responsabilités, la nature relationnelle, complexe et dynamique du monde matériel rend cette tâche difficile, voire impossible. Le droit repose sur l'idée que la causalité peut être localisée et attribuée à des individus, des entités, etc. Or, la causalité est souvent difficile à localiser dans l'ancien matérialisme, sans parler du nouveau matérialisme, où la causalité est largement répartie entre une variété d'acteurs et d'interactions entre eux. Au sens le plus strict, il est même difficile de tracer une frontière indélébile autour de quelque chose et de l'appeler « un acteur ». Il n'y a pas d'acteur en dehors de la relation[193].

B.4. S'il y a agentivité, c'est qu'il y a agencement

Les partisan·es du tournant non-humain s'accordent sur l'extension indéfinie des êtres ou des processus qui peuvent prétendre à l'agentivité. Mais quelle est la consistance ontologique de ce qui agit ? Un sujet ? Un collectif ? Une volonté ? Une forme plus

---

[191] *Ibid.*

[192] Voici la citation complète : « une notion distributive et composite de l'agentivité doit-elle par conséquent abandonner la tentative de tenir les individus responsables de leurs actions ou de rendre les fonctionnaires responsables devant le public ? Les directeurs de la société *First Energy* n'étaient que trop désireux d'arriver à cette conclusion dans le rapport du groupe de travail : personne n'est vraiment à blâmer. Bien qu'il soit peu probable que les négociants en énergie partagent mon matérialisme vital, j'ai moi aussi du mal à leur attribuer la version la plus forte ou la plus punitive de la responsabilité morale. L'autonomie et la responsabilité forte me semblent fausses d'un point de vue empirique, et leur invocation semble donc teintée d'injustice. En soulignant la nature collective de l'action et les interconnexions entre les personnes et les choses, une théorie de la matière vibrante présente les individus comme simplement incapables d'assumer la *pleine* responsabilité de leurs effets. », *Ibid.*, p. 37.

[193] Benson, Melinda H., « New Materialism : An Ontology for the Anthropocene », art cit, p. 261.

diffuse et décentrée ? On a déjà commencé à le voir, pour Latour comme pour Bennett, ce qui agit, ce sont toujours des alliances, des agencements, c'est-à-dire des associations hybrides, composites, contingentes, processuelles, fluctuantes, plus ou moins durables, d'humains et de non-humains hétérogènes et hétéroclites. Ces associations ont une consistance réelle, et non seulement idéelle, imaginaire, projective. En somme, ce ne sont pas des choses individuelles ou strictement individuées qui sont douées ou dotées d'agentivité : « Alors que le plus petit ou le plus simple des corps ou des éléments peut effectivement exprimer un élan vital, un *conatus* ou un *clinamen*, un actant n'agit jamais vraiment seul. Son efficacité ou son action dépend toujours de la collaboration, de la coopération ou de l'interférence interactive de nombreux corps et forces[194]. » Cette (ré)inscription de toute agentivité dans un système agissant se comprend là encore comme une destitution de l'Acteur humain, avec un A majuscule, que les sciences sociales devraient apprendre à abandonner. L'agentivité n'est, dans cette conception, pas le produit d'un esprit ou d'une volonté : « L'action n'est pas transparente, rien ne se fait sous le plein contrôle de la conscience. (…) L'action croise, noue, fusionne des sources inattendues qu'il faut apprendre à lentement démêler[195] », affirme Latour. L'entremêlement est premier. Toute action est une alliance, et toute alliance est elle-même composée de sous-alliances, et ainsi de suite. Il n'y a ainsi pas d'acteur ou d'actant absolument originaire, qui tirerait de lui-même, comme de son propre fond, son action purement individuelle, comme le résume Patrice Maniglier :

> D'une manière générale, toute action inclut d'autres actions, tout actant est déjà une alliance d'actants (…) : tout faire est un *faire faire*. Dès lors, il n'est jamais facile, il est même probablement impossible de dire qui est l'agent et qui est le patient, qui a commencé et qui ne fait que continuer. On voit que parler d'agentivité pour tous les êtres, ça n'est pas confier à chaque être (humain ou non humain, vivant ou non vivant) la capacité d'initiative originaire (*ex nihilo*) que notre tradition (vraisemblablement sous l'effet de son héritage monothéiste) attribue à un sujet. C'est réviser la catégorie de sujet elle-même, en renonçant à l'idée qu'il puisse y avoir un actant absolument originaire, dont l'action surgirait du néant et donc serait à elle-même son propre principe alors que les autres n'en seraient que les effets (les créatures). Il y a un *brouillage* des causes et des effets qui est inextricable[196].

[194] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 21.
[195] B. Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, *op. cit.*, p. 64.
[196] P. Maniglier, *Le philosophe, la Terre et le virus*, *op. cit.*, p. 54-55.

Si la question de l'agentivité a été remise en avant pour contester les effets oppressifs d'une focalisation sur les seules « structures »[197] (sans sujets, sans capacité d'action autonome, limitant ainsi le champ des possibles), il ne s'agit pas de défendre en retour une conception atomiste ou toute-puissante de l'agentivité, fondée sur un libre arbitre transcendant : « L'agentivité n'est pas l'indépendance », nous dit Vinciane Despret, car « la question n'est pas de rechercher des existences indépendantes, mais de s'interroger sur les multiples façons dont une créature donnée dépend d'autres êtres. Pour être un agent, il faut dépendre de nombreux autres êtres ; pour être autonome, il faut être pluri-hétéro-nome[198]. » Dès lors que l'agentivité est redéfinie dans les termes des agencements, celle-ci apparaît comme une capacité bien plus commune de notre monde :

> *L'agentivité [...] apparaît clairement comme la capacité non seulement de faire faire des choses aux autres*, *mais aussi de les inciter, de les inspirer* ou de leur demander de faire des choses. [...] Les fleurs acquièrent leur agentivité en devenant capables d'émouvoir [*be moved*] leurs compagnons pollinisateurs, et c'est ainsi que ces derniers peuvent eux-mêmes devenir des agents, en devenant capables d'attirer les fleurs et, à leur tour, d'être émus [*be moved*] par elles. [...] Les agentivités jaillissent dans un flux de forces, dans des *agencements* qui créent davantage d'agentivités : celui qui fait agir les autres, celui qui fait bouger les autres, celui qui inspire les autres à être inspirés, et celui qui est donc induit, mobilisé, et, en outre, mis en mouvement, *activé*[199].

Une conception « distribuée » de l'agentivité est une conception où la capacité d'action est toujours *composite* (combinant plusieurs actants), disséminée dans un réseau de relations : ce n'est pas une abeille ou une fleur qui agit, mais une fleur-abeille ; aucune, séparément, n'a le pouvoir de pollinisation. Autrement dit, l'agentivité est ce que l'on appelle une propriété émergente, comme le propose Bennett : « Les effets générés par un agencement sont [...] des propriétés émergentes, émergentes en ce sens que leur capacité à faire advenir quelque chose (un matérialisme nouvellement infléchi, une panne d'électricité, un ouragan, une guerre contre le terrorisme) est distincte de la somme de la force vitale de chaque matérialité considérée isolément[200]. » Pour le nouveau matérialisme, l'action d'un corps quelconque, sa capacité d'affecter et d'être affecté par son milieu n'est jamais située en un point fixe du réseau : « l'efficacité ou l'effectivité auxquelles

---

[197] Comme l'explique Andrew Kipnis, « La théorie pratique a conduit à une conception de l'agentivité comme une capacité abstraite détenue par des individus particuliers et opposée aux "structures" sociales qui restreignent ces individus. (...) Mais une telle conception de l'agentivité ne peut expliquer comment les gens deviennent des agents d'un type particulier. Elle ignore la nécessité de l'agentivité qui découle des enchevêtrements.», dans Andrew B. Kipnis, « Agency Between Humanism and Posthumanism : Latour and His Opponents », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, septembre 2015, vol. 5, nº 2. [en ligne : https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.14318/hau5.2.004]

[198] Vinciane Despret, « From Secret Agents to Interagency », *History and Theory*, 2013, vol. 52, nº 4, p. 44.

[199] *Ibid.*, p. 40-41.

[200] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 23.

[le terme d'agentivité] se réfère traditionnellement sont redistribuées dans un champ ontologiquement hétérogène, plutôt qu'elles ne sont une capacité localisée dans un corps humain ou dans un collectif produit (uniquement) par des efforts humains[201]. » Le concept d'agencement s'écarte de fait d'une conception organiciste de la réalité, dans laquelle, selon Bennett, « chaque membre est docilement au service du tout[202] ». À l'inverse, « Les éléments de l'assemblage travaille ensemble, bien que leur coordination ne s'élève pas au niveau de celle d'un organisme[203]. » Il n'y a donc aucun centre de commandement dans un agencement, qui serait détenteur de toute l'agentivité, lui permettant de gouverner le reste des choses : « aucune matérialité ou aucun type de matérialité ne sont suffisamment puissants pour déterminer de manière cohérente la trajectoire ou l'impact du groupe[204]. » Le concept d'agencement permet ainsi de désigner une réalité collective en devenir qui ne possède pas la cohérence et la coordination internes que l'on attribue traditionnellement à l'organisme, dans la mesure où des participant·es peuvent entrer et sortir, changer de fonction ou de relation, tout en manifestant une capacité de fonctionner collectivement temporairement en dépit des perturbations internes et externes.

[201] *Ibid.*
[202] *Ibid.*
[203] *Ibid.*, p. 24.
[204] *Ibid.*, p. 23.

1.3. Habiter et Fabriquer des mondes

Il va maintenant s'agir d'approcher d'un peu plus près la question écologique à partir de cette conception étendue et distribuée de l'agentivité. Ceci va nous permettre de faire émerger d'importantes différences d'approches dans le tournant non-humain. Le philosophe et biologiste Andreas Weber, qui incarne avec d'autres une approche « biocentrée », propose d'inscrire les réflexions collectives sur le non-humain dans un nouveau paradigme civilisationnel : celui de l'*Enlivenment*, soit « le dépassement et la poursuite de l'*Enlightenment* (les Lumières du XVIIIe siècle) par un nouvel âge des Lumières vives[205] » (ou « Lumières du vivant »). Le « vivant » d'aujourd'hui n'est plus celui des cartésiens et des béhavioristes, machine définit par un « arc-réflex », ne laissant place à aucune subjectivité, mais un sujet tout à la fois désirant, animé, relié, collectif et autonome. Si ce nouveau paradigme du vivant est en continuité avec le nouveau matérialisme, par sa manière d'étendre l'agentivité au-delà du paradigme anthropocentrique des Lumières, des différences importantes sont à noter. Il n'y a pas seulement une différence d'accentuation, mais une différence plus profonde : c'est la thèse d'une spécificité écologique, voire ontologique, du vivant, par rapport à la matière non vivante ou infravivante, prenant quelques distances avec le « vitalisme de la matière » de Jane Bennett. L'enjeu n'est pas de comprendre en quoi et comment « tout agit », ou en quoi et comment « tout, en un sens, est vivant », mais de comprendre que ce que l'on appelle les écosystèmes se composent d'entités vitalement engagées dans les situations qu'elles rencontrent, depuis leurs propres points de vue. L'accent est alors mis sur les mondes vécus des vivants, les interdépendances multiespèces et les communautés hybrides qu'elles composent. Dans cette perspective, le vivant n'est pas qu'un domaine de connaissance scientifique, mais un ensemble de communautés existentielles, tissé de rencontres ouvertes entre des sujets interpréteurs de signes, pour qui les écosystèmes font sens de diverses manières.

Dans un premier temps, on s'intéressera à la manière dont les approches de Tsing et Haraway viennent remettre au travail la question de la nature humaine, en interrogeant le rôle que jouent les autres espèces dans cette histoire (A.1). Ensuite, nous aborderons le projet d'une anthropologie au-delà de l'humain menée par Eduardo Kohn ; sa tentative de poser la question de la signification au-delà du langage humain en fait une approche clé pour identifier une singularité du vivant dans l'univers non-humain (A.2.). Une reconceptualisation de la politique en « géopolitique » des vivants, comme le propose le travail de Morizot, offrirait en ce sens un cadre communicationnel trans-spécifique permettant de recomposer nos relations à la communauté biotique en intégrant leurs propres points

[205] Andreas Weber, *Invitation au vivant : repenser les Lumières à l'âge de l'anthropocène*, Paris, Éditions du Seuil, 2021, p. 7.

de vue (A.3. et A.4.). Les vivants ne seraient alors plus conçus comme des occupants des écosystèmes, mais de véritables cohabitants qui *fabriquent* avec nous des mondes, et des histoires contingentes, par leurs compétences et leurs activités, plutôt qu'ils ne s'adaptent de manière passive à un environnement tout fait (A.5). Enfin, la repise de l'hypothèse Gaïa par Latour permettra d'aborder un autre sens de l'agentivité du vivant, non plus seulement comprise comme une agentivité sémiotique et locale, mais comme une agentivité planétaire et collective — celle de « la vie » (B).

A. Les mondes vivants, entre communautés hybrides, bio-sémiotique et géopolitique

« Tous les êtres vivants émergent et mènent leurs vies au sein de communautés multispécifiques[206] » : tel est le constat fondateur des études multiespèces (*multispecies studies*), qui font entrer les animaux, les plantes, les micro-organismes et les milieux que nous partageons avec eux dans l'étude des sociétés humaines. Ceux-ci ne sont plus abordés sous le seul angle de leur utilité en tant qu'objets, ressources ou outils pour mettre en valeur les constructions humaines, comme dans la majorité des travaux antérieurs en sciences sociales, mais en tant qu'acteurs à part entière de nos sociétés, comme compagnons, partenaires ou collaborateurs. En s'immergeant dans la vie et les trajectoires des autres espèces et dans les communautés (durables ou précaires) que nous formons avec elles, ce champ de recherche entend montrer que les humains ont vivent toujours en compagnie d'autres espèces, et que la « société », comprise au sens du rassemblement des humains dans un espace qui leur est propre et exclusif, n'a jamais existé[207]. Si la théorie néovitaliste s'ouvre à un nombre quasi infini d'agentivités, en explorant toutes les puissances de la matière au-delà du partage vie/non-vivant, et si l'anthropologie ontologique se fascine pour l'altérité et la différence radicale d'autres manières humaines de faire monde, le champ des études multiespèces porte pour sa part son attention sur les formes de réciprocité, les zones de contact et les différentes communautés de vie, de sens et d'histoires singulières que partagent les *vivants* humains et autres qu'humains[208]. Au croisement des sciences sociales, des sciences du vivant, de l'histoire et de la philosophie, les études multiespèces débordent les frontières de l'espèce pour retravailler de manière non anthropocentrée les questions du travail (comme dans les enquêtes de Jocelyne Porcher sur le « travail » effectué par les animaux d'élevage[209]), du comportement animal (comme dans les enquêtes de Vinciane Despret qui suit sur le terrain les éthologues[210]), ou celle du deuil (comme dans les récits de terrain du philosophe Thom Van Dooren sur les extinctions d'espèces à l'ère de l'Anthropocène[211]). Place est ainsi faite à une échelle plus locale et intime que celle de l'Anthropocène, échelle globale

---

[206] Thom Van Dooren, Eben Kirksey et Ursula Münster, « Multispecies Studies : Cultivating Arts of Attentiveness », *Environmental Humanities*, mai 2016, vol. 8, n° 1. [en ligne : https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/8/1/1/61679/Multispecies-StudiesCultivating-Arts-of]

[207] Charles Stépanoff, *Attachements : enquête sur nos liens au-delà de l'humain*, Paris, La Découverte, 2024.

[208] Anna Lowenhaupt Tsing, « A Multispecies Ontological Turn ? » dans Keiichi Omura et al. (eds.), *The World Multiple : The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*, Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge, 2019., Routledge, 2018.

[209] Jocelyne Porcher, *Vivre avec les animaux : une utopie pour le XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

[210] Vinciane Despret, *Naissance d'une théorie éthologique : la danse du cratérope écaillé*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1996.

[211] Thom Van Dooren, *En plein vol : vivre et mourir au seuil de l'extinction*, Marseille, Wildproject, 2021.

et systémique qui nous ferait perdre le grain et les détails des agencements. Ces agencements sont toujours localisés dans des territoires, des paysages, et ce que Tsing appelle les « patchs » de l'Anthropocène — soit la mosaïque des lieux où se matérialisent concrètement les vies, mais aussi les perturbations environnementales et les proliférations de nouvelles natures qui en résultent (mélanges d'infrastructures humaines et de nouvelles trajectoires férales non maîtrisées[212]). Les études multiespèces permettent ainsi de dépasser une conception essentiellement mécaniste et thermodynamique de l'écologie — centrée sur les échanges et les circuits d'énergie — pour s'ouvrir aux histoires singulières, aux rencontres, et aux éléments de significations, potentiellement omniprésents dans le monde vivant. « La relationnalité multiespèces, accordée aux registres temporel et sémiotique, rend [ainsi] évident un monde vivant dans lequel l'être est toujours en devenir, et le devenir est toujours un devenir-avec[213]. »

Comme le souligne Donna J. Haraway, précurseure de cette compréhension multiespèce du monde : « Aucune espèce — même pas la nôtre qui, arrogante, prétend produire de bons individus répondant au supposé script des modernes occidentaux — n'agit seule ; ce sont les agencements d'espèces organiques et d'acteurs abiotiques qui font l'histoire, celle de l'évolution comme les autres[214]. » « Chthulucène » est le nom qu'elle invente pour nommer autrement l'Anthropocène : non plus l'ère du règne de l'humain, mais l'invitation à continuer le tissage des existants sur une Terre déjà largement en ruine, sur laquelle il ne peut y avoir de survie individuelle ou seulement humaine[215] :

> Le travail et le jeu sympoïétique du Chthulucène consistent à renouveler les puissances biodiversifiées de Terra. Contrairement à l'Anthropocène et au Capitalocène, il est constitué par des pratiques et des histoires de devenir avec multispécifiques en cours, en des temps incertains et précaires, même si nous n'en sommes pas à la fin du monde et que le ciel ne nous est pas (encore) tombé sur la tête. Nous sommes en jeu les unes pour les autres. Dans les récits du Chthulucène, contrairement aux histoires dramatiques qui dominent les discours sur l'Anthropocène et le Capitalocène, les êtres humains ne sont pas des protagonistes parmi d'autres êtres se bornant à réagir. L'ordre est retricoté : les êtres humains sont avec et de la Terre ; quant à l'histoire principale, il faut les chercher du côté des puissances biotiques et abiotiques de cette même Terre. [...] Les rôles principaux ne sont pas réservés aux plus gros — au trop gros — que l'on retrouve

[212] Anna Lowenhaupt Tsing, Andrew S. Mathews et Nils Bubandt, « Patchy Anthropocene : Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology : An Introduction to Supplement 20 », *Current Anthropology*, 2019, vol. 60, n° S20.
[213] T. Van Dooren, E. Kirksey et U. Münster, « Multispecies Studies », art cit.
[214] Donna Haraway, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène : faire des parents », *Multitudes*, 2 février 2017, n° 65, n° 4. [en ligne : https://shs.cairn.info/revue-multitudes-2016-4-page-75?lang=fr]
[215] Pour une clarification de la notion quelque peu mystérieuse de Chthulucène, on peut lire Laura Aristizábal Arango, « Une exploration du Chthulucène avec Donna Haraway », *Terrestres*, 6 mars 2020.

> dans les histoires trop grandes du capitalisme et d'*Anthropos*, lesquels invitent à de curieuses paniques apocalyptiques et à des dénonciations sans engagement plus étranges encore. Il nous faut des pratiques attentives en matière de pensée, d'amour, de rage et de solitude[216].

A.1. Communautés multiespèces

Ce qu'Haraway appelle les « bestioles » (*critters*), c'est-à-dire les animaux, les virus, les archées, les bactéries, les plantes, les champignons, et tous les effets que leur existence a sur notre monde — non seulement font partie de notre histoire, mais font l'histoire avec nous, que nous le voulions ou non, et que nous en ayons conscience ou non. C'est ainsi l'idée d'une nature humaine, autonome, mais aussi constante et identique à travers les siècles et les cultures, qui se trouve ainsi profondément balayée. Cependant, Tsing vient compliquer cette volonté de désubstantialisation de l'humain : il ne s'agit peut-être pas d'abandonner comme telle l'idée de « nature humaine » — car cet abandon rejoue finalement la partition d'une humanité autoengendrée —, mais de l'infléchir par une approche multiespèces. De ce point de vue, la nature humaine n'est pas toujours déjà donnée, mais évolue au gré de la variation des réseaux de dépendance interespèces :

> L'exceptionnalisme humain nous aveugle. [...] L'une des nombreuses limites de cet héritage est qu'il nous a amenés à imaginer que l'espèce humaine (c'est-à-dire les pratiques qui font que notre espèce existe) s'auto-conserve de manière autonome — et que c'est une constante à travers la culture et l'histoire. L'idée de la nature humaine a été cédée aux conservateurs sociaux et aux sociobiologistes, qui utilisent les hypothèses d'autoconservation et d'autonomie de l'être humain pour soutenir les idéologies les plus autocratiques et militaristes. Et si nous imaginions plutôt une nature humaine qui se serait historiquement transformée en phase avec des réseaux variés de dépendances inter-espèces ? Car la nature humaine est une relation inter-espèces. Loin de remettre en cause la génétique, le fait de penser notre espèce au sein d'un cadre inter-espèce ouvre des possibilités pour des trajectoires de recherche tant biologiques que culturelles. Nous pourrions par exemple mieux comprendre les différents réseaux de domestication dans lesquels les êtres humains se sont enchevêtrés[217].

Le récit exceptionnaliste de la coupure anthropologique, qui permet de comprendre et justifier la domestication comme une maîtrise unilatérale de la nature, est en effet réfuté par les recherches en biologie, anthropologie, éthologie ou archéologie : il nous empêche de comprendre la manière dont à travers la longue histoire de leur évolution, les humains

[216] D.J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 108-109.
[217] Anna Lowenhaupt Tsing, *Prolifération*s, Marseille, Wildproject, 2022, p. 81-82.

sont devenus ce qu'ils et elles sont, non pas tant en s'arrachant à une nature brute et en se tournant vers eux-mêmes, mais au sein de « communautés hybrides », c'est-à-dire au sein d'associations durables d'espèces dans des lieux de vie partagés (si l'on suit les travaux de Dominique Lestel, de Charles Stepanoff, de Mary Midgley ou de Brian Fagan[218]). Ces communautés d'interdépendance multiespèce ont été des foyers de coopérations sociales, riches et complexes, de mutualismes et de liens singuliers et affectifs entre des humains, des animaux, voire même des plantes et des microorganismes, ayant produit de nouvelles dispositions — moins de peur, d'agressivité — et de nouvelles compétences sociales tant chez les humains que les animaux non-humains : par exemple, certaines « espèces compagnes[219] », pour reprendre le concept d'Haraway, comme les chiens, les chevaux, les cochons ont acquis dans ces relations des formes de cognition sociale, comme le suivi du regard ou le pointage du doigt que leurs ancêtres sauvages ne possédaient pas[220]. L'autre non-humain dispose d'agentivité, de traits qui lui permettent de s'adapter dans la relation. L'idée est celle d'un processus mutuel, sur une longue durée, où plantes et animaux ne sont pas juste des objets de domestication, mais des sujets qui répondent, s'adaptent, s'ajustent. On peut ainsi parler de co-domestication, pour mettre en évidence une relation mutuelle façonnée par les deux parties, pour restituer une agentivité aux autres qu'humains dans le processus[221]. Certain·es vont jusqu'à inverser les rôles : ce seraient par exemple certaines populations de légumes ou de fruits qui auraient domestiqué les humain·es, et non l'inverse. Dans son livre *Botany of Desire : a Plant's-Eye View of the World*, Michael Pollan adopte « le point de vue des plantes » pour raconter autrement le processus de domestication :

> Les quatre plantes — le pommier, le pavot, le cannabis et la pomme de terre — dont ce livre raconte l'histoire sont ce que nous appelons des « espèces domestiquées », un terme plutôt partial [...] qui donne l'impression erronée que nous sommes aux commandes. Nous considérons automatiquement la domestication comme quelque chose que nous faisons à d'autres espèces, mais il est tout aussi logique de la considérer comme quelque chose que certaines plantes et certains animaux nous ont fait, une stratégie évolutive intelligente pour servir leurs propres intérêts. Les espèces qui ont passé les dix derniers millénaires à trouver le meilleur moyen de nous nourrir, de nous soigner, de nous vêtir, de nous enivrer et de nous ravir de toutes sortes de façons sont devenues l'une des plus grandes réussites de la nature. [...] Si vous pouviez lire le génome du chien comme un livre,

[218] Voir par exemple Brian Murray Fagan, *La grande histoire de ce que nous devons aux animaux*, Paris, la Librairie Vuibert, 2017.
[219] Donna Jeanne Haraway, *Manifeste des espèces compagnes : chiens, humains et autres partenaires*, Paris, Climats, 2019.
[220] Pour un panorama des études qui redonnent de l'agentivité, des initiatives aux animaux et aux plantes dans le processus de domestication, voir Charles Stépanoff et Jean-Denis Vigne, *Hybrid Communities : Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-Species Relationships*, Abingdon, Oxon New York, Routledge, 2019.
[221] Comme le fait par exemple Dusan Kazic dans *Quand les plantes n'en font qu'à leur tête : concevoir un monde sans production ni économie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2022.

> vous en apprendriez beaucoup sur qui nous sommes et ce qui nous motive. Nous n'accordons généralement pas autant d'importance aux plantes qu'aux animaux, mais il en va de même pour les livres génétiques de la pomme, du pavot, du cannabis et de la pomme de terre. Nous pourrions lire des volumes entiers sur nous-mêmes dans leurs pages, dans les ensembles ingénieux d'instructions qu'ils ont développés pour transformer les gens en abeilles[222].

Tsing émet elle aussi l'idée que « Les céréales ont domestiquées les humains[223]. » Mais elle cherche par-là moins à inverser les relations de pouvoir entre humains et non-humains qu'à montrer la manière dont les autres espèces font aussi partie des histoires de pouvoir entre humains, et notamment entre hommes et femmes :

> Il y avait probablement de nombreuses raisons — de la religion à la pénurie locale — de tenter des expériences de domestication, mais ce qui a permis de maintenir et d'étendre la culture des céréales, c'est l'émergence de hiérarchies sociales et la montée en puissance de l'État. L'agriculture céréalière intensive peut faire une chose mieux que les autres formes de subsistance, soutenir les élites. Les États institutionnalisent la confiscation d'une partie de la récolte. Dans toute l'Eurasie, l'essor des États et de leurs civilisations spécialisées est associé à la diffusion de l'agriculture céréalière intensive. [...] La transformation biologique des humains et des plantes qui accompagnaient l'agriculture céréalière intensive se comprend mieux, alors, à travers la montée progressive des agencements sociaux hiérarchiques — et leur enchevêtrement avec l'État. Les États ont encouragé les exploitations agricoles sédentaires et stables. [...] C'est dans cette configuration politique que les femmes et les céréales étaient confinées et gérées de manière à maximiser la fertilité[224].

Les régimes alimentaires dérivés de la culture de céréales comme le blé et l'orge, riche en glucides, ont alors permis d'augmenter la population humaine ; la maximisation de la fertilité — rendue possible par le contrôle accru du corps des femmes — permettant à son tour d'engendrer une plus grande main d'œuvre pour la culture des céréales. La standardisation des cultures serait alors allée de pair avec la standardisation du modèle familial nucléaire et patriarcal — sans toutefois être complète : « Partout où le pouvoir de l'État s'atténue, des paysages d'une plus grande biodiversité et d'une plus grande diversité sociale continuent de s'épanouir[225]. » Avec la mise en place violente du système des plantations, véritables moteurs de la domination coloniale européenne et point culminant de la standardisation à vocation coercitive et productive, « les élites ont renforcé leur sentiment d'autonomie par rapport aux autres espèces ; ces gens étaient les maîtres et

---

[222] Michael Pollan, *The Botany of Desire : a Plant's-Eye View of the World*, Paperback ed., New York, Random House, 2002 [e-book].
[223] A.L. Tsing, *Prolifération*, *op. cit.*, p. 85.
[224] *Ibid.*, p. 87-88.
[225] *Ibid.*, p. 90.

non les amants des êtres non humains, ces espèces d'Autres qui en sont venues à définir l'exceptionnalisme humain[226]. » Ce système mondial de la plantation permet à Tsing et Haraway d'ajouter à la notion d'Anthropocène celle plus politique de Plantationocène, pour nommer ce gigantesque « système de travail forcé multiespèces[227] » dans lequel humains de couleurs et non-humains ont été mis au travail de manière forcée — les colonisé·es devenant aux yeux du colon une « sous-espèce » privée de toute propriété au service de la reproduction d'un ordre propriétaire racial.

A.2. Les « sois » autres qu'humains

Nos pensées sont comme le monde parce que nous sommes de ce monde.
Eduardo Kohn[228]

Comment aller au-delà du langage humain pour accéder au domaine plus vaste des significations dont est rempli le monde du vivant ? C'est tout l'enjeu de la paradoxale « anthropologie au-delà de l'humain » menée par Eduardo Kohn dans son livre *Comment pensent les forêts*, que de repousser les limites traditionnelles de l'anthropologie centrée sur les conventions sociales et les diverses représentations de la nature. Celle-ci est intéressante pour notre questionnement sur l'agentivité parce qu'elle propose de l'emmener sur le terrain d'une sémiologie trans-espèces — dépassant la seule appréhension des non-humains comme forces, puissances ou actants. Si Kohn reconnaît la nécessité avancée par Latour de « sortir des cadres du constructivisme social dans lequel les humains sont les seuls acteurs », elle s'inscrit néanmoins en faux par rapport à l'ontologie latourienne car celle-ci

> échoue à reconnaître que certains non-humains sont des « sois » [des êtres dotés d'un point de vue]. En tant que tel, ils ne sont pas seulement représentés [notamment par les scientifiques, comme entend le montrer Latour dans *Politiques de la nature*], ils représentent aussi. Et ils peuvent le faire sans avoir à « parler ». Ils n'ont pas non plus besoin de « porte-parole » parce que [...] la représentation excède le symbolique, et donc, de ce fait, excède la parole humaine[229].

---

[226] *Ibid.*, p. 97.
[227] Anna Lowenhaupt Tsing et Donna J. Haraway, *Conversation sur la Plantation*, https://www.terrestres.org/2024/02/23/lere-de-la-monoculture-et-de-la-standardisation-conversation-sur-la-plantation/ , 23 février 2024 . [en ligne : https://www.terrestres.org/2024/02/23/lere-de-la-monoculture-et-de-la-standardisation-conversation-sur-la-plantation/]
[228] Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles, 2017, p. 95.
[229] Eduardo Kohn, « How Dogs Dream : Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement », *American Ethnologist*, février 2007, vol. 34, n° 1, p. 5.

En effet, si les collectifs « animistes[230] » étudiés par Kohn se représentent les autres formes de vie, ces mêmes formes de vie se les représentent également selon leur point de vue, et il est crucial pour eux de reconnaître ce fait et de s'y rendre attentif (ne pas reconnaître un jaguar comme un autre « soi » peut ainsi être fatal, car c'est lui qui nous transforme alors en *chose*, c'est-à-dire en objet comestible, à qui il n'a pas été reconnu de point de vue et qui, de ce fait, est devenue une proie). Dans ce cadre, l'âme n'est pas ce qui nous sépare des autres vivants ni n'est située « à l'intérieur de notre tête » comme notre propriété la plus propre : c'est une relation, car avoir une âme passe nécessairement par le fait que l'autre reconnaisse (ou non) que vous en avez également une (que cet autre soit humain ou non).

L'ambition de ce perspectivisme relationnel interspécifique est d'opérer dans un cadre de recherche anthropologique ayant dépassé la frontière opposant traditionnellement les êtres de langage et le reste de la nature. Car la vie elle-même est une activité fondamentalement sémiotique, un processus reposant sur la signification et l'interprétation de signes variés présents dans l'environnement. Il existe aujourd'hui tout un champ très riche de recherches appelé la biosémiotique, qui prolonge à la fois l'éthologie des sujets animaux de Jakob von Uexküll et la sémiotique de Charles Sanders Peirce en les couplant dans le cadre d'une pensée darwinienne de l'évolution et de l'écologie, qui s'étend bien au-delà des seuls animaux pour intégrer toutes les formes de vie, comprises comme des systèmes utilisant des signes. La biosémiotique est une discipline à la croisée de la biologie et de l'écologie qui étudie les processus de significations, de communication et d'échanges de signes entre les vivants et avec leur milieu[231]. La « communication » et la signification, traditionnellement associées au langage symbolique et à une agentivité humaine exclusive, commencent ainsi largement en deçà de l'humain. Le projet de Kohn, qui prolonge les recherches en sémiotique de Peirce en l'hybridant avec le programme de recherche postdualiste, est non pas celui de comprendre comment les

[230] Si l'on suit l'anthropologie ontologique, dans un contexte « animiste », le monde ne ressemble plus du tout à celui du naturalisme ; il en est presque l'inversion parfaite : qu'ils soient humains ou autres qu'humains, jaguar, rivière, singe laineux ou divinités, tous les êtres partagent la culture, au sens où on leur reconnaît un point de vue, une perspective propre mue par une intentionnalité ; tout être vivant est « animé », une « personne » (*runa*, en langue Quechua) qui manifeste une subjectivité, une âme, une agentivité. La culture n'est donc plus ce qui nous sépare des autres vivants mais ce qui nous y apparente ; il n'y a qu'une seule culture. La grande différence avec le naturalisme est qu'il n'y a non pas une seule nature universelle mais plusieurs, si l'on veut : autant de « mondes » différents propres à chacun des êtres, du fait qu'ils n'ont pas les mêmes corps et les mêmes aptitudes physiques et perceptives selon la précision de leurs yeux ou la finesse de leurs odorats, selon qu'ils ont des ailes, des grandes oreilles ou des mâchoires et des griffes puissantes. Les points de vue sont situés dans les corps et ceux-ci ouvrent à une multiplicité de natures.

[231] Dans ce cadre, la biosphère est d'emblée une « sémiosphère » (selon le concept de Juri Lotman). Lorsqu'elle s'étend au-delà des organismes individuels pour les intégrer à l'échelle écosystémique, la biosémiotique devient une écosémiotique. L'école estonienne de Tartu est pionnière en la matière. Voir par exemple Kalevi Kull et Claus Emmeche (eds.), *Towards a Semiotic Biology : Life Is the Action of Signs*, London : Singapore ; Hackensack, Imperial College Press, 2011.

humains ou les peuples autochtones pensent que la forêt pense (approche constructiviste), mais véritablement de comprendre comment la forêt pense : dans ce cadre, la forêt est un écosystème de signes — un circuit d'images, d'indices et de symboles — et non seulement un système d'énergie et de matière. L'anthropologie se fait alors porteuse d'une démarche ontologique, au sens où elle ne se contente plus de dire comment est représenté le monde par les humains, mais enquête sur le mobilier du monde même, par-delà l'humain, en tant que la sémiose y joue un rôle fondamental, qu'il s'agit de comprendre. Les signes sont en réalité omniprésents dans le monde vivant, et leurs effets de construction sur l'environnement bien réels. Les symboles utilisés de manière privilégiée par les humains, qui représentent les objets de manière conventionnelle et arbitraire (les mots « chats », « cat », « katze », « 猫 » ne sont pas causalement reliés et ne ressemblent pas aux chats qu'ils représentent) ne sont que l'une des manières possibles de communiquer et d'instaurer des relations entre vivants ; d'autres types de signes non symboliques, les indices et les icônes, omniprésents dans le monde vivant (phéromones, odeurs, couleurs, sons, motifs, mimétismes…) engagent d'autres modalités de représentation du monde et forment même « la base de toute représentation dans le monde vivant[232] ». Ces signes non symboliques, basés sur un lien causal ou un lien de ressemblance avec ce qu'ils représentent, et donc non arbitraire comme les symboles, sont constamment utilisés par le reste des vivants non-humains : les *indices* sont des signes qui pointent vers autre chose qu'eux-mêmes, dans une relation de connexion causale, spatiale et temporelle directe, comme une empreinte animale laissée sur le substrat du sol, interprétée par un animal qui passera après lui ; les *icônes* sont des signes qui partagent une ressemblance avec les objets qu'ils représentent, comme un phasme qui se confond avec une branche sur un arbre, et évite ainsi de se faire manger par son prédateur. Une théorie émergentiste des signes permet de montrer que les symboles existent eux-mêmes dans un rapport d'émergence par rapport aux deux autres grands types de signes, dont ils dépendent pour apparaître, sans s'y réduire pour autant[233].

Comme le résume Philippe Descola dans sa préface à l'édition française du livre de Kohn : « Pour que les non-humains deviennent des agents à part entière, il leur faut pouvoir échapper à *cette passivité induite par le rôle exorbitant dévolu au symbole dans la vie sociale*[234]. » Le travail de Kohn parvient ainsi à articuler la question de la signification et de l'agentivité dans le cadre d'une « écologie trans-spécifique des sois » (*trans-specific ecology of selves*). Les écosystèmes sont ainsi peuplés et façonnés par des « sois vivants », dont seulement certains utilisent des symboles. Les sois vivants n'étant pas des atomes

[232] E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, *op. cit.*, p. 31.
[233] « Les processus iconiques, indiciels et symboliques sont enchâssés les uns dans les autres. Les symboles dépendent des indices pour exister et les indices dépendent des icônes. Cela nous permet d'envisager ce qui rend chacun d'eux unique, sans perdre de vue la manière dont ils se placent tous dans la continuité les uns des autres. » Plus loin : « Les symboles sont construits à partir d'interactions complexes et stratifiées entre les indices, mais les indices ne nécessitent pas de symboles. » *Ibid.*, p. 83 et 86.
[234] Philippe Descola, « La forêt des signes », préface à *Ibid.*, p. 14. (je souligne)

individuels (ou des *homonculus* situés à l'intérieur des sois), utilisant des signes qui leur restent extérieurs, mais des centres d'expérience dynamiques et incarnés constitués par leurs relations sémiotiques aux autres êtres. Autrement dit, les sois sont des produits de la sémiose. À chaque type de signe correspondent ainsi des puissances d'agir différentes qui constituent les sois vivants[235]. L'anthropologie de Kohn a ceci de singulier qu'elle ne nie pas la spécificité du monde symbolique des humains, mais la replace dans un rapport d'émergence : le monde de signification des humains, qui intègre ces deux autres types de signes, est ainsi « une totalité ouverte », connectée aux autres modes et mondes de significations des vivants. Les vivants humains et non-humains partagent ainsi cette condition fondamentale de vivre dans et avec les signes.

On notera, enfin, que cette anthropologie amplifiée par une biosémiologie au-delà de l'humain est ainsi centrée sur le vivant et ses capacités de communication, en faisant correspondre cette fois-ci l'agentivité à la « sémiose », la vie des signes qui évoluent dans des mondes ; signes qui sont agentifs — voire « vivants » eux-mêmes, comme le pense Kohn, dans la mesure où ils possèdent une capacité à *croître* et à se *propager* le long de chaînes d'action sémiotiques, et la capacité de produire des effets singuliers, remarquables et structurants dans les écosystèmes[236]. Nous reviendrons largement sur cette approche dans notre troisième partie, parce qu'elle nous fournira des bases solides pour penser des ponts entre une approche subjective et une approche objective des écosystèmes. Kohn s'intéresse de près aux processus de formation des dynamiques émergentes auto-organisées mais non-vivantes, telles que les cristaux, les flocons de neige ou les tourbillons qui se forment dans le cours d'une rivière, mais pour montrer la manière dont les vivants sont des entités uniques, parce que sémiotiques, tout en étant dans une relation de continuité émergente par rapport à ces dynamiques d'auto-organisation qui les précèdent et dont ils dépendent :

> La vie [par contraste avec les cristaux], est un seuil émergent postérieur, enchâssé dans l'auto-organisation. La dynamique vivante, comme l'illustre même les organismes les plus élémentaires, se "souvient" de manière sélective de ses propres configurations auto-organisées, qui sont différentiellement conservées dans l'entretien de ce qui peut maintenant être envisagé comme un soi – une forme qui est reconstituée et propagée à travers les générations d'une manière qui témoigne d'une adaptation croissante aux mondes qui l'entourent. (...) Les dynamiques émergentes, dès lors, sont directionnelles, tant au sens logique qu'au sens ontologique. Autrement dit, un monde qui se caractérise par l'auto-organisation n'a pas besoin d'inclure la vie, et un monde vivant n'a pas besoin d'inclure

[235] Par exemple, les symboles ont la capacité d'accroître l'amplitude de notre expérience temporelle en nous rendant capable de faire référence à ce qui n'est plus là, absent, ou d'entrer en contact avec une situation qui se développe dans un autre espace-temps, comme on le fait en racontant une histoire, en lisant un livre, etc.

[236] E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, *op. cit.*, p. 54, 55, 56.

la sémiose symbolique. Mais le monde vivant doit aussi être auto-organisé, et un monde symbolique doit être enchâssé dans la sémiose de la vie.

A.3. Une géopolitique des communautés biotiques[237]

Par des enquêtes sur les multiples « manières d'être vivant », Baptiste Morizot cherche à réinscrire les vivants humains dans les processus de l'évolution qui traversent la communauté biotique, sans pour autant adopter une perspective de naturalisation des comportements humains, au sens du naturalisme dualiste. Dans le sillage de Latour, il cherche ainsi moins à renaturaliser les humains qu'à dénaturaliser ce que les « modernes » appellent « la nature », en donnant à sentir à travers ces récits le monde multiespèce bruyant et bruissant de communications autres qu'humaines dans lequel les humains sont immergés :

> Ce qu'on appelle la « campagne » un soir d'été, c'est le souk interespèces le plus bariolé et fuyant, remuant d'énergie industrieuse, c'est un Times Square autre qu'humain un lundi matin — et les modernes sont assez fous, leur métaphysique assez autoréalisatrice, pour y voir un silence qui ressource, une solitude cosmique, un espace apaisé. Un lieu vide de présences réelles, et muet. Dès que la nature est dénaturalisée — non plus un aplat continu, un décor d'une seule pièce, un fond sur lequel se jouent les tribulations humaines —, dès qu'on retraduit les vivants en êtres et non plus en choses, alors le cosmopolitisme multispécifique devient submergeant, presqu'irrespirable, écrasant pour l'esprit — on est entrés en minorité. Cure de bon aloi pour les modernes, qui ont pris la mauvaise habitude de transformer tous leurs « autres » en minorités[238].

Si le dualisme humain/nature est le produit et l'héritage d'une culture qui voile à nous-mêmes notre propre appartenance profonde à la communauté du vivant, alors l'enjeu écologique devient celui d'une « bataille culturelle » contre une culture de mépris du vivant en nous et hors de nous :

> Ce dualisme cache en effet notre identité réelle, notre connivence vitale. Il n'est bien sûr pas le produit de la culture, c'est-à-dire de toute culture, mais d'une culture. Sortir du dualisme n'implique donc pas de se passer de culture, et de revenir à la nature (rechute de dualisme chronique) — cela implique de créer une autre

[237] Je reprends ici de manière modifiée une section de L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 91-93.
[238] Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020, p. 19-20.

> culture qui ne masque pas notre connivence originelle avec les autres manifestations de la vie, mais qui la célèbre. Voilà pourquoi il s'agit bien d'une bataille culturelle à mener autour de la question du vivant[239].

La « diplomatie » et la « géopolitique des communautés biotiques » explorées par Morizot entend alors nous faire sortir du piège de l'intégration de tous les non-humains dans les espaces de la représentation démocratique — une autre voie, en somme, que l'intégration dans la maison du Maître[240]. Elle entend plus précisément faire saillir une spécificité des vivants, qui possèdent des intérêts entrelacés et des points de vue (par différence avec les non-humains, pris en général, incluant le climat, le pétrole, etc., qui eux n'ont pas d'intérêts au sens propre). Les humains pourraient entrer dans des rapports directement politiques avec les autres espèces. Que faut-il entendre par-là ? Moins le fait que les vivants se comportent comme les humains que le fait qu'il n'y a rien de « naturel » (fixe, déterministe, passif) dans la manière dont les loups, les renards, les cerfs et les martres, etc., interagissent.

> Il y a des rapports politiques à l'animal parce que dans le monde animal, il existe de la convention, de la vie symbolique et de la géopolitique — en un sens non métaphorique [...]. C'est dire que les rapports entre animaux non humains ne se limitent pas à des rapports de force, lutte pour la vie, comme l'éthologie et l'éco évolution contemporaines ne cessent de le montrer. Dès lors qu'on peut montrer l'existence de ces phénomènes, il ne s'agit plus d'imposer le dispositif conceptuel de la philosophie politique des Modernes au monde animal, mais d'entrer dans des rapports politiques avec l'animal, qui coïncident avec ses formes politiques propres. Animaliser la politique, c'est cela la diplomatie. C'est une autre manière de faire entrer les animaux en politique, en faisant symétriquement entrer les animaux humains dans la Grande Politique de la communauté biotique. Car si le loup ne passe pas contrat, il a néanmoins des comportements politiques, c'est-à-dire symboliques : des comportements géopolitiques, d'établissements de frontières et de hiérarchies, comportements *conventionnels* intra- et interspécifiques[241].

---

[239] Baptiste Morizot, *Raviver les braises du vivant : un front commun*, Arles, Marseille, Actes Sud, Wildproject, 2020, p. 197. Il ajoute : « On peut formuler le problème ainsi : alors même que la thèse de notre interdépendance et de notre parenté commune avec le reste du vivant est bien établie dans notre aire culturelle, pourquoi le vivant n'est-il pas central dans le champ de l'attention collective, dans le champ politique de ce qui nous concerne au premier chef comme société, et ce parfois jusque dans la pensée écologique contemporaine ? Parce qu'être un vivant ne fait pas partie de notre conception culturelle de nous-mêmes. » (p. 196)

[240] Baptiste Morizot, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, France, Wildproject, 2023.

[241] *Ibid.*, p. 109. Morizot défend par exemple que le marquage territorial relève du symbole, au sens de la sémiotique de Peirce : si les « laissées » (les excréments faisant office de marquages territoriaux) ne sont ni

Si les vivants usent de signes, voire de symboles conventionnels, et inventent des manières de vivre ensemble et de réduire les conflits intra- et interspécifiques (notamment grâce au marquage territorial), alors les communautés biotiques ne sont plus compréhensibles en termes déterministes et fonctionnalistes : il faut comprendre par-là que les vivants cohabitent, au sens fort. Le monde vivant n'est pas un champ de bataille, mais une arène géopolitique. Les animaux suivent entre eux de la convention éthologique, leurs relations ne sont pas seulement des interactions « naturelles », des rapports de force prédéterminés. Sortir les êtres vivants du carcan immobile de la « Nature » voudrait alors dire apprendre à entretenir des rapports de partage d'intérêts et de territoires avec d'authentiques *sujets collectifs autres qu'humains*, qui se comportent en suivant leurs propres mœurs. Faire entrer les vivants en politique correspondrait alors paradoxalement à *nous* faire entrer dans la géopolitique de la communauté biotique : non pas étirer les dispositifs de représentation propres à la politique humaine aux vivants, mais les rejoindre nous-mêmes dans des interactions négociées à composer.

A.4. Parlementer avec les autres espèces au temps des catastrophes

Aucune situation ne parait plus tragique, plus offensante
pour le cœur et l'esprit, que celle d'une humanité qui coexiste avec d'autres espèces vivantes sur une Terre dont elles partagent la jouissance,
et avec lesquelles elle ne peut communiquer.
Claude Lévi-Strauss[242]

La question de notre survie dans l'Anthropocène devient alors celle d'apprendre à parlementer avec les autres espèces, dans l'idée de réduire les conflits de cohabitation et de réduire nos multiples impacts sur la communauté biotique, selon une approche posthumaine et trans-spécifique de la traduction. C'est le point de vue défendu par Anna Barcz et Michael Cronin, qui viennent ainsi prolonger la théorie sémiotique de Kohn et se rapprocher de Morizot avec leur perspective écopolitique :

> Pour [l]es sémioticiens éco-orientés qui s'intéressent à l'échange de signes au-delà du domaine humain, le terme « communication » est moins surdéterminé que celui de « langage » et peut contribuer aux développements ultérieurs de la

seulement des indices (qui représentent leur objet par la connexion causale directe), ni des icônes (qui représentent leur objet par la ressemblance) : il ne reste plus que la possibilité des symboles (qui représentent une convention partagée : ici, c'est un signe que l'espace ne doit pas être franchi et traversé). Sur ce point, voir *Ibid.*, p. 114.

[242] Claude Lévi-Strauss et Didier Eribon, *De près et de loin suivi de Deux ans après*, Nouvelle éd., Paris, Odile Jacob, 2009, p. 193. Cité par B. Morizot, *Manières d'être vivant*, *op. cit.*, p. 35.

> théorie de la traduction dans l'Anthropocène. En d'autres termes, les études de traduction doivent reconnaître que les humains sont immergés dans des systèmes vivants et non vivants qui sont gorgés de communication. Le défi à l'ère de l'Anthropocène est de se situer et de situer les autres espèces dans cette sphère communicative, d'une manière viable et éthique[243].

La vie est communication ; vivre c'est communiquer. La communauté biotique est une communauté sémiotique ; et la communauté sémiotique est une communauté politique. La politique se fonde alors sur la communication et la traduction (ou écotraduction) comme *medium* entre les espèces (animales notamment), qui ne sont dès lors pas condamnées au pur rapport de force entre elles, ni entre elles et nous[244]. « Cette ontologie de l'inclusion repose sur un idéal de communication politique où les groupes constitutifs, humains et non humains, sont intelligibles les uns pour les autres de manière à rendre possible une délibération juste[245]. » Une écologie politique de l'Anthropocène — et non plus de l'Holocène, fondée sur une démocratie libérale anthropocentrique et sourde aux flux de communications qui irriguent et font la vie ordinaire de notre planète[246] — devrait donc apprendre à devenir ce qu'on peut appeler une « sémio-politique trans-espèces ». « L'exigence selon laquelle le non-humain devrait soit parler notre langage politique, soit rester muet, a toujours été une fausse piste ; c'est nous qui devons apprendre le langage de la Terre et réimaginer la politique dans ses idiomes[247]. »

C'est peu ou prou le projet développé par Morizot dans *Les Diplomates*, à partir du problème de la cohabitation humains/loups, qui sont de retour dans les campagnes depuis plus d'une trentaine d'années en France : il ne s'agirait plus seulement de parler pour les loups et de *représenter* leurs intérêts au « parlement », suivant la proposition politique latourienne (que nous exposerons ci-dessous), car cela risquerait d'imposer nos propres formes politiques humaines et rendrait invisible le fait que les meutes de loups ont *déjà* des rapports politiques entre elles (au sens de relations conventionnelles partagées, contournant le rapport de force, dotées d'effets normatifs de limitation, d'incitation, etc., sur

---

[243] Anna Barcz et Michael Cronin, « Eco-Translation and Interspecies Communication in the Anthropocene » dans S. E. Wilmer et Audronė Žukauskaitė (eds.), *Life in the Posthuman Condition : Critical Responses to the Anthropocene*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2023, p. 132.

[244] Même si, pourrait-on faire remarquer, la communication n'est pas elle-même exempte de rapports de force (communiquer un ordre ; induire en erreur ou tromper, etc.). La communication en lieu et place du rapport de force pour comprendre la nature est en tout cas un thème qui traverse l'œuvre de Baptiste Morizot, voir notamment Baptiste Morizot, *L'inexploré*, Marseille, Éditions Wildproject, 2023 pour ces formulations les plus récentes.

[245] A. Barcz et M. Cronin, « Eco-Translation and Interspecies Communication in the Anthropocene », art cit, p. 133.

[246] *Ibid*.

[247] Anthony Burke et Stefanie Fishel, « Across Species and Borders : Political Representation, Ecological Democracy, and the Non-Human » dans Joana Castro Pereira (ed.), *Non-Human Nature in World Politics : Theory and Practice*, Cham, Springer International Publishing AG, 2020, p. 46-47. Cité dans Anna Barcz et Michael Cronin, *op. cit.*, p. 134.

les comportements[248]). Il s'agirait de *se présenter* à eux, en apprenant à prendre leurs points de vue et en communiquant directement ou indirectement avec eux à partir de signes qui entrent dans leur monde et font sens pour eux, dans le but de construire des relations plus fines, soutenables et mutualistes. Dans le cadre des conflits loups/éleveurs aux États-Unis, des dispositifs du type *biofences*, des clôtures biologiques concoctés à partir de bouquets d'odeurs créés pour imiter la présence d'autres meutes, ont été testés et utilisés pour signifier des frontières ; frontières non plus physiques et létales, comme les clôtures ou les tirs de fusils, inefficaces, mais sémiotiques, largement plus efficaces, entraînant une diminution de la prédation, les loups se comportant alors comme s'ils respectaient les territoires des autres meutes : ils ne traversent pas ou moins les limites signifiées par ces *biofences*. Morizot n'y voit pas une solution miracle, ni une simple ruse, mais une solution géopolitique acceptable en tant qu'elle utilise le même moyen que les meutes utilisent pour pacifier leurs rapports entre elles, sans passer par le rapport de force physique.

Plus généralement, cette approche par la dialogue perspectiviste repose sur une autre compréhension de la crise écologique : c'est non seulement la destruction des habitats physiques des vivants, mais la perturbation et la destruction des relations et univers sémiotiques des vivants. La crise de la biosphère coïncide avec l'appauvrissement qualitatif de la diversité intrinsèque à la sémiosphère. L'Anthropocène est une perturbation sémiotique majeure venant déstabiliser extrêmement rapidement de très nombreuses *Umwelten*[249], soit les milieux subjectifs associés à chaque espèce, en fragilisant les cadres d'interprétations stabilisés et hérités, et en déstabilisant de ce fait les réseaux d'interdépendances écosystémiques et interspécifiques : en effet, le dérèglement climatique « fausse les capacités de détection de nombreuses espèces dans la manière dont elles "lisent" les possibilités offertes par l'environnement, non seulement les oiseaux migrateurs ou les espèces polaires, mais aussi les animaux qui propagent des maladies[250]. » Il n'y a pas que les conditions climatiques changeantes qui faussent ces capacités de détection, essentielles pour s'orienter dans le monde et y survivre, il faut ajouter toutes

[248] B. Morizot, *Les diplomates*, *op. cit.*, p. 115.

[249] La notion d'*Umwelt*, théorisée au début du XXème siècle par l'éthologue Jakob von Uexküll, peut se définir comme le milieu subjectif de perception et d'action d'un animal, par différence avec celle d'écosystème ou d'environnement (objectifs). Selon Sharov et Tønnessen, « Von Uexküll soutient que les animaux et les organismes unicellulaires perçoivent les objets extérieurs pertinents pour leur fonctionnement comme des composantes significatives du monde, liées aux schémas comportementaux des organismes. Certains objets sont des sources de nourriture, d'autres des matériaux de construction, des repères de navigation, des ennemis, des partenaires sexuels, etc. Ces éléments significatifs sont fonctionnellement liés à l'organisme et constituent ensemble un *Umwelt*, qui est une représentation subjective de l'environnement de l'organisme. Des espèces différentes interprètent le même environnement différemment et ont donc des *Umwelten* distincts adaptés à leurs conditions de vie, à leurs besoins et à leurs possibilités. », dans A.A. Sharov et M. Tønnessen, *Semiotic Agency*, *op. cit.*, p. 48.

[250] A. Barcz et M. Cronin, « Eco-Translation and Interspecies Communication in the Anthropocene », art cit, p. 143.

sortes de pollutions : la pollution lumineuse nocturne qui attire les insectes et les empêche de polliniser les fleurs, ou la pollution sonore qui couvre les communications entre les oiseaux ou entre les mammifères marins dans les océans. « À cause de nous, la lumière empiète sur la nuit, le bruit chasse le silence et de nouvelles molécules polluent l'eau et les sols. Nous détournons l'attention des animaux de ce qu'ils devraient percevoir, nous noyons leurs signaux vitaux en les leurrant dans des pièges sensoriels, comme les papillons de nuit sont attirés par la lumière d'une flamme[251]. » L'écosémiotique, cette branche de la sémiotique qui étudie les signes reliant les vivants à leur environnement[252], met ainsi au jour l'existence de « pollutions sémiotiques » qui non seulement nous déconnectent des autres mondes autour de nous, mais déconnectent encore plus directement les vivants les uns des autres. On comprend ici que la séparation entre la signification, la vie et la matière sur laquelle se fonde le dualisme n'est plus du tout pertinente et fait obstacle à une compréhension plus complète et une prise de conscience de l'urgence écologique. Les flux sémiotiques qui régulent, irriguent et organisent les mondes vivants sont (de plus en plus) interdépendants avec les flux matériels et énergétiques d'une planète de plus en plus urbanisée, anthropisée et remodelée pour les besoins d'expansion des sociétés industrielles. De ce point de vue, l'écologie politique doit rompre avec des cultures sémiotiques abstraites qui favorisent l'autonomie et le repli sur soi de l'humain, pour s'ouvrir à des cultures sémiotiques multispécifiques, comme le propose l'écosémioticien Timo Maran. Car « La nature est sémiotiquement ouverte à la culture et l'a toujours été. C'est nous, les humains, qui nous en sommes détournés et qui, en grande partie pour des raisons religieuses, philosophiques et idéologiques, avons refusé de reconnaître une voix et du sens au monde naturel[253]. » Nous reviendrons amplement sur cette compréhension écosémiotique de la crise écologique dans notre troisième partie.

A.5. « Fabriquer des mondes n'est pas réservé aux humains »

L'interdépendance entre sens et matière, par l'intermédiaire de la sémiose propre au vivant, doit être replacée dans le cadre d'une autre grande thèse : les vivants n'occupent pas simplement la Terre, ils la fabriquent. L'approche désanthropocentrée de l'agentivité et de la communication prend ainsi toute son ampleur écologique dès lors qu'elle permet de comprendre ce qu'on peut appeler la fabrique des milieux de vie et de

[251] Ed Yong, *Un monde immense: comment les animaux perçoivent le monde*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2023, p. 396-397.
[252] Pour une introduction stimulante à ce problème, voir Timo Maran, *Ecosemiotics : The Study of Signs in Changing Ecologies (Elements in Environmental Humanities)*, Cambridge University Press., Cambridge, 2020.
[253] *Ibid.*, p. 19.

leur habitabilité. Le concept d'agencement trouve ici une définition écologique plus précise et pertinente. Anna Tsing justifie son utilisation

> pour échapper aux connotations parfois bien ancrées et paralysantes que renferme l'idée de « communauté » écologique. La question de savoir comment les espèces, s'imbriquant dans un même agencement, s'influencent les unes les autres — si elles le font — n'a jamais à recevoir de réponse définitive : certaines en contrarient (ou en mangent) d'autres, d'autres travaillent de concert pour rendre la vie possible, certaines encore se retrouvent simplement au même endroit. Les agencements sont des rassemblements toujours ouverts. Ils nous permettent de nous interroger sur des effets de communauté sans avoir à les assumer. Ils nous montrent la possibilité de tisser des histoires à partir de ce qui, toujours, est en train de se refaçonner[254].

Le terme d'ontologie abordé plus haut en un sens descolien prend ici une autre dimension : il désigne non plus les multiples schèmes relationnels et pratiques des humains en direction des non-humains, mais les multiples manières dont les vivants non-humains, indépendamment des humains aussi bien qu'avec eux, fabriquent et engendrent depuis des millions d'années des milieux de vie, des mondes habités et habitables[255]. C'est une ontologie au sens de l'engendrement conjoint des êtres et de leurs milieux (on pourrait aussi bien parler d'une écopoïèse). La célèbre enquête d'Anna Tsing sur la cueillette des *matsutake*, champignons symbiotiques qui permettent aux résineux de repousser dans les forêts perturbées, s'enracine ainsi dans l'idée que la « fabrication » des mondes habitables n'est pas une performance proprement humaine :

> Fabriquer des mondes n'est pas réservé aux humains. [...] chaque organisme a le pouvoir de changer le monde des autres. Des bactéries sont à la base de l'oxygène présent dans notre atmosphère et des plantes participent à son maintien. Des plantes poussent dans la terre parce que des champignons l'enrichissent grâce à leur faculté de digérer des pierres. Comme le suggèrent ces exemples, différents mondes, au cours même de leur développement, peuvent se chevaucher, ôtant l'idée de privilège d'une seule et même espèce. Les humains n'y échappent guère : eux aussi sont impliqués dans des fabrications multispécifiques[256].

Loin de s'en tenir à une considération biologique fixiste sur les espèces et leurs schémas d'interaction ou de reproduction, l'ethnographie multispécifique de Anna Tsing met en

---

[254] A.L. Tsing, *Le champignon de la fin du monde*, *op. cit.*, p. 60.
[255] Pour cette distinction et le dialogue possible entre les travaux du tournant ontologique (comme ceux de Viveiros de Castro), cherchant à montrer l'existence et la persistance d'ontologies alternatives au naturalisme, et la perspective « fabricatrice », voir *Ibid.*, p. 58, note n°7.
[256] *Ibid.*, p. 58-59.

avant des modes de vie ou modes d'existence, multiples et entrecroisés par les rencontres (ouvertes et jamais prédéterminées), parce qu'il n'y a pas qu'une seule manière d'être un champignon ou un humain :

> Les humains forment des mondes multispécifiques quand leurs modes de vie deviennent indissociables de ceux d'autres espèces. [...] Les modes d'existence que nous considérons tiennent au fait qu'ils sont des effets imprévus, issus de rencontres. Il suffit de penser aux humains pour s'en rendre compte de manière évidente. Cueillir des champignons est un mode de vie, pas une caractéristique qui sied à tous les humains. La question est la même pour les autres espèces. Les pins trouvent des champignons pour les aider à tirer profit des espaces laissés ouverts par la main de l'homme. Les agencements ne mettent pas seulement ensemble des modes de vie ; ils en fabriquent[257].

On trouve là encore une pensée du primat des émergences et des rencontres sur les êtres, qui façonnent et transforment les êtres de manière ouverte. L'« environnement » perd ainsi sa dimension de milieu physique stable et défini par un ordre ou un équilibre, ainsi que sa passivité (matière disponible pour notre perception, action, et notre exploitation) pour devenir un champ d'agentivités créatrices en tension réciproque, qui réagissent les unes aux autres et les unes sur les autres, selon leurs rencontres, leurs dispositions et dans des scènes d'action non prédictibles[258]. » En revalorisant les formes d'agentivité propres aux vivants non-humains, l'approche défendue notamment par Anna Tsing propose de penser les écosystèmes comme des produits d'agencements multispécifiques, émergents, contingents et instables. Ce faisant, elle invite à reconnaître la diversité des modes d'existence qui contribuent, chacun à leur manière, à la cofabrication de l'habitabilité terrestre. C'est une ontogenèse collective et relationnelle du monde qui se dessine, où chaque organisme, par ses interactions, participe à la genèse conjointe des êtres et des milieux. Or, cette conception écologisée de l'agentivité et des agencements prend encore plus d'ampleur dans les derniers travaux de Latour. C'est en effet avec *Face à Gaïa* que celui-ci va plus directement reformuler son constructivisme dans le contexte de la crise écologique, de l'Anthropocène et des sciences du système Terre, en défendant l'idée que la vie possède une agentivité à l'échelle planétaire : un constructivisme non plus social, mais terrestre et planétaire, si l'on peut dire.

---

[257] *Ibid.*, p. 59-60.

[258] C'est également l'image que Bennett a en tête lorsqu'elle évoque « un système naturel compris non pas comme un ordre mécanique de lois fixes, mais comme la scène de rencontres imprévisibles entre de multiples types d'acteurs. La végétation de la savane, les arbres de la forêt, le sol, les micro-organismes du sol et les humains originaires ou non de la forêt tropicale réagissent tous, en temps réel et sans résultat prédéterminé, les uns aux autres et à la force collective des configurations changeantes qui se forment. » J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 97.

B. La fabrique de l'habitabilité de la planète

Du point de vue des facultés cognitives humaines, oui, les humains sont sans commune mesure, c'est un truisme ; mais du point de vue de Gaïa, c'est-à-dire de la contribution à l'habitabilité de la Terre, de la production des conditions vitales d'un monde commun, nous sommes des ouvriers infiniment moins importants que les phytoplanctons, et les vers de terre. [...] il s'agit d'incorporer dans nos métaphysiques quotidiennes et nos pratiques les plus systémiques [que les vivants] ne sont pas seulement des habitants, mais qu'ils font l'habitabilité du monde pour tous les vivants, nous compris.
Défendre le vivant, défendre les milieux de vie interspécifiques,
c'est ainsi défendre l'habitabilité du monde. Pour nous et pour les autres,
car nous ne sommes qu'un tissage avec les autres.
Parce que c'est le même monde, et que nous sommes
de la même étoffe.
Baptiste Morizot[259]

La question de l'« habitabilité » de la Terre est au cœur des dernières réflexions de Latour. En astronomie, la notion d'habitabilité désigne la capacité d'une planète à accueillir et développer la vie[260]. Mais pour Latour, l'habitabilité n'est pas un état donné, déjà-là, c'est une co-construction géohistorique entre les humains et les autres agents terrestres, qui fabriquent la Terre depuis quelques milliards d'années. Après s'être centré sur les objets techniques et les hybrides de nature et de société, le dernier Latour a lui aussi cherché à montrer que les vivants ne sont pas des organismes isolés aux contours bien délimités, mais des fabricants de mondes. Les vivants ne sont pas des parties juxtaposées et soumises à une totalité additive qui leur serait extérieure, s'adaptant à un environnement physico-chimique immuable et préexistant, mais des agents ayant la capacité de réguler et de générer leur propre monde vivable, sans que cela n'exige aucune une intentionnalité supérieure coordonnant le tout[261]. Ainsi, les vivants fabriquent et recyclent continuellement la Terre et ses écosystèmes depuis au moins 3,5 milliards d'années. Par leurs activités métaboliques continues et leurs effets — la photosynthèse, la production d'oxygène, la digestion, la filtration de l'eau, la régulation du climat, le stockage du carbone, la pollinisation, la création de sols riches en matière organique — les vivants entretiennent les conditions d'habitabilité de notre planète, en l'absence même d'un grand Architecte. Comme le pense Latour,

---

[259] B. Morizot, *Raviver les braises du vivant*, *op. cit.*, p. 192-193.
[260] « Habitabilité d'une planète », *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, 7 février 2025. [en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/Habitabilit%C3%A9_d%27une_plan%C3%A8te]
[261] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*

> Si la composition de l'air que nous respirons dépend des vivants, l'air n'est plus l'environnement dans lequel les vivants se situent et où ils évolueraient, mais, en partie, le résultat de leur action. Autrement dit, il n'y a pas d'un côté des organismes et de l'autre un environnement, mais une superposition d'agencements mutuels. L'action est redistribuée[262].

« Gaïa » est le nom de cette planète vivante autorégulée étudiée par le biogéochimiste James Lovelock et la microbiologiste Lynn Margulis. Or, ces deux scientifiques auraient, selon le philosophe des sciences Sébastien Dutreuil, spécialiste de l'hypothèse Gaïa, « dissout l'individu depuis ses extrémités : Margulis depuis le bas et l'intérieur en brouillant les frontières cellulaires entre individus ; Lovelock depuis le haut et l'extérieur en brouillant les frontières entre les vivants et l'environnement global[263]. » Il n'y a donc ici nul « individu » s'adaptant à un environnement prédonné. Selon Latour et Lenton, dans un article qui tente de tirer les conséquences philosophiques de cette nouvelle écologie de la Terre,

> Gaïa possède de nombreux traits qui n'étaient pas décelables dans les premières notions de la nature associées au développement de la civilisation occidentale. Avant l'Anthropocène, les sociétés occidentales se considéraient comme les seuls agents conscients dans un environnement matériel passif. Aujourd'hui, elles doivent faire face aux réactions brutales d'organismes vivants qui remodèlent continuellement leur environnement, créant en partie leurs propres conditions de survie. Gaia établit donc une nouvelle continuité entre les humains et les non-humains, qui n'était pas visible auparavant — une relation entre des agents libres[264].

Des agents « libres », c'est-à-dire ayant cette capacité de se donner leurs propres lois de persistance et d'expansion dans le temps et dans l'espace. L'hypothèse Gaïa, cependant, ne se confondrait pas avec le « système-Terre » étudié par les sciences du même nom, dans la mesure où celui-ci, formé il y a environ 4,5 milliards d'années, lui préexiste dans le temps. D'autre part, ces sciences ne s'intéressent pas prioritairement aux vivants. Dès lors,

> la nouveauté introduite dans la notion de Terre [par Gaïa] consiste à octroyer l'historicité et l'agentivité à toutes les formes de vie, en attribuant aux formes de vie la

---

[262] Latour, Bruno, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017 [e-book].
[263] Sébastien Dutreuil, « Quelle est la nature de la Terre ? » dans Frédérique Aït-Touati et Emanuele Coccia (eds.), *Le cri de Gaïa: penser la Terre avec Bruno Latour*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond-Éditions la Découverte, 2021, p. 25.
[264] Timothy M. Lenton et Bruno Latour, « Gaia 2.0 », *Science*, 14 septembre 2018, vol. 361, nº 6407, p. 1066-1067.

> tâche de créer les conditions pour durer dans le temps et s'étendre dans l'espace[265].

Ceci amène Sébastien Dutreuil, dans le sillage de Latour, à défendre l'idée que Gaïa est moins une hypothèse scientifique qu'une nouvelle « intuition métaphysique à propos de la prodigalité de la vie[266] », c'est-à-dire un mélange fécond entre enquêtes scientifique et philosophique qui touche à la facture même du monde, caractéristique des questionnements ontologiques qui donnent sa teneur à l'événement Anthropocène. Cette intuition est qu'« il ne s'agit pas simplement d'observer que la vie influence son environnement, mais de partir du principe qu'elle le fait à un degré inouï[267]. » Ce n'est que tout récemment que l'idée de la coévolution entre le vivant, le climat et l'histoire de la Terre s'est s'imposée avec les sciences du système Terre (SST). Mais la différence de Gaïa par rapport aux SST est qu'elle fait apparaître un nouvel objet ou acteur collectif, la « Vie[268] », qui agit non pas en s'adaptant à son environnement abiotique, mais en le déformant, à l'échelle globale, excédant les forces géologiques et physico-chimiques données. L'environnement devient ainsi une « extension de la vie » ; vie que l'on devrait dès lors, selon Dutreuil distinguer des « vivants » classiquement étudiés par la biologie (soit sous l'angle métabolique et individuel, soit sous l'angle évolutif, populationnel et historique, dans un rapport de vivants à vivants). Là où les sciences modernes opposent fortement vie et non-vie, l'hypothèse Gaïa brouille la frontière entre la vie et la non-vie, la séparation entre les organismes et leur environnement, car cet environnement est à bien des égards le produit métabolique des vivants eux-mêmes, et pas un monde physique qui leur serait extérieur ; le « climat » n'est pas un cadre, mais un processus dynamique à la constitution duquel participent collectivement les êtres vivants. Prise en ce sens étendue, la « Vie » inclue « les vivants et tout ce qu'ils ont transformé au cours du temps, mer, montagnes, sol et atmosphère compris dans une seule lignée[269]. »

Si Gaïa et son atmosphère si singulière, loin de l'équilibre physico-chimique, ne ressemblent pas à la planète Mars, c'est-à-dire à une planète « morte » avec une atmosphère thermodynamiquement stable, c'est grâce à l'action constructrice, transformatrice et régulatrice de la Vie. Ces milliards de puissances d'agir en réseaux — bactéries, archées, virus, vers de terre, planctons, algues, arbres — utilisent l'arrivée d'énergie solaire captée par les êtres photosynthétiques autotrophes (en portion infime, mais avec des effets énormes), et produisent un recyclage circulaire des matières situées à l'intérieur de la biosphère, fin « biofilm » que les scientifiques appellent la « zone critique », où ont lieu la

---

[265] Bruno Latour et Timothy M. Lenton, « Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand », *Critical Inquiry*, mars 2019, vol. 45, n° 3.
[266] S. Dutreuil, « Quelle est la nature de la Terre ? », art cit, p. 27.
[267] *Ibid.*, p. 28.
[268] *Ibid.*
[269] Bruno Latour, *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2021, p. 37.

sélection naturelle, la construction de niches écologiques, etc.[270] Comme le résume Mihnea Tănăsescu : « La vie se présente en fait comme un mince extérieur enveloppant un noyau indifférent. La vie, dont l'étude est la science de l'écologie, ne se manifeste pas sous la forme d'un globe, mais plutôt comme une peau qui habille le globe, une enveloppe d'à peine 12 km d'épaisseur qui se caractérise par une incroyable variété et une constante variabilité[271]. »

Le climat et les autres conditions–constructions de la vie (atmosphère, ph, salinité, etc.) ne sont ainsi plus un cadre pour les humains, comme l'était l'ancienne Nature des modernes dépeinte par Latour, mais une construction de tous les vivants (la vie comme entité collective). Autrement dit, si Gaïa peut être dite « vivante », c'est parce qu'elle une extension de la vie des vivants : « elle est de part en part traversée par la multitude d'activités des vivants, activités qui excèdent et dépassent les frontières matérielles de ces derniers[272]. » Latour entend ainsi à la fois dépasser les résidus d'organicisme présents dans l'hypothèse de Lovelock (Gaïa pensée comme une totalité sur le modèle de l'organisme) et un constructivisme social jugé insuffisant en généralisant le constructivisme à la vie comme force géologique, constructivisme que l'on pourrait qualifier de « géopoïétique ».

L'« excès » de la vie sur ses conditions abiotiques fait que Gaïa n'est pas dans un état stable (où tous les gradients d'énergies auraient été dissipés) ni instable (fondamentalement sans structure et aléatoire) : elle opère selon des processus métastables, c'est-à-dire labiles, loin de l'équilibre thermodynamique et sensibles aux « petites » variations qui peuvent changer dramatiquement les relations entre les éléments du système et déclencher des effets massifs et imprédictibles, ceux dont parlent par exemple les « sciences du chaos[273] ». Des recherches actuelles démontrent en effet l'existence de tipping points ou points de bascule pour le système Terre, seuils critiques à partir desquels des changements rapides, irréversibles et auto-amplifiés se produisent, à l'échelle locale, mais aussi planétaire. Ceux-ci se sont produits par le passé, et ils sont aujourd'hui à l'horizon. Le franchissement d'un ou plusieurs points de bascule dans un sous-système (la banquise, la circulation océanique) peut accroître la probabilité d'en franchir dans d'autres, et rendre certaines parties de la planète très hostiles à la vie humaine (inondations, sécheresses, perte de terres, effondrements, etc.), provoquant des mutations irré-

[270] Sur cette notion de zone critique, voir Jérôme Gaillardet, *La terre habitable, ou, L'épopée de la zone critique*, Paris, La Découverte, 2023.
[271] M. Tănăsescu, *Ecocene Politics*, *op. cit.*, p. 12.
[272] S. Dutreuil, « Quelle est la nature de la Terre ? », art cit, p. 60.
[273] Sur l'influence des sciences du chaos sur le nouveau matérialisme, voir D.H. Coole et S. Frost (eds.), *New Materialisms*, *op. cit.*, p. 13-14.

versibles des écosystèmes — des niches écologiques — auxquels nos sociétés sont habituées et ajustées[274]. Ceci donne à la notion d'agentivité un relief tout particulier, puisque celle-ci n'est définitivement plus une question philosophique, mais une question de vie ou de mort, de sécurité ou d'insécurité structurelles pour les humains et les autres qu'humains. Comme l'écrivent Nigel Clark et Kathryn Yusoff,

> Si une telle planète est capable d'être poussée vers un autre état de fonctionnement par l'une de ses espèces, comme le suggère la science contemporaine de la terre, c'est précisément parce qu'elle possède déjà une multiplicité d'états possibles — et la potentialité de passer de l'un à l'autre[275].

B.1. Une politique des agents de la vie

L'Anthropocène ne constituerait pas la première transformation majeure d'un environnement auparavant inanimé, mais la plus récente adaptation d'une planète vivante constamment façonnée et altérée au fil du temps. Si cette vision d'une planète habitable engendrée par la vie ne peut manquer de fasciner, avec son renversement total de l'anthropocentrisme et sa « dénaturalisation » de notre planète, Gaïa ne peut donc pas être confondue avec la figure d'une planète bienveillante maternelle. Nulle intentionnalité, suranimation ou totalité supérieure n'est ici introduite. En ce sens, Gaïa incarne tout autant l'engendrement que la violence potentielle de puissances d'agir indifférentes aux humains, comme nous le rappelle Isabelle Stengers avec son image d'une Gaïa « chatouilleuse »[276]. Gaïa n'a pas besoin de « nous » pour continuer à exister et se métastabiliser dans un nouvel état avec quelques degrés de plus — sachant qu'il s'agit ici d'un « nous » élargi et composite, incluant les êtres vivants qui ont pu coévoluer avec les humains à l'abri des grandes variations climatiques et géologiques durant au moins les 11 700 dernières années de l'Holocène.

---

[274] Nous serions par exemple très proche d'un point de bascule irréversible de la forêt amazonienne vers un écosystème de type savane. Ce qui veut dire qu'il n'est pas besoin d'atteindre une déforestation totale de l'Amazonie par la main humaine pour la voir disparaître, car au-delà d'un certain seuil de destruction, l'écosystème s'emballe et se transforme : « La déforestation et le changement climatique sont en train de déstabiliser l'Amazonie – la forêt tropicale humide la plus grande du monde, qui abrite une espèce connue sur dix. Selon les estimations, le point de basculement de l'Amazonie se situe entre 40% et seulement 20% de perte de couverture forestière. Environ 17% de couverture ont été perdus depuis 1970. », dans Timothy Lenton et al., *Quand la Terre bascule*, https://www.terrestres.org/2019/12/20/les-points-de-bascule-du-climat-prendre-la-menace-au-serieux/ , 20 décembre 2019, (consulté le 16 septembre 2025).

[275] Nigel Clark et Kathryn Yusoff, « Geosocial Formations and the Anthropocene », *Theory, Culture & Society*, mai 2017, vol. 34, n° 2-3.

[276] Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond la Découverte, 2008.

Si Gaïa est autonome et collectivement agentive, c'est dans la mesure où, selon la philosophe Isabelle Stengers, elle fait « intrusion dans une histoire que les descendants de la révolution industrielle avaient racontée comme celle de l'émancipation humaine se libérant des contraintes de "la nature"[277]. » Une intrusion, et non une crise passagère, que seule une attitude de composition avec Gaïa et ses agents — et non une volonté de contrôle, comme dans les plans de géoingénierie[278] — pourrait permettre d'appréhender. Cette situation d'intrusion d'un nouvel acteur planétaire fait d'ailleurs dire à Latour, dans un jeu polémique avec les positions révolutionnaires progressistes et marxistes orientées vers le futur, que la « révolution » est en réalité derrière nous :

> À une époque où les commentateurs déplorent le « manque d'esprit révolutionnaire » et l'« effondrement des idéaux émancipateurs », comment ne pas s'étonner que ce soient les historiens de la nature qui révèlent, sous le nom de la Grande Accélération dont le commencement marque l'Anthropocène, que la révolution a déjà eu lieu, que les événements que nous devons affronter ne sont pas situés dans l'avenir, mais dans un passé récent[279] ?

La mise en péril radicale des conditions d'habitabilité de notre planète contraint les forces progressistes à reconnaître les puissances de mutation d'une planète tumultueuse et bien plus volatile que ce que l'on pourrait imaginer. Si les agents gaïens sont autonomes (dans le sens énoncé plus haut de capacité de la vie à construire et se donner collectivement de nouvelles règles, en un sens non anthropocentrique et subverti), et si les humains se trouvent attachés de toute part à mille réseaux de dépendance et de boucles de rétroaction, alors la Terre ne peut plus être rangée dans le domaine de la nécessité (au sens classique des anciennes « lois de la nature ») ni l'humanité dans celui de la liberté (au sens classique de la politique, de la morale et de la révolution humaine) – c'est un tout autre arrangement conceptuel et politique de la liberté et de la nécessité qui est appelé à naître dans cette « démocratie étendue[280] », que le terme d'écologie ne suffirait même plus à capturer. Latour et Lenton choisissent en ce sens de parler d'une « politique des agents de la vie » (*politics of life agents*).

S'ensuit une proposition de redéfinition écologique de la démocratie, comme « une expression désignant une entité composée de tous les "animaux politiques", c'est-à-dire de tous les êtres, pris en tant que peuple (*demos* en grec) faisant leurs propres lois et qui

---

[277] Emilie Hache et Isabelle Stengers (eds.), « Penser à partir du ravage écologique » dans *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Editions Dehors, 2014, p. 148.
[278] Pour une approche philosophique et critique de la géoingénierie, qui établit notamment un surprenant parallèle avec les propositions latouriennes, voir Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2016.
[279] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 54.
[280] B. Latour et T.M. Lenton, « Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand », art cit, p. 23.

ne se contentent pas de s'inscrire dans une sorte d'ordre préétabli ou d'obéir à une régulation supérieure transcendante[281]. » L'hypothèse Gaïa, d'après Lenton et Latour, rejoints par Dutreuil, ne serait donc pas seulement une hypothèse scientifique, mais une nouvelle vision du monde, c'est-à-dire ici « une distribution de traits affectant la science aussi bien que la politique, la morale et les arts. Bref, un changement de paradigme culturel comparable en échelle à celui introduit au temps de la révolution scientifique par Galilée[282]. »

[281] *Ibid.*, p. 22-23.
[282] *Ibid.*, p. 4.

1.4. Synthèse et discussion (1)

Permettons-nous une première étape de récapitulation des grandes lignes des rapports du tournant non-humain à la question de l'agentivité autre qu'humaine. Dans un premier temps, on mettra en évidence la profonde diversité des points de vue qui le composent ainsi que les lignes de fracture importantes qui entravent toute tentative d'homogénéiser les concepts et la généralisation d'une position unique sur cette question. Dans un second temps, on reprendra la question des rapports entre TNH et politique, pour montrer en quoi la politique est repensée dans les termes d'une écologie des relations.

A.1. Une crise de l'agentivité

La situation écologique contemporaine est telle que les humains des sociétés modernes ne peuvent plus faire comme s'ils n'étaient pas tissés, pour le meilleur et pour le pire, à une foule d'entités et de processus autres qu'humains : l'atmosphère, l'effet de serre, le cycle de l'eau, les virus, les abeilles, les pesticides, les forêts, les infrastructures, les objets techniques, les tempêtes, les feux, le plastique, la radioactivité ou les déchets. Il devient impossible de faire comme si l'on pouvait parler d'économie, de politique, d'histoire, ni même d'humanité sans prendre en compte une multiplicité d'agentivités autres qu'humaines. L'identité humaine est ainsi bousculée, subvertie, pluralisée, enchevêtrée à d'autres terrestres. Le tournant non-humain est cet ensemble de discours, de pratiques et d'enquêtes empiriques qui entendent s'adresser à ce qui en nous est susceptible de se déplacer pour mieux accueillir la centralité du non-humain dans nos existences, pour « décristalliser » ce qui se serait rigidifié sous la forme d'une identité humaine (avant tout occidentale) fascinée, voire obsédée par sa supériorité ontologique, par anthroponarcissisme. La place de l'humain dans le monde doit de ce fait être réinterrogée à l'aune d'un entrelacement écologique fondamental, en retrouvant une position d'humilité :

> Avec la présence imposante du changement climatique, qui ne cesse de nous surprendre par la diversité de ses manifestations et de ses effets, une renégociation de la place de l'humain dans le monde matériel est nécessaire et exige que la matérialité agentielle qui a toujours joué un rôle complexe dans notre devenir avec (et dans) le monde ne soit pas seulement reconnue, mais considérée sur un pied d'égalité avec le reste du monde[283].

[283] Jeffrey Scott Marchand, « Nonhuman Agency » dans Rosi Braidotti et Maria Hlavajova (eds.), *Posthuman glossary*, London, Bloomsbury academic, 2018, p. 294.

Face à l'entrée dans l'Anthropocène, et en réponse à l'exceptionnalisme humain qui en serait l'une des causes majeures, le tournant non-humain propose un changement radical d'ontologie, décentré de l'Homme moderne et de ses attributs caractéristiques — l'action, le social, la culture, la subjectivité, la pensée, l'intentionnalité, la conscience, ou encore le langage. Les maîtres mots du tournant non-humain sont la connectivité, les relations, l'interdépendance, l'intersubjectivité, la symbiose, la complexité, l'incertitude, les savoirs situés, les déséquilibres, les réseaux décentrés, les agencements, et tant d'autres concepts créés pour rendre compte d'un monde ou d'une multiplicité de mondes non dualistes et postdualistes. En lieu et place d'une dichotomie franche, il y a une sorte de transfert permanent et réciproque des propriétés naturelles vers le social et des propriétés sociales vers le naturel :

> La distinction stricte entre nature et culture ne peut être maintenue, car non seulement la société est ancrée dans la nature et donc en interaction thermodynamique permanente avec le monde écologique au sens large, mais les sociétés sont elles-mêmes des écologies. Ce dont nous avons besoin, je crois, c'est d'une « queerisation » [*queering*] à la fois de la nature et de la culture. [...] La queerisation de la nature et de la culture implique un échange chiasmatique de propriétés. La nature doit être considérée comme possédant des propriétés autrefois réservées à la culture. De même, la culture doit être considérée comme possédant des propriétés autrefois réservées à la nature[284].

Le tournant non-humain est animé par ce qu'on peut appeler un « affect terrestre », une soif d'exploration de la continuité ontologique entre les êtres — les associations, les enchevêtrements —, cultivant une attitude d'émerveillement, voire de fascination envers tout ce qui n'est pas humain, autre qu'humain et plus qu'humain. De ce point de vue, l'agentivité surprenante de la nature est potentiellement partout, logée dans les processus mêmes de la matière terrestre. Ceci oblige à une reconsidération non seulement ontologique, mais normative des rapports humains à la nature non-humaine, à laquelle la tradition éthique anthropocentrique occidentale, prenant l'humain comme fin et la nature comme moyen, ne nous aurait pas préparée. Une perspective éthique plus qu'humaine ne provient pas d'abord d'un souci moral de protection d'un environnement humain dégradé, mais d'une écologie des relations partant d'une situation d'enchevêtrement radical des existants humains et non-humains, dans un tissu de relations actives, mais aussi potentiellement vulnérables et destructibles. Si exister, c'est toujours coexister, alors il ne peut y avoir de vie bonne sans souci éthique des agencements plus ou moins précaires et fragiles que nous formons avec les autres entités terrestres :

---

[284] Bryant, Levi R., « Knots : For an Interactivist Ontology ». [en ligne : https://larvalsubjects.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/05/pdfbryantswedeninteractivism2015.pdf]

> L'objectif éthique devient celui de distribuer la valeur plus généreusement, aux corps en tant que tels. Si cette nouvelle attention à la matière et à ses pouvoirs ne résoudra pas par elle-même le problème de l'exploitation ou de l'oppression humaine, elle peut néanmoins inspirer un sens plus aigu de la mesure dans laquelle tous les corps sont apparentés, dans le sens où ils sont inextricablement mêlés à un réseau dense de relations. Et dans un monde tissé de matières vibrantes, porter atteinte à une partie du réseau peut très bien signifier se porter atteinte à soi-même. Une telle conception éclairée ou élargie de l'intérêt personnel est bonne pour les êtres humains[285].

La valorisation et la protection de soi et des intérêts qui y sont attachés ne fait aucun sens sans la valorisation et la protection de ce réseau écologique, qui est la condition d'existence de ce « soi » enchevêtré. La catastrophe écologique et climatique n'est pas comprise seulement à partir de son impact sur les humains, comme le voudrait une écologie anthropocentrée, mais comme un événement qui affecte et bouleverse l'ensemble du tissu des relations, aux échelles locales et globales, planétaires. Cela ne fait plus sens, dit Thomas Nail, « de considérer les humains comme des occupants transitoires se déplaçant sur une Terre relativement stable » :

> Au contraire, les humains sont des agents géologiques, atmosphériques et hydrologiques enchevêtrés dans les processus de la Terre, qui sont aujourd'hui de plus en plus en mouvement. L'arrivée de l'Anthropocène, plus que tout autre événement historique humain, nous fait enfin prendre conscience que nous n'avons jamais vécu sur une Terre stable. *Nous n'avons jamais été les seuls agents déterminants*[286].

La survenue de l'Anthropocène n'est pensable qu'à partir de la reconnaissance de l'enchevêtrement de l'histoire humaine avec les processus de la Terre, et par le fait que l'agentivité humaine ne peut exister sans l'agentivité extrahumaine qui la précède, la sous-tend, la rend possible, la conditionne, la limite ou lui oppose une résistance. Si les humains n'évoluent et n'agissent jamais seuls, ils ne sont pas la seule espèce dotée d'une puissance d'agir, capable de transformer, façonner, voire construire, de manière littérale, le tissu vivant qu'il nous est donné d'habiter. Cet autre regard proposé sur l'agentivité n'équivaut peut-être pas à dissoudre la puissance d'agir des humains dans l'océan des agentivités autres qu'humaines : il consiste plutôt

> à accorder une attention particulière à la manière dont divers champs de forces non humains actifs interagissent avec les formes modernes de l'action humaine

---

[285] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 13.

[286] Thomas Nail, « What's the Matter with Life » dans S. E. Wilmer et Audronė Žukauskaitė (eds.), *Life in the posthuman condition: critical responses to the anthropocene*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2024, p. 241.

> dans le capitalisme, la social-démocratie [...], et à tenter d'adapter notre conduite à ces réalités volatiles. [...] La critique du sociocentrisme implique [...] de prêter attention à la manière dont l'agentivité des [non-humains] s'inscrit dans les modes d'agentivité des humains, contribue à les constituer, à les rendre possibles et à les limiter. Ce ne sont pas simplement des forces non agissantes. Elles contribuent à nous constituer. Sans elles, nous ne serions pas des agents[287].

L'Anthropocène comme manifestation de la puissance des sociétés humaines n'est possible que parce la Terre n'est pas stable et inanimée, parce que les états et les processus métastables ainsi que les multiples agentivités terrestres qui la composent et la fabriquent sont extrêmement sensibles à nos actions. Dans un monde animé de la sorte, il n'y a pas d'indifférence. C'est d'ailleurs cette raison qui pousse Mihnea Tănăsescu à proposer le terme d'Écocène, pour mieux rendre compte de cette situation :

> Il faut donc trouver un terme qui puisse résumer à la fois la centralité des processus écologiques et le rôle subalterne de l'agentivité humaine, qui provoque, mais ne peut pas guider la série d'événements qui s'ensuit. L'agentivité humaine est devenue le provocateur par excellence, mais cela ne signifie pas qu'elle est aux commandes, en décidant de l'orientation des grands processus naturels. Si l'attention principale n'est pas l'homme, mais les processus écologiques, il me semble que l'Écocène est un terme approprié[288].

La nouvelle puissance colossale acquise par l'« humanité » — du moins par ses segments les plus riches et dominants — est ainsi relativisée par la manifestation simultanée, conjointe et irréductible de milliers de boucles de rétroaction et d'agentivités pas nécessairement prêtes à s'agenouiller devant le projet moderne de maîtrise, de conquête et de remodelage de la « Nature »[289]. Le surgissement de l'Anthropocène/Écocène ouvre alors à un paradoxe : les humains sont collectivement devenus une puissance géoécologique majeure, accumulant un pouvoir de transformation sans précédent dans l'histoire de la Terre. Mais cette acquisition phénoménale de puissance ne peut se réaliser sans un retour au premier plan des forces, des puissances et des processus non-humains dans nos politiques, nos économies, nos infrastructures, nos vies. Si la dépendance radicale des sociétés modernes aux écologies plus qu'humaines a pu être masquée un temps aux yeux du centre dominant, elle ne peut être masquée plus longtemps : ces forces réagissent, se soulèvent, mais aussi s'éteignent et s'effondrent, retirant par là même les conditions de possibilité d'une vie bonne sur Terre. L'amplitude inouïe de l'agentivité humaine associée à la prolifération des nouvelles théories de l'agentivité posthumaine débouche

---

[287] W.E. Connolly et B.J. Macdonald, « Confronting the Anthropocene and Contesting Neoliberalism », art cit, p. 266.
[288] M. Tănăsescu, *Ecocene Politics*, *op. cit.*, p. 11.
[289] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*

ainsi sur une véritable crise de l'agentivité. Dès lors que les actes humains les plus anodins — comme boire un café le matin, nourrir son animal de compagnie, surfer sur internet, emmener ses enfants à l'école — acquièrent une portée planétaire, mobilisent et affectent en retour un autre territoire, une autre terre habitée, une forêt, une rivière, tout en émettant du CO^2 qui réchauffe l'atmosphère, la conception moderne de l'agentivité comme action humaine portée par des intentions conscientes ne semble plus faire beaucoup sens. Il n'est plus possible de dire exactement où commence et où s'arrête notre agentivité ni où commence et où s'arrête celle des autres êtres. Il y a une crise de l'agentivité parce que nous n'avons plus de perception ni de définition collective (à peu près) stabilisées de l'agentivité. Mais cette entrée en crise de l'agentivité ne nomme pas seulement un événement théorique, un moment de recomposition intellectuelle radicale face à une situation inouïe, mais aussi évènement écologique, d'ordre planétaire : elle résulte du forçage des processus planétaires dans une direction insoutenable, de l'irruption concrète d'acteurs jusqu'ici refoulés par une certaine manière de faire monde, et de la covulnérabilité mutuelle des agentivités humaines et non humaines résultant de la déstabilisation radicale de leurs conditions d'existence.

Quelle voie théorique devrions-nous suivre pour nous aider à sortir de cette crise ? Les théories du tournant non-humain s'accordent pour réenvisager l'agentivité depuis une capacité transversale à affecter et à être affecté, à produire des effets significatifs sur soi, les autres et sur le monde ; capacité toujours émergente, car fondamentalement relationnelle, productrice de nouveauté, de ruptures ou de nouveaux équilibres, et ainsi de recomposition incessante des collectifs humains et non-humains : « L'agentivité, entendue au sens large comme incluant les êtres vivants ainsi que des forces telles que la radioactivité, l'énergie solaire, le temps, la gravité et les flux de matière, est une force distribuée et émergente qui peut créer un ordre ou un désordre avec ou sans intentionnalité[290]. » Dès lors qu'une entité quelconque (ou plutôt : un agencement d'entités) est envisagée depuis sa propension à produire un effet remarquable dans une situation donnée, le critère de l'intentionnalité perd de sa centralité traditionnelle, n'étant plus posée en position de condition sine qua non pour penser et décrire l'agentivité — l'intentionnalité n'étant ici qu'une forme parmi d'autres d'agentivité, pas forcément la plus puissante d'ailleurs (si l'on pense par exemple à partir de l'hypothèse Gaïa et des effets de la « vie » à l'échelle planétaire)[291]. La relation d'inclusion réciproque entre agentivité et intentionnalité — être agentif c'est agir de manière intentionnelle ; agir de manière intentionnelle c'est être agentif — est de ce fait rompue. L'intentionnalité est ainsi moins effacée que

[290] Gabriele Duerbeck, Caroline Schaumann et Heather Sullivan, « Human and Non-human Agencies in the Anthropocene », *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment*, 7 mars 2015, vol. 6, n° 1, p. 122.

[291] Je reviendrai sur cette question de l'intentionnalité dans la partie 3.C., dans la mesure où certain·es théoricien·nes postdualistes comme Val Plumwood lui font jouer un rôle déterminant dans la redescription des êtres autres qu'humains.

mise entre parenthèses, pour mieux laisser place à d'autres forces qui passent autrement inaperçues. Vinciane Despret cherche par exemple dans les récits de son Autobiographie d'un poulpe à montrer que « les intentions d'agir suivent plutôt qu'elles ne précèdent l'action[292] » ; se centrer sur les seules intentions masquerait toutes ces situations où l'intention — de signifier intentionnellement quelque chose à quelqu'un d'autre, par exemple — n'est pas ce qui est en jeu. L'agentivité est une « performance », que l'on mesure à ses effets (pour reprendre le concept de Latour). Mais ce n'est jamais une performance individuelle : toute action qui produit une différence significative dans une situation donnée a pour condition de possibilité un agencement ou une alliance. L'abiotique et l'inorganique — sans oublier les objets techniques comme les machines ou les artefacts — occupent une place centrale dans les théories posthumanistes, et non seulement le vivant, dans une perspective qui n'est pas étrangère aux cosmovisions animistes :

> De nombreuses entités, des formations géologiques aux rivières en passant par les glaciers, peuvent elles-mêmes être considérées comme ayant des modes de vie, des histoires, des modes de devenir et d'enchevêtrement particulier, c'est-à-dire des façons d'affecter et d'être affecté[293].

Cette idée d'une pluralité des manières « d'affecter et d'être affecté » est évidemment tributaire d'une ontologie deleuzo-spinoziste (un Spinoza relu par Deleuze), qui ne comprend plus la nature de manière aristotélicienne comme un ensemble d'êtres non-rationnels dotés d'essences spécifiques et fixes, permettant un classement et une hiérarchisation des êtres naturels en fonction de leur complexité, mais comme une multiplicité de puissances d'agir et de forces en « intra-action »[294] : la question devient alors celle des affects dont un corps est capable, et celle de savoir ce que peuvent les corps dans la

---

[292] Vinciane Despret, *Autobiographie d'un poulpe et autres récits d'anticipation*, Arles, Actes Sud, 2021, p. 96. Dans son entretien avec Baptiste Morizot dans la revue Socialter, elle avance l'idée que « C'est peut-être là que nous autres, humains, sommes très particuliers : nous sommes des grands fabulateurs d'intentions, et sans doute le langage joue-t-il un rôle en nous permettant de nous créer quantité d'intentions après avoir agi. », dans *Socialter. Hors-série : Renouer avec le vivant*, Paris, France, Édition Socialter SAS, 2021, p. 23.

[293] Thom Van Dooren, Eben Kirksey et Ursula Münster, « Multispecies Studies : Cultivating Arts of Attentiveness », *Environmental Humanities*, mai 2016, vol. 8, n° 1, p. 4.. Je reviendrai plus bas sur la spécificité de la catégorie de vivant.

[294] Pour reprendre un concept clé du tournant non-humain, forgé par la philosophe féministe Karen Barad : « La notion d'intra-action (par opposition à l'« interaction » habituelle, qui présuppose l'existence préalable d'entités ou de relations indépendantes) représente un changement conceptuel profond. C'est à travers des intra-actions agentives spécifiques que les limites et les propriétés des composantes des phénomènes deviennent déterminées et que des concepts particuliers (c'est-à-dire des articulations matérielles particulières du monde) prennent tout leur sens. Les intra-actions comprennent l'agencement matériel plus large (c'est-à-dire l'ensemble des pratiques matérielles) qui opère une coupure agentielle entre le « sujet » et l'« objet » (par opposition à la coupure cartésienne plus familière qui tient cette distinction pour acquise). En d'autres termes, la coupure agentielle opère une résolution au sein du phénomène de l'indétermination ontologique (et sémantique) inhérente. En d'autres termes, les relata ne préexistent pas aux relations ; ce sont plutôt les relata au sein des phénomènes qui émergent à travers des intra-actions spécifiques. », dans K. Barad, *Meeting the Universe Halfway*, *op. cit.*, p. 139-140.

mesure où cela n'est jamais *donné* par avance, ni purement l'effet d'une causalité efficiente, et dans la mesure où ces corps n'existent jamais seuls, mais toujours dans un rapport de composition (ou de décomposition) avec d'autres corps, qu'ils soient vivants ou non, ces corps étant eux-mêmes toujours des multiplicités, *all the way down*[295]. La vitalité, la force ou le conatus ne sont plus « des substances métaphysiques séparées des corps en mouvement », car « les forces [sont] *immanentes à la réalité*[296]. » Du point de vue de cette approche néo- ou postvitaliste, il n'y a (même) plus de différence ontologique entre vie et matière, mais un continuum de vitalité.

A.2. Une diversité irréductible d'approches

Des différences irréductibles traversent pourtant le tournant non-humain : là où certain·es théoricien·nes identifient vitalité et matière, comme Deleuze et Bennett, d'autres n'ont pas besoin du concept de vitalité pour animer la matière et les non-humains dans leurs analyses, comme Latour et la théorie de l'acteur-réseau (à cet égard très minimaliste). Thomas Nail entend pour sa part montrer que les théories posthumanistes n'ont

---

[295] Gilles Deleuze, par sa philosophie immanentiste et néovitaliste, où matière et vitalité sont identifiées l'une à l'autre, peut être considéré à bien des égards comme la figure tutélaire des théories posthumanistes. Dans le chapitre « Spinoza et nous », de *Spinoza. Philosophie pratique*, Deleuze précise : « Concrètement, si vous définissez les corps et les pensées comme des pouvoirs d'affecter et d'être affecté, beaucoup de choses changent. Vous allez définir un animal, ou un homme, non pas par sa forme, ses organes et ses fonctions, et pas non plus comme un sujet : vous allez le définir par les affects dont il est capable. Capacité d'affects, avec un seuil maximal et un seuil minimal, c'est une notion courante chez Spinoza. Prenez un animal quelconque, et faites une liste d'affects, dans n'importe quel ordre. Les enfants savent le faire : le petit Hans, tel que Freud en rapporte le cas, fait une liste d'affects d'un cheval de trait qui tire une voiture dans une ville (être fier, avoir des œillères, aller vite, tirer une charge lourde, s'écrouler, être fouetté, faire du chari vari avec ses jambes, etc.). Par exemple : il y a de plus grandes différences entre un cheval de labour ou de trait, et un cheval de course, qu'entre un bœuf et un cheval de labour. C'est parce que le cheval de course et cheval de labour n'ont pas les mêmes affects ni le même pouvoir d'être affecté ; le cheval de labour a plutôt des affects communs avec le bœuf. On voit bien que le plan d'immanence, le plan de Nature qui distribue les affects, ne sépare pas du tout des choses qui seraient dites naturelles et des choses qui seraient dites artificielles. L'artifice fait complètement partie de la Nature, puisque toute chose, sur le plan immanent de la Nature, se définit par des agencements de mouvements et d'affects dans lesquels elle entre, que ces agencements soient artificiels ou naturels. », dans *Spinoza*, *op. cit.*, p. 166-167.

[296] T. Nail, « What's the Matter with Life », art cit, p. 242. Nail ajoute : « Des philosophes telles que Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz, Jane Bennett et de nombreux autres posthumanistes utilisent l'ontologie vitaliste des forces de Deleuze depuis au moins deux décennies contre l'anthropocentrisme et l'antiréalisme qui définissent la quasi-totalité de la philosophie postkantienne. Après plus de vingt ans, l'œuvre de Deleuze et ses partisans ont contribué de manière significative à la popularité et à la pertinence croissantes de la philosophie posthumaine. Mais, ce faisant, ils ont également laissé une empreinte distinctement néovitaliste sur la philosophie posthumaine. (…) Aujourd'hui, la vague de critiques contre le néovitalisme ne cesse de s'amplifier, de l'intérieur comme de l'extérieur. J'ai beaucoup appris de Deleuze, mais je ne suis plus convaincu que le néovitalisme soit la meilleure façon de penser le posthumanisme ou la vie dans l'Anthropocène. (…) Plus précisément, je suggère que les vitalistes posthumains pourraient tirer profit d'une réflexion sur le *mouvement* en tant que concept ontologiquement plus primaire que la vie ou les forces vitales. », dans *Ibid.*, p. 242-243.

pas besoin de s'encombrer de l'approche vitaliste et de la catégorie selon lui très métaphysique, abstraite et homogénéisante de « vitalité » : « qualifier les choses de vitales ou de vivantes n'ajoute rien à notre analyse des agentivités non humaines et peut même en détourner l'attention[297]. » Il faudrait se méfier au contraire du privilège accordé à la notion de « vie », car celle-ci aurait joué un rôle historique clé dans la dévaluation de la matière (et de la mort) dans la vision euro-occidentale. Nail se demande si l'on ne gagnerait pas plutôt à penser la vie à partir de la matière en mouvement, plutôt que la matière à partir de la vie. Le fait que certain·es posthumanistes recrutent la « vie » ou la « vitalité » pour réanimer leur vision du monde ne montre-t-il pas paradoxalement le prolongement d'une dévalorisation de la matière, autrement conçue comme inanimée, insuffisante en elle-même pour manifester quelque agentivité ? Ne faudrait-il pas tourner notre attention vers la matière comme telle, dont les fluctuations et les mouvements indéterminés, se cristallisant en ce que nous appelons des « choses », sont suffisants pour comprendre l'agentivité et la nouveauté dans le monde ?

> Pourquoi est-ce l'agentivité de la matière qui est vitale et vivante comme nous, et non pas nous qui sommes en mouvement et agentifs comme la matière ? En effet, du point de vue de l'histoire profonde, n'est-il pas beaucoup plus logique de dire que les organismes vivants et tout ce que l'on peut appeler « vital » *ressemblent davantage à la matière* ? C'est la matière en mouvement qui a créé la vie, et non l'inverse.

En d'autres termes, poursuit-il,

> je crains que le vitalisme ne soit la théorie posthumaine privilégiée pour la raison qu'il présuppose secrètement un modèle d'agentivité basé sur l'agentivité humaine et vivante *projetée* sur la matière inorganique et le mouvement non vital. [...] Pourquoi la matière ne peut-elle pas se mouvoir seule sans ressembler à quelque chose d'autre ou sans être quelque chose d'autre ?[298].

Selon Nail, le néomatérialisme vitaliste de Deleuze prolongé par Bennett ne serait alors qu'un biocentrisme caché, accordant un privilège aux « forces vitales » sur une matière autrement morte, recrutant la valeur et le pouvoir positif de la vie pour s'assurer un « réenchantement » du monde associé à l'affect de joie et à un optimisme ainsi ontologisé. Il y aurait de ce fait une normativité cachée — centrée sur la vie comme affirmation, joie, générosité — dans le néovitalisme. Thomas Nail défend pour sa part un matérialisme plus épuré, un matérialisme du mouvement, fondé sur les mouvements indéterminés de la matière, héritier de Lucrèce et son *clinamen* plutôt que de Spinoza et son *conatus*, ce dernier irriguant nombre de propositions posthumanistes, mais ajoutant indûment une

[297] T. Nail, « What's the Matter with Life », art cit, p. 245.
[298] *Ibid.*, p. 247-248.

qualité métaphysique non relationnelle aux entités (dès lors toujours déjà « conative », persévérant toujours déjà dans leur être, et en contradiction avec une ontologie de la connectivité et de la relation comme primordiale à l'essence de toute entité). Par différence, « le mouvement n'est ni bon ni mauvais », autant créateur que destructeur, et partant de là, « la nature ne nous force pas à vivre d'une manière particulière[299] ». Dans ce cadre ontologique que l'on peut dire mouvementiste, « le mouvement est identique à l'agentivité. Il n'y a pas d'agentivité sans mouvement et pas de mouvement sans un certain degré de nouveauté ou d'agentivité. Être, c'est faire[300]. » Le mouvement dans ces différentes formes étant par définition processus, changement, non-identité, les agentivités ne sont pas pensées comme identiques les unes aux autres, qu'elles soient celles des humains ou des plantes, à une échelle micro, méso ou macro.

Il faudrait reconnaître en outre que l'autonomie de la Terre existe antérieurement et indépendamment des humains, et donc que celle-ci n'est pas d'abord et toujours déjà un « hybride » d'humains et de non-humains — ce qui oblige à nuancer le cadre conceptuel hybridiste de Latour. Comme le souligne avec pertinence le philosophe néo-matérialiste Thomas Nail dans sa *Theory of the Earth*, qui appelle à faire de la géologie un sujet philosophique à part entière,

> L'accent mis sur les structures humaines et les hybrides homme/nature a eu tendance à occulter l'indétermination profondément non humaine de la Terre et du cosmos. Tout n'est pas ou n'a pas été un hybride humain. Les hybrides humain-nature ne représentent qu'une infime partie de la nature[301].

On le voit ici, la conception d'une totale hybridité humain/non-humain ne fait pas l'unanimité au sein des partisan·nes du tournant non-humain, et reste un point de tension non résolu. L'entrée dans l'Anthropocène n'est pas, dans cette perspective, synonyme de disparition de l'autonomie de la Terre, d'une Terre extrahumaine[302]. De même, l'abandon du concept de nature, préconisé par Latour depuis au moins *Nous n'avons jamais été modernes*, n'est pas un geste qui fait consensus pour l'ensemble des partisan·nes du tour-

---

[299] *Ibid.*, p. 252.
[300] *Ibid.*, p. 255.
[301] Thomas Nail, *Theory of the Earth*, Stanford, California, Stanford University Press, 2021, p. 6.
[302] Par contraste, on peut penser aux récits anthropocéniques qui mettent en avant l'humanisation quasi-totale de la planète, comme le fait le géographe Erle Ellis. Avec l'entrée dans l'Anthropocène, un renversement ontologique serait à l'œuvre : « à la vision dépassée du monde comme des écosystèmes naturels perturbés par les humains, succède une nouvelle vision de la biosphère comme systèmes humains incorporant des écosystèmes naturels en leur sein. », cité dans C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement anthropocène*, *op. cit.*, p. 23. C'est donc la Terre qui est entrée dans l'ère de l'Homme et c'est l'Homme qui enveloppe la Terre et non plus l'inverse ; c'est l'Homme lui-même comme totalité incluant ses infrastructures et ses effets qui devient le sublime (Kant), c'est-à-dire ce qu'il est impossible de capturer depuis la finitude de notre sensibilité, tant son emprise est ample.

nant non-humain (j'y reviendrai plus loin, dans la partie 3). « Nature » peut encore nommer pour des théoricien·nes néomatérialistes comme Bennett ou Nail la productivité autonome ou la générativiste immanente à (et de) la matière, dans la continuité de la *natura naturans* de Spinoza, de la philosophie du mouvement de Lucrèce ou de la philosophie processuelle de Whitehead[303]. On rencontre en tout cas ici l'une des limites de l'hybridisme latourien, car, poussée jusqu'au bout, cette perspective d'une « nature inhumaine », qui met l'accent sur le dynamisme et les potentialités de la Terre, qui existe donc indépendamment des humains et de leurs associations avec d'autres non-humains, amène de tout autres considérations éthiques et politiques que celle de la connexion, du réenchantement et de la négociation diplomatique de nos attachements : comme le disent Nigel Clark et Kathryn Yusoff, « cette trace du géo dans le bio, de l'inhumain dans l'humain, importe également au cœur même du politique un type de pouvoir et de potentialité qui ne peut être directement présenté comme un objet de délibération collective[304]. » Le recours à la notion de « nature » est en effet un sujet qui divise : d'un côté elle est doit être dépassée, « notamment parce que la division nature/culture fait partie du problème, pas de la solution[305] » ; de l'autre elle reste féconde pour nommer et identifier une altérité, une puissance créatrice et un dehors que les humains n'ont pas construits et qu'ils ne peuvent maîtriser que très partiellement ou de manière illusoire[306]. Nous y reviendrons, car cette question de la nature, et de la possibilité ou non de forger un naturalisme non-dualiste, est au cœur de notre problème.

En somme, le TNH est traversé par de véritables différences d'approches, de perspectives et de choix ontologiques, qui attestent d'une pluralité interne — selon que la « vitalité » ou la « matière en mouvement » ou « les sois vivants » y jouent le rôle clé. Il est donc nécessaire d'être précautionneux et de ne pas masquer cette pluralité derrière les étiquettes qui peuvent les rassembler de manière utile, mais limitée d'un point de vue heuristique (comme celle de « posthumanisme », de « deleuziens » ou pire, de « latouriens », comme le font certain·es marxistes peu soucieux·ses du détail[307]). Bruno Latour ne s'est intéressé que tardivement à la question de « la vie » ; et les vivants, comme êtres singuliers devant être traités à une échelle locale et plus fine que celle de Gaïa, ne l'auront finalement que peut intéressé — l'étiquette de chef de file des « penseurs du vivant » est

---

[303] T. Nail, *Theory of the Earth*, *op. cit.*, p. 6-7. J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 116-119.
[304] N. Clark et K. Yusoff, « Geosocial Formations and the Anthropocene », art cit.
[305] D.B. Rose, *Vers des humanités écologiques*, *op. cit.*, p. 20.
[306] « Un devenir actif, une force créatrice pas tout à fait humaine (*a creative not-quite-human-force*), capable de produire du nouveau, bourdonne dans l'histoire du terme nature. », dans J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 118. D'autres théoricien·nes défendent la nécessité philosophique et éthique du concept de nature : Virginie Maris, Frédéric Neyrat, Catherine et Raphaël Larrère, etc. Nous y reviendrons largement dans la partie 3.
[307] Je pense en particulier à Frédéric Lordon, qui dans « Pleurnicher le vivant » (*art. cit.*) ne s'embarrasse pas de telles nuances et range des théoricien·nes assez divers, bien que nourris à des degrés divers des œuvres de Latour, comme d'autres œuvres et champs de recherche, dans le même sac indistinct des « latouriens ».

donc assez mal ajustée. En outre, l'exceptionnalité ontologique accordée aux êtres vivants dans « l'anthropologie au-delà de l'humain » de Kohn a par exemple fait l'objet de diverses critiques, que l'on trouve notamment sous la plume de Descola dans l'introduction à *Comment pensent les forêts* :

> comme [le dit Kohn], « La vie pense ; les pierres non ». Sans doute, mais la pierre sur laquelle je trébuche fait bien quelque chose dans le monde, c'est un agent tout comme peut l'être une image de la Vierge, la radioactivité, un cadran solaire, et bien d'autres objets encore, pourtant sans vie et sans pensée. Inclure dans un même ensemble, comme le propose Kohn, la pensée, la causalité intentionnelle et la sémiose laisse ainsi hors-jeu un grand nombre de non-humains, les êtres abiotiques, qui se voient par-là expulsés par-delà les limites d'une anthropologie au-delà de l'humain, laquelle devient plutôt donc une biosémiologie[308].

Pour Descola et bien d'autres avec lui, pouvoir « faire quelque chose dans le monde » ne dépend pas du fait que l'on soit en vie ou que l'on soit un être pensant, ou les deux en même temps. Et si l'enjeu est de ne laisser aucun être « hors-jeu », comme il le dit, c'est moins par volonté d'exhaustivité métaphysique que pour maintenir l'attention de l'enquêteur·rice éveillée à tout ce qui peut entrer dans et concourir à la fabrique des mondes que nous habitons. Comme on peut le constater, les partisan·es du TNH n'ont, de fait, pas de doctrine collective arrêtée et univoque sur l'agentivité ni sur son extension — chez Kohn elle se confond de manière précise avec « la vie des signes » ; chez Bennett elle se confond avec la matière comme vitalité ; chez Latour elle est encore plus indéterminée, toujours ouverte à la surprise de l'expérience (« non-humain » étant très imprécis ; mais c'est précisément cette imprécision, ce refus de préciser à l'avance, qui en fait la valeur, pourrait-on arguer)[309]. Bref, le TNH se caractérise finalement moins par l'accord sur une définition commune que par la réouverture, impulsée par l'entrée dans l'Anthropocène, d'une question auparavant close par l'exceptionnalisme humain, et par la prolifération des pistes, des méthodes et des attitudes philosophiques pour y répondre. Le point commun, néanmoins, reste celui d'un triple refus : (1) refus de circonscrire l'agentivité à une humanité autonome, placée au centre du cosmos, et conçue de manière métaphysique comme exceptionnelle et séparée du tissu terrestre ; (2) refus de créer une hiérarchie ontologique entre les existants, fondée sur des distinctions potentiellement oppressives ;

---

[308] Philippe Descola, préface, « La forêt des signes » dans *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles, 2017, p. 17. D'autres anthropologues comme Marisol de la Cadena ont critiqué ce biocentrisme appliqué de l'extérieur à des contextes animistes, qui eux ne sont pas biocentrés, puisqu'ils peuvent reconnaître une âme dans une formation géologique comme une montagne, voir Marisol De La Cadena, « Runa : Human but not only », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, septembre 2014, vol. 4, n° 2.

[309] De fait, on l'a déjà dit plus haut, la théorie de l'acteur-réseau n'a en soi rien d'une approche écologique dans la mesure où elle traite tous les « actants » sur le même plan, une porte ayant la même valeur ontologique qu'un ver de terre. Or, n'y a-t-il pas une différence irréductible entre la porte qui me permet de fermer ma maison et les vers de terre qui coproduisent mes aliments ?

(3) refus de « purifier » les autres qu'humains des agencements du social, en allant jusqu'à accorder la socialité aux autres qu'humains indépendamment des humains (comme dans l'hypothèse des cultures animales et des communautés hybrides par exemple). Le TNH peut ainsi être compris comme la somme ou l'agencement non homogène de multiples tournants par-delà l'humain[310].

A.3. Un tournant non-humain de la politique

Dans cette dernière section, je voudrais décrire à grands traits le rapport que certain·es partisan·es du TNH entretiennent à la question politique. Le nouveau monde de l'Anthropocène conduirait en effet à une redéfinition assez radicale de la politique et de ses enjeux à partir de trois grands chantiers : celui d'une nouvelle esthétique, celui d'une nouvelle ontologie politique et celui d'une nouvelle conflictualité. Commençons par l'enjeu esthétique, soit celui du lien constitutif affirmé entre sensibilité et politique. Le problème est de faire entrer les non-humains dans notre perception politique, par des affects, des récits, et des pratiques renouvelées. En identifiant une forme de relation nécessaire entre la pleine reconnaissance de la « vitalité de la matière » et un décentrement de notre sensibilité, Jane Bennett explicite bien une thèse commune aux partisan·nes du TNH :

> j'ai l'impression que l'image d'une matière morte ou intégralement instrumentalisée nourrit l'orgueil humain et nos fantasmes de conquête et de consommation qui détruisent la terre. Cette image nous empêche de détecter (voir, entendre, sentir, goûter, ressentir) une gamme plus complète de pouvoirs non humains circulant autour et à l'intérieur des corps humains. Ces puissances matérielles, qui peuvent nous aider ou nous détruire, nous enrichir ou nous handicaper, nous ennoblir ou nous dégrader, appellent en tout cas notre attention, voire notre « respect » (à condition que ce terme soit étendu au-delà de son sens kantien). La figure d'une matière intrinsèquement inanimée peut être l'un des obstacles à

[310] On notera d'ailleurs une certaine progression temporelle du mouvement d'extension de l'agentivité aux autres qu'humains dans les travaux des chercheur·euses, dans le sillage de la désarticulation de l'agentivité et de l'intentionnalité, à mesure que de nouveaux savoirs devenaient disponibles : il y eut d'abord un retour de l'agentivité des animaux via l'éthologie et les *animal studies*, puis vint le tour des plantes, des arbres avec le *plant turn* alimenté par les récentes découvertes de la biologie végétale ; jusqu'à l'agentivité des micro-organismes, de l'inorganique et de ce que les nouveaux matérialismes appellent les « matérialités » (le pluriel permettant d'insister sur la diversité des manifestations et comportements de la matière contre une conception homogénéisante et réductrice). Sur cette manière de présenter le TNH comme une progression (certainement non-linéaire), voir la « Conversation avec Vinciane Despret », B. Morizot, *Socialter. Hors-série : Renouer avec le vivant*, *op. cit.*.

> l'émergence de modes de production et de consommation plus écologiques et plus matériellement durables[311].

Le grand partage du monde en deux blocs d'intérêts et de consistances ontologiques inégaux, animé et inanimé, aurait entraîné selon Morizot une « crise de la sensibilité », c'est-à-dire un appauvrissement de notre sensibilité envers le monde vivant :

> Par « crise de la sensibilité », j'entends un appauvrissement de tout ce que nous pouvons sentir, percevoir, comprendre, et tisser comme relations à l'égard du vivant. Une réduction de la gamme d'affects, de percepts, de concepts et de pratiques nous reliant à lui. Nous avons une multitude de mots, de types de relations, de types d'affects pour qualifier les relations entre humains, entre collectifs, entre institutions, avec les objets techniques ou avec les œuvres d'art, mais bien moins pour nos relations au vivant. Cet appauvrissement de l'empan de sensibilité envers le vivant, c'est-à-dire des formes d'attention et des qualités de disponibilité à son égard, est conjointement un effet et une part des causes de la crise écologique qui est la nôtre[312].

Ailleurs, il précise son idée de crise de la sensibilité en la rapprochant du concept de partage du sensible de Jacques Rancière :

> Ce que j'entends par [crise de la sensibilité], au sens du « partage du sensible » de Jacques Rancière, c'est une crise liée à l'invisibilisation, dans l'espace de l'attention collective et politique, d'un pan du monde assez fondamental — celui qui nous a fait et rend le monde habitable : la vie. Il ne s'agit pas de sensiblerie, mais de ce à quoi on est capable de se rendre sensible, collectivement et individuellement : ce qui occupe, donne sa forme et ses contraintes à l'espace de l'attention politique concernant le monde à faire — et comment[313].

Les Modernes auraient en quelque sorte perdu la capacité de lire et interpréter les signes multispécifiques dont regorge pourtant leur environnement. C'est l'idée même de crise écologique qui est ici à réinterpréter comme une crise non pas de l'environnement, mais de nos *relations* au monde vivant. La politique est ainsi posée comme étant indissociable d'une nouvelle esthétique engageant un ré-élargissement de notre sensibilité individuelle

---

[311] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. ix.

[312] B. Morizot, *Manières d'être vivant*, *op. cit.*, p. 17.

[313] Il tient encore à ajouter, face aux accusations de dépolitisation dont fait l'objet un tel diagnostique par des figures de la gauche critique comme Frédéric Lordon : « Poser le problème de la crise écologique en termes de crise de la sensibilité ne conduit pas à une dépolitisation de notre rapport au vivant. Parce que notre sensibilité au vivant, les émotions que l'on peut éprouver à son endroit ont tout à voir avec la question de notre action pour le défendre », dans Morizot, Baptiste, « Politiser l'émerveillement et armer l'amour du vivant », *Socialter, Renouer avec le vivant*, 2022, Hors-série, n° 9.

et collective, pour que notre corps sensible et politique sélectionne et interprète autrement ce qu'il perçoit et ce qui l'émeut dans le monde, lui offrant de nouvelles nourritures perceptives, relationnelles et narratives, mieux à même de nous mettre en mouvement[314]. Notre capacité à percevoir et à être affecté n'étant pas donnée de toute éternité, comme une essence (du fait de notre génétique, de notre culture, etc.), mais un héritage évolutif, social, politique et plastique, celle-ci est donc susceptible d'apprentissage, de déplacement, de déformation au gré des rencontres avec d'autres êtres.

L'écologie sensible de Bennett et celle de Morizot, sans que l'on puisse les confondre, ont pour horizon commun l'exploration du spectre de tout ce qui communique avec nous, mais aussi sans nous. Elle procède d'une esthétique du réenchantement en ce sens qu'elle implique un « exercice spirituel », pour reprendre le terme de Pierre Hadot[315], un travail sur soi — mais un soi écologisé — dans une perspective d'incorporation de la présence et de l'importance de l'autre qu'humain. Dans cette approche, les affects de joie, voire de fascination, naissant de (la célébration de) ces relations d'attachement et de réenchantement, se voient ainsi confier un rôle majeur et moteur dans la dynamique d'engagement politique en faveur de la transformation sociale et écologique, affects censés dépasser les discours jugés trop abstraits ou trop négatifs et moralisateurs — et donc démobilisateurs — des registres catastrophistes écologistes de la peur et de l'effondrement[316]. On peut également ajouter que cet appel à l'élargissement de la perception à des éléments interspécifiques et non-humains invisibles dans un cadre anthropocentrique repose implicitement sur une forme d'égalitarisme esthétique quant à la perception humaine, présupposant que les humains ordinaires sont également capables de faire cette expérience de l'attention aux non-humains.

À cet élargissement éthico-esthétique sur un ton joyeux et encapacitant correspond *in fine* un élargissement des protagonistes voire des personnes entrant dans le champ de la communauté politique, celle-ci devenant alors une véritable « écologie politique », c'est-à-dire très littéralement un écosystème incluant des agents non-humains dans le demos. L'enjeu d'une écologie posthumaine serait la création d'une nouvelle agora politique capable de représenter ou d'intégrer le maximum d'agentivités terrestres, dans le but de (mieux) politiser — discuter, peser, imaginer, négocier — chacune de nos relations et de nos interdépendances. La proposition de Morizot, on l'a vu, s'écarte quelque peu de cette formulation de l'écologie politique sous l'égide de la représentation, sans jamais s'y

[314] Suivant en cela une idée spinoziste : « Plus un corps est apte par rapport aux autres à agir ou pâtir de plusieurs façons à la fois, plus l'esprit de ce corps est apte par rapport aux autres à percevoir plus de choses à la fois » (*Éthique*, II, 13, sc.).
[315] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 2007.
[316] Sur le rôle central accordé par le tournant non-humain à la joie (dans sa version spinoziste d'augmentation de la puissance d'agir) et au réenchantement du monde dans les mobilisations écologistes de l'Anthropocène, voir la thèse en théorie politique de Léna Silberzahn, *Penser la peur au temps des catastrophes. Matériaux féministes pour une autodéfense affective*,Institut d'études politiques, Paris, 2023.

opposer frontalement néanmoins, pour penser les manières éthopolitiques de se présenter aux autres vivants et de communiquer directement avec eux. À la charnière entre les propositions de Latour et de Morizot, Vinciane Despret pense l'entrée en politique des animaux comme le « devenir personne » des animaux, pas d'abord au sens juridique mais au sens où « est une personne celle dont quelqu'un peut prendre en compte ce qui compte pour elle[317]. » En réalité, « Les animaux ont toujours fait partie de notre histoire et de nos histoires, il s'agit maintenant de chercher passionnément comment faire avec eux. Ils ont toujours d'une manière ou d'une autre compté dans une histoire, il s'agit à présent d'explorer avec eux comment nous pouvons compter dans les leurs. Il s'agit d'apprendre avec eux des modes inédits d'entrée en politique. Il s'agit de l'apprendre, pour eux — comment les transformer pour bien les représenter ? C'est là le travail des scientifiques —, mais il s'agissait de l'apprendre pour nous — *comment nous transformer pour bien représenter* ? Et comment apprendre à mobiliser et étendre le nous que concerne cette situation ? C'est là le travail entrepris, ces dernières années, par les activistes[318]. »

Quelles que soient les différences et les inflexions, il est un point décisif sur lequel toutes et tous s'accordent : la politique doit être repensée comme une écologie des relations, comme le devenir écologique des relations politiques, et le devenir politique des relations écologiques. Le deuxième enjeu est donc celui d'une recomposition de la politique autour de l'ontologie, des manières de faire monde : comment sortir de l'humanisme exclusif pour repenser le monde non comme un décor, mais comme une coproduction multispécifique ou multiagentive ? Cela implique une nouvelle « cosmopolitique » visant à intégrer, d'une manière ou d'une autre, en prenant en compte leurs spécificités ontologiques, les milieux de vie et les cohabitants terrestres dans les processus décisionnels.

Si le dualisme moderne nature-société doit être mis hors-jeu pour comprendre la mutation écologique en cours, il doit donc aussi l'être pour construire les collectifs politiques qui peuvent en émerger. Ce dualisme aurait évacué à tort les non-humains de la constitution des communautés politiques, là où les conflits présents et à venir se structureront toujours plus sur leur importance vitale — l'eau, le climat, le nucléaire, le pétrole, les forêts ou les milieux de vie. En soulignant que les sociétés humaines n'existent et ne prennent forme qu'à travers des agencements mêlant des éléments matériels, discursifs, vivants et multiespèces, le tournant non-humain cherche à rejeter les visions déterministes ou fatalistes de certaines formes d'écologies, qui interprètent l'Anthropocène soit comme une vengeance d'une Nature extérieure, soit comme l'expression d'un triomphe

[317] Vinciane Despret, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2002, p. 258.
[318] *Ibid.*, p. 264.

technologique global de l'espèce et de la civilisation humaines[319] : si les humains ne sont pas les seuls agents en présence, cela implique la nécessité de repolitiser chacune de nos relations avec des forces multiples — actives, réactives, et loin d'être passives ou dociles face à nos choix et nos infrastructures. La politique se confond alors avec un geste de politisation et de mise en discussion démocratique des agentivités et des (inter) dépendances qui ont été jusqu'ici laissées hors-champ, parce que considérées comme de la nature et donc comme hors politique.

Le TNH propose en ce sens une approche ontologique de la politique — mieux, une transformation de l'ontologie implicite qui serait contenue dans la politique moderne. La « politique » et ses institutions ne sont pas un espace ontologiquement neutre, dans lequel il n'y aurait qu'à inclure toujours plus d'entités individuelles ; des présupposés sur le mobilier du monde y sont nécessairement incorporés. Il porte ainsi la marque du dualisme nature-société, dans son exclusion fondatrice des êtres de nature, autres qu'humains, ou autres que modernes, de l'arène politique. La politique moderne est également, selon Descola construite sur la fiction de l'individu propriétaire de lui-même, la fiction de la société comme addition de ces individus pensés comme libres et égaux, et la fiction d'une nature appropriable et à disposition sous forme de marchandises. Cette ontologie politique s'est ainsi

> fondée sur ce que Macpherson[320] a appelé l'individualisme possessif, c'est-à-dire cette idée initialement développée par Hobbes et Locke selon laquelle l'individu (humain) est, par définition, le propriétaire exclusif de lui-même ou de ses capacités et qu'il n'est donc nullement redevable de sa personne à une quelconque instance extérieure ou supérieure à lui-même — que celle-ci ait pour nom la société, l'Église, Dieu, un souverain ou un groupe de filiation. Cette conception, dont on ne trouve pas trace dans d'autres systèmes politiques et juridiques, fut la pierre angulaire de l'individualisme moderne et le fondement des démocraties contemporaines. La société y est vue comme la somme des individus libres et égaux qui ne sont liés entre eux que parce qu'ils sont propriétaires de leurs capacités, lesquelles leur permettent de nouer des rapports d'échange librement consentis[321].

Philippe Descola et d'autres anthropologues ont montré que, dans les cosmologies non modernes, ce que nous appelons le politique n'est pas centré sur la société humaine et

---

[319] Jamie Lorimer, *Wildlife in the Anthropocene : Conservation After Nature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2015, p. 25.
[320] Crawford Brough Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke*, Nouv. éd., Paris, Gallimard, 2004.
[321] P. Descola, « Humain, trop humain », art cit.

l'individu propriétaire, mais « consiste à maintenir des conditions d'interaction » entre humains et non-humains[322]. Ce sont les Modernes, avec leur manière caractéristique de nier les relations sociopolitiques avec leurs voisins non-humains, qui constituent une curiosité anthropologique : au regard de l'histoire, ils sont en réalité l'exception et non la règle. Redéfinir la composition de la communauté politique par l'exploration et la défense des arts de vivre en commun devient une préoccupation centrale pour les pensées contemporaines de l'écologie.

Latour a proposé il y a une trentaine d'années de manière pionnière l'idée influente, mais quelque peu schématique d'un « Parlement des choses »[323], un espace de délibération où les non-humains de toutes sortes, vivant ou non, seraient représentés par des porte-parole, où les effets de nos actions sur le monde matériel (climat, biodiversité, objets techniques, inventions scientifiques) seraient pris en compte directement dans les décisions politiques. Ce parlement offrirait l'espace démocratique dans lequel pourraient être enfin discutées nos associations multiples avec le reste du monde et ses éléments constitutifs, sans avoir besoin de s'appuyer sur l'opposition de la Science (confinée aux objets naturels) et de la Politique (confinées aux sujets humains). L'écologie ne porterait pas en ce sens, contrairement à l'idée reçue, sur la « Nature » et sa protection, mais sur la reconnaissance des « hybrides » : tous les imbroglios d'humains, de techniques et de vivants — OGM, espèces en voie d'extinction, virus, réseaux électriques, réchauffement climatique, Gaïa — qu'on ne peut répartir distinctement entre d'un côté la Nature, de l'autre la Société. La « Nature » des Modernes serait une catégorie profondément dépolitisante : en accréditant l'image d'une autorité transcendante, en présupposant un monde déjà unifié par des lois, et des objets bien à leur place, elle court-circuite la procédure démocratique de composition des humains et des non-humains, en cantonnant les relations aux non-humains en dehors du débat — réduits à n'être que l'objet neutre de la science, ou bien le fondement d'un ordre naturel indiscutable. Cette catégorie nous empêcherait ainsi de négocier les formes d'association d'humains et de non-humains qui sont désirables ou non. Aucun agencement n'est naturel, tout doit être discuté, c'est l'art de composer des puissances hétérogènes dans un monde à faire, et non déjà donné. L'enjeu est alors de parvenir à représenter humains et non-humains dans une seule assemblée politique. La re-présentation — c'est-à-dire littéralement le fait de rendre présent par le truchement d'une fiction ce qui n'est pas physiquement là, une rivière, un aquifère, les abeilles, pour prendre en compte leurs existences, leurs intérêts,

[322] Les trois paragraphes suivant reprennent ici de manière modifiée un passage de L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 87-89.
[323] Bruno Latour, « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie & Politique*, 1994, n° 10 ; B. Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*

leurs points de vue, leurs conditions de reproduction — est la modalité d'interaction politique mise en avant avec les non-humains, pour composer un monde commun[324]. La méthode compositionniste de Latour refuse toute précipitation programmatique et partisane contre un ennemi unifié et global (« le capitalisme », par exemple), et préfère la patiente collecte des hybrides, des situations et des doléances. Il s'agit en somme de redevenir naïf : d'enquêter et de redécrire patiemment nos attachements pour être à nouveau en mesure de savoir où nous vivons, de quoi nous dépendons pour vivre, avec qui nous sommes prêt·es à cohabiter, et quels sont nos amis et ennemis dans la situation présente[325].

Jane Bennett s'est faite l'héritière de cette approche du politique en l'augmentant de la théorie démocratique des « publics » de John Dewey[326] et de la conception radicale de la démocratie de Rancière comme irruption de « la part des sans-parts » dans le monde de la domination inégalitaire[327]. L'enjeu est ici d'esquisser « Une théorie matérialiste vitale de la démocratie [cherchant] à transformer le fossé entre les sujets parlants et les objets muets en un ensemble de tendances différentielles et de capacités variables[328]. » La politique y est définie depuis l'émergence de publics hétérogènes et multiacteurs d'humains et de non-humains, suscitée par l'expérience d'un préjudice partagé en commun (une pollution, un *blackout*, un virus, etc.). L'espace du politique n'est alors plus fondé sur ce qui distingue les humains du reste — mais pas non plus sur « la parfaite égalité des actants entre eux » — plutôt sur ce qu'elle appelle « les affinités à travers les différences[329] » :

> Les théories de la démocratie qui postulent un monde de sujets actifs et d'objets passifs commencent à apparaître comme de frêles descriptions à une époque où les interactions entre les corps humains, viraux, animaux et technologiques deviennent de plus en plus intenses. Si la culture humaine est inextricablement mêlée à des agentivités vibrantes et non-humaines, et si l'intentionnalité humaine ne peut être agentive que si elle est accompagnée d'un vaste entourage de non-hu-

[324] « [...] comment représenter l'eau sans la fiction d'un représentant, d'un fonctionnaire, d'un officier, d'un truchement qui parlerait en son nom, et surtout qui pourrait parler face à face avec les rudes fermiers californiens ? La fiction n'est pas de donner une voix à l'eau, mais de croire qu'on pourrait se passer de la représenter par une voix humaine capable de se faire comprendre à d'autres humains. L'erreur n'est pas de prétendre représenter les non-humains ; nous le faisons de toute façon sans arrêt quand nous parlons des rivières, des voyages, du futur, du passé, des États, de la Loi ou de Dieu. L'erreur serait de croire possible de prendre en compte de tels intérêts, sans un humain qui en incarne, qui en personnifie, qui en autorise, qui en représente les intérêts. Cette personnification si nécessaire au Léviathan pour sortir de l'état de nature, est encore plus indispensable pour des territoires en lutte qui cherchent à mettre fin à l'État de la Nature. », dans B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 351.
[325] Latour, Bruno, *Où atterrir ?*, *op. cit.*
[326] John Dewey, *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard, 2010.
[327] Jacques Rancière, *La mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
[328] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 108.
[329] *Ibid.*, p. 104.

> mains, il semble alors que l'unité d'analyse appropriée pour la théorie démocratique n'est ni l'individu humain ni un collectif exclusivement humain, mais le « public » (ontologiquement hétérogène) qui coopère autour d'un problème[330].

Cette vision d'une révolution ontologique et d'une cosmopolitique centrée sur la composition d'un monde (enfin) commun est également partagée par Descola, tenant pour sa part à montrer que les êtres ou agents représentés n'ont pas à être conçus comme des entités individuelles, discrètes, et intégrées à la politique parce qu'elles partagent tel ou tel attribut essentiel avec les humains (conscience, responsabilité morale et politique), nécessaire à leur participation au collectif, mais comme des systèmes de relations :

> il faut imaginer que puissent être représentés non pas des êtres en tant que tels — des humains, des États, des chimpanzés ou des multinationales ; mais bien des écosystèmes, c'est-à-dire des rapports d'un certain type entre des êtres localisés dans des espaces plus ou moins vastes, des milieux de vie donc, quelle que soit leur nature : des bassins-versants, des massifs montagneux, des villes, des littoraux, des quartiers, des zones écologiquement sensibles, des mers, etc. Une véritable écologie politique, une cosmopolitique de plein exercice, ne se contenterait pas de conférer des droits intrinsèques à la nature sans lui donner de véritables moyens de l'exercer — ainsi que l'a fait la Constitution de l'Équateur il y a quelques années ; elle s'attacherait à ce que des milieux de vie singularisés et tout ce qui les compose — dont les humains — deviennent des sujets politiques dont les humains seraient les mandataires. Pourrait ainsi prendre une expression politique concrète ce que j'ai appelé ailleurs l'universel relatif, à savoir l'idée que des systèmes de relations plutôt que des qualités attachées à des êtres devraient former le fondement d'un nouvel universalisme des valeurs. Dans leur rôle de mandataire, les humains ne seraient plus la source du droit légitimant l'appropriation de la nature à laquelle ils se livrent ; ils seraient les représentants très diversifiés d'une multitude de natures dont ils seraient devenus juridiquement inséparables[331].

L'important, dans cette proposition d'une nouvelle cosmopolitique, n'est pas sa précision stratégique — le chemin qui mène à cette révolution ontologico-politique n'est de fait jamais déplié, bien que cette vision d'une humanité définie par ses attachements soit déjà existante en de nombreux collectifs non modernes, comme le rappelle Descola, et donc toujours possible[332]. L'important est donc qu'elle puisse réouvrir les possibles, au-

[330] *Ibid.*, p. 108.
[331] P. Descola, « Humain, trop humain », art cit.
[332] Descola est récemment aller beaucoup plus loin dans ses prises de positions politiques, voir sa discussion avec Alessandro Pignocchi dans *Ethnographies des mondes à venir*, *op. cit.*

delà même de ce qu'un imaginaire politique moderne pourrait offrir. C'est très précisément le rôle assigné par Descola à l'anthropologie ontologique dans le tournant non-humain et le ravage écologique contemporain, celui

> d'apporter la preuve que d'autres manières d'habiter le monde sont possibles, puisque certaines d'entre elles, aussi improbables qu'elles puissent paraître, ont été explorées ailleurs ou jadis, montrer donc que l'avenir n'est pas un simple prolongement linéaire du présent, qu'il est gros de potentialités inouïes dont nous devons imaginer la réalisation afin d'édifier au plus tôt une véritable maison commune, avant que l'ancienne ne s'écroule sous l'effet de la dévastation désinvolte auquel certains humains l'ont soumise[333].

On arrive ainsi au troisième et dernier enjeu, celui de la redéfinition de la conflictualité politique à l'heure de l'Anthropocène. La politique moderne doit changer ses repères et ses lignes de partage classiques pour épouser une nouvelle condition planétaire :

> En sonnant le retour des processus géologiques et des limites écologiques dans l'histoire humaine, l'Anthropocène annonc[e] un nouvel affrontement, celui des humains ou des modernes (ceux qui, se concevant comme séparés et au-dessus de la nature, entendent poursuivre le processus de modernisation) et des terriens, ou des terrestres, ceux qui assumeraient leur appartenance à la Terre dans la diversité des mondes vécus par ses différents êtres[334].

Cette nouvelle boussole du politique, qui oppose Terrestres et Modernes, ou Terriens et Humains dans un conflit écopolitique nouveau, fut proposée initialement par Latour puis reprise par Viveiros de Castro et Danowski[335]. Plus récemment, une lecture affinée de cette nouvelle cartographie des positions politiques a été proposée. L'Anthropocène appelle la formation d'une nouvelle « classe écologique », qui ne serait pas seulement un ajout aux classes sociales existantes, mais une transformation radicale des repères de la politique moderne avec de nouveaux sujets, de nouveaux alliages de luttes, entre humains et non-humains[336]. Aujourd'hui ce ne sont plus les classes sociales traditionnelles qui structurent les luttes, selon Latour, mais la manière dont on se rapporte à la Terre. Dès lors que la préservation de l'habitabilité de la planète prime sur le progrès illimité, la croissance et le développement économique, l'enjeu devient d'apprendre à passer des questions de « production » à celle de « l'engendrement ». La nouvelle classe écologique ne s'appuie plus en effet sur les conditions de production (ouvriers, patrons, moyen de

[333] P. Descola, « Humain, trop humain », art cit.
[334] Bonneuil Christophe, « Anthropocène », art cit, p. 35-40.
[335] Eduardo Viveiros de Castro et Déborah Danowski, Hache Émilie (éd.), « L'arrêt de monde » dans *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2014.
[336] Bruno Latour et Nikolaj Schultz, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond-Éditions la Découverte, 2022.

production, etc.) pour penser le conflit politique, mais sur les conditions d'habitabilité, de durée, de reproduction du monde dans lequel on vit (le monde de Gaïa). Latour formule ainsi la nouvelle lutte des classes géosociales comme une rupture avec l'économicisme du marxisme orthodoxe : il s'agit de déplacer l'attention politique vers les conditions d'existence, vers les mille liens d'interdépendances et les mille boucles d'interaction qui forme la zone critique, non vers les seules conditions de production[337].

Les adversaires et les alliés ne seraient alors plus déterminés seulement par les *rapports* de production, mais par les positions par rapport à l'habitabilité — ceux qui défendent un mode de vie, un territoire, une relation au vivant qui soigne et permet l'engendrement, et ceux pour qui la priorité reste la production, le profit, la croissance. La lutte entre bourgeois et prolétaires céderait ainsi la place à celle des Extracteurs et des Ravaudeurs :

> Pendant les deux siècles précédents, il y avait en place une grande machine, une immense scénographie, qui organisait tous les conflits et permettaient de repérer, même grossièrement, où il fallait se placer pour tenter d'être juste. C'était le conflit des riches et des pauvres, conflit rendu plus précis par la distinction faite entre les prolétaires et les capitalistes. Le nouveau conflit entre les Extracteurs et les Ravaudeurs, si l'on accepte ce mot, joue aujourd'hui le même rôle par son ubiquité, son intensité, sa violence, sa complexité, que le précédent, sauf qu'il mobilise bien au-delà des seuls humains. Dire qu'il est mondial serait un euphémisme. Il a le monde pour enjeu, à ceci près que la définition du monde est radicalement différente selon les parties aux conflits. [...] L'ancienne scénographie dépendait de l'Économie puisque c'était par la position dans le « système de production » que se repéraient les injustices. Mais dans ces nouvelles étranges batailles, l'Économie n'est plus qu'un voile superficiel, et ce n'est plus de production qu'il s'agit. Ce qui est en question, ce sont les pratiques d'engendrement et la possibilité ou non de maintenir, continuer, voire d'amplifier les conditions d'habitabilité des formes de vie qui maintiennent, par leur action, l'enveloppe même dans laquelle l'histoire ne cesse de se dérouler. Non plus seulement une histoire

[337] Pour une critique du *Mémo* d'un point de vue écomarxiste, on peut lire Paul Guillibert et Frédéric Monferrand, « Camarade Latour ? », *Terrestres*, 18 juillet 2022. [en ligne : https://www.terrestres.org/2022/07/18/camarade-latour/] « On peine à se défaire de l'impression que le projet politique de Latour et Schultz, c'est la domination d'une classe technocratique composée de "militants" mais surtout "d'industriels" et "d'inventeurs", de bons dirigeants conscients de leur dépendance aux conditions d'habitabilité de la planète. Après le "parlement des choses", il nous faudrait désormais nous en remettre à une classe écologique, c'est-à-dire à une élite capable d'incarner adéquatement les besoins de la Terre et de ses habitant·es. » Les auteurs proposent d'utiliser le concept de classe non pas comme une simple étiquette politicienne, qu'il s'agirait de créer intentionnellement en rassemblant une sorte d'élite écologiste, mais depuis une expérience partagée de domination, d'exploitation, entre humains et non humains, dans un monde vivant commun. En somme, « on ne décide pas de former une classe sociale, on *appartient* à une classe, avec une conscience plus ou moins claire de cette appartenance. Or chez Latour et Schultz, la classe désigne celles et ceux qui décident de s'assembler autour d'un programme écologique encore flou, défini à partir de leurs attachements communs. »

> de la lutte des classes, mais une histoire de ces nouvelles classes, alliances, sections, en lutte pour l'habitabilité [...].

La redéfinition écologique de la notion de classe par Latour entend ainsi ne plus organiser le conflit politique autour de la réappropriation par les travailleur·euses de la valeur (économique) qui leur est volée par les capitalistes, mais autour de la réappropriation des capacités d'engendrement de milieux habitables : « Le devenir non-humain des humains déplace l'injustice : ce n'est plus la « plus-value » qui est accaparée, mais les capacités de genèse, la plus-value de subsistance ou d'engendrement[338]. »

Emanuele Coccia, de son côté, explicite le programme qui synthétise la position du TNH sur la refonte ontologique de la politique en plaçant la notion de « dépendance » au cœur d'une réflexion renouvelée sur les relations entre émancipation et attachement à la Terre :

> La dépendance est un rapport politique qui ne doit pas être nié ni vu négativement. Nous dépendons de la planète au même titre que la planète dépend de nous. C'est seulement cette interdépendance qui fait de la planète et de l'humanité deux sujets politiques. C'est seulement parce que nous dépendons d'autres et que d'autres dépendent de nous qu'il y a de la politique. C'est seulement parce que nous nous mélangeons aux autres et que nous ne pouvons pas nous passer de le faire que nous sommes des êtres politiques. La gauche ne peut que repartir de là[339].

En somme, le point de bascule géologique de l'événement Anthropocène s'accompagne de la possibilité d'un autre point de bascule — esthétique, ontologique et politique. Comme le soutient Morizot, « des êtres qui font le monde par leur présence n'ont pas leur place comme éléments du décor[340] » ; ces véritables forces créatrices doivent entrer « dans le champ politique des puissances avec lesquelles il va falloir négocier les formes de notre vie commune[341] ». Et il s'agit bien de « négocier », car c'est tout un nuancier et une gamme de relations qui deviennent possibles dès lors que la nature n'est plus ce monde muet et mécanique qui nous fait face, mais des agencements et des agents réactifs qui ont des points de vue, des modes d'existence riches, historiques et multiples (que l'on peut consulter, écouter, influencer, etc.). Si l'on suit le politiste Jedediah Purdy, il faut

---

[338] B. Latour, *Où suis-je ?*, *op. cit.*, p. 147-149.

[339] Catherine Calvet et Thibaut Sardier, *Emanuele Coccia « Les plantes sont des sujets politiques »*, https://www.liberation.fr/debats/2017/12/25/emanuele-coccia-les-plantes-sont-des-sujets-politiques_1618828/, (consulté le 9 octobre 2025). [en ligne : https://www.liberation.fr/debats/2017/12/25/emanuele-coccia-les-plantes-sont-des-sujets-politiques_1618828/].

[340] B. Morizot, *Manières d'être vivant*, *op. cit.*, p. 29. Morizot tient à distinguer sa philosophie centrée sur une combinaison de l'évolution, de l'éthologie et de l'écologie, située à l'échelle des communautés biotiques, ayant ces problématiques propres, de la vision du monde à l'échelle planétaire développée par Latour et Lenton.

[341] *Ibid.*

en conclure que, dans cette optique « la prise de responsabilité pour la nature, et la prise de responsabilité pour la démocratie se réunissent ». En somme, selon une formule qui synthétise parfaitement cette redistribution ontologico-politique des rôles opérée par le tournant non-humain : « la responsabilité démocratique devient la responsabilité de fabriquer un monde[342] », autrement dit de fabriquer un monde avec d'autres puissances fabricatrices.

[342]Jedediah Purdy, *After Nature : A Politics for the Anthropocene*, First Harvard University Press paperback edition., Cambridge, Massachusetts London, England, Harvard University Press, 2018, p. 286., cité dans Bram Büscher et Robert Fletcher, *Le vivant et la révolution : réinventer la conservation de la nature par-delà le capitalisme*, Arles, Actes Sud, 2023, p. 185.

1.5. L'ÉCOMARXISME FACE AU TOURNANT NON-HUMAIN

Qu'il s'agisse de la théorie des actants, des ontologies relationnelles, des études multiespèces ou des épistémologies posthumanistes, toutes tendent à proposer une redéfinition radicale des catégories traditionnelles de l'analyse métaphysique et même du politique. Elles plaident pour un dépassement de l'anthropocentrisme hérité de la modernité, en appelant à abandonner l'image d'un sujet humain souverain, maître et producteur de son environnement. À la question de savoir qui contribue effectivement à la constitution du monde commun, elles répondent par la remise au premier plan des vivants et des milieux comme des agents en capacité d'engendrer des milieux de vie et l'habitabilité de la Terre. Ce faisant, elles invitent à se passer des figures classiques de la conflictualité politique héritée du marxisme — notamment le sujet économique marxien, perçus comme représentant d'une conception moderniste et économiciste de la lutte des classes — pour leur préférer des agents « terrestres » ou « gaïens », enracinés dans les interdépendances écosystémiques et sensibles à la pluralité des formes de vie. Or, une telle réorientation, si elle a le mérite de renouveler en profondeur le champ de la pensée politique et écologique, soulève néanmoins une interrogation fondamentale : doit-on nécessairement renoncer aux catégories et antagonismes issus de la modernité pour penser une écopolitique efficace ? Ou bien est-il possible de formuler une alternative qui, tout en reconnaissant l'importance des matérialités et des limites naturelles, ne fasse pas l'économie des structures sociales et productives, des conflits de classe et des dynamiques de pouvoir historiques ?

La réponse à ce problème constitue l'un des enjeux du marxisme écologique[343]. La question écologique est devenue centrale pour une part importante du marxisme, qui a

[343] Pour une introduction aux textes fondamentaux du champ de l'écologie marxiste, « de l'écomarxologie à l'écoféminisme marxiste, en passant par la biologie marxiste ou la théorie des systèmes-mondes », voir le très utile « Guide de lecture » proposé par Andreas Malm pour la revue Période [en ligne : http://revue-periode.net/guide-de-lecture-le-marxisme-ecologique/]. Pour une introduction générale aux textes clés, voir Cukier, Alexis et Guillibert, Paul, *Découvrir le marxisme écologique*, Éditions sociales., Paris, 2025. Pour une relecture écologique de Marx et de Engels, voir Foster, John Bellamy, *Marx écologiste*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011. Pour une analyse de la transformation écologique inachevée de la pensée de Marx, voir la thèse de Timothée Haug, *La rupture écologique dans l'oeuvre de Marx : analyse d'une métamorphose inachevée du paradigme de la production*, Philosophie, , Université de Strasbourg, 2022. Pour une synthèse du débat interne à l'écosocialisme entre les deux grandes tendances de la décroissance et de l'écomodernisme de gauche, voir Kai Heron, « La sortie du capitalisme en débat chez les écosocialistes », *Terrestres*, 17 mai 2024. [en ligne : https://www.terrestres.org/2024/05/17/comment-sortir-du-capitalisme-etat-des-lieux-des-divergences-au-sein-du-courant-ecosocialiste/]

dû rompre avec une forme de prométhéisme habité par le culte de la production. Depuis la fin des années 1980, l'« écomarxisme » cherche à formuler une critique écologique du capitalisme en mettant l'accent sur les rapports sociaux et matériels différenciés des humains à leur environnement planétaire. Il réélabore les questions des modes de production, du travail, de la division internationale du travail et des inégalités à l'aune de ce que Marx nommait, anticipant les futurs développements de la science écologique et de l'écologie sociale au XXe siècle, le « métabolisme » des sociétés avec la nature (soit les multiples échanges de matière et d'énergie qui les relient dans une unité dialectique). L'écomarxisme tente ainsi d'analyser dans un seul et même cadre les inégalités globales et les destructions environnementales et planétaires, en mettant en évidence l'impact concret des modes de vie du centre impérial (les pays du Nord) sur le reste du monde. De manière générale, le marxisme écologique est une théorie matérialiste des rapports humain/nature qui se concentre sur « le mode de production capitaliste dans la trajectoire écocidaire des sociétés modernes[344] », et qui fait du capitalisme le principal responsable de la crise écologique (se distinguant ainsi des écologies politiques ciblant le rapport au monde des modernes, la surconsommation, ou la domination technique de la nature comme causes premières). En somme, la pensée écomarxiste « se donne pour tâche de dénoncer les rapports capitalistes à la nature ainsi que les récits idéologiques qui en assurent la légitimation [...] tout en interrogeant l'antinaturalisme marxiste[345] », c'est-à-dire les tendances antérieures du marxisme qui ont fait de la nature une pure construction sociale et idéologique. Ce travail de recomposition du marxisme autour des enjeux écologiques et climatiques n'est pas qu'un projet négatif et critique, mais « ouvre la voie à *une redéfinition du projet socialiste*[346]. »

La notion de « Capitalocène » a été forgée pour offrir une alternative critique à l'idée d'Anthropocène, définissant une ère géologique du Capital en lieu et place d'une ère géologique d'Anthropos, sujet universel et indifférencié, masquant les causes capitalistes et les inégalités dans la crise écologique[347]. « La crise climatique n'est pas anthropogène, mais capitalogène : le produit de l'*homme historique*, c'est-à-dire d'"ensembles" de rapport de travail et de rapports métaboliques avec les tissus de la vie et en leur sein[348] », nous dit Jason W. Moore. Contre le grand récit d'une espèce humaine collectivement responsable, où la machine à vapeur est conçue comme l'artefact ayant précipité la domination humaine sur la Terre, Andreas Malm et Alf Hornborg rappellent que l'économie fossile n'est pas la création de l'humanité, ni le lointain écho de la maîtrise du feu par *Homo*

[344] Cukier, Alexis et Guillibert, Paul, *Découvrir le marxisme écologique*, *op. cit.*, p. 10.
[345] Marius Bickhardt et Cannelle Gignoux, « Le marxisme écologique en contexte(s) : une histoire en cinq épisodes », *Critique*, 2025, n° 939-940, n° 8-9, p. 673.
[346] Ibid.
[347] Malm, Andreas et Hornborg, Alf, « The geology of mankind ? A critique of the Anthropocene narrative », *The Anthropocene Review*, 2014, vol. 1, n° 1.
[348] Jason W. Moore, *L'écologie-monde du capitalisme : comprendre et combattre la crise environnementale*, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2024, p. 35.

sapiens : c'est la création d'une *partie* de l'humanité, dans la configuration historique de *certaines* relations sociales de pouvoir.

> Une étude approfondie de la transition vers les combustibles fossiles dans la Grande-Bretagne du XIXe siècle révèle [...] à quel point les origines historiques du changement climatique anthropique reposaient dès le départ sur des processus mondiaux extrêmement inéquitables. À cette époque, la raison d'être des investissements dans la technologie à vapeur était liée aux opportunités offertes par la constellation d'un Nouveau Monde largement dépeuplé, l'esclavage afro-américain, l'exploitation de la main-d'œuvre britannique dans les usines et les mines, et la demande mondiale de tissus en coton bon marché. Les machines à vapeur n'ont pas été adoptées par certains dépositaires naturels de l'espèce humaine : en raison de la nature de l'ordre social, elles ne pouvaient être installées que par les propriétaires des moyens de production. Minorité infime, même en Grande-Bretagne, cette classe sociale ne représentait qu'une fraction infinitésimale de la population d'Homo sapiens au début du XIXe siècle. En effet, une clique d'hommes blancs britanniques a littéralement utilisé la puissance de la vapeur comme une arme — sur mer et sur terre, sur les bateaux et les rails — contre la majeure partie de l'humanité, du delta du Niger au delta du Yangzi, du Levant à l'Amérique latine. Les capitalistes d'un petit coin du monde occidental ont investi dans la vapeur, posant ainsi les fondations de l'économie fossile : à aucun moment l'espèce n'a voté pour cela, ni avec ses pieds ni avec des bulletins de vote, ni en marchant à l'unisson ni en exerçant une quelconque autorité partagée sur son propre destin et celui du système Terre[349].

Or, si les écomarxistes se rejoignent sur la critique de la notion apolitique d'Anthropocène, l'écologie marxiste n'est elle-même pas univoque : de nombreuses tendances la traversent et son histoire est riche d'oppositions et de débats encore inaboutis[350]. Certaines branches sont plus ouvertes que d'autres aux apports du tournant non-humain et à sa critique du dualisme nature-société — c'est exemplairement le cas de la perspective

[349] Malm, Andreas et Hornborg, Alf, « The geology of mankind ? A critique of the Anthropocene narrative », art cit, p. 63-64.

[350] Comme le montrent Bickhardt et Gignoux dans « Le marxisme écologique en contexte(s) : une histoire en cinq épisodes », art cit. Au sujet de la discorde qui oppose Andreas Malm et Jason Moore, Bickhardt et Gignoux constatent que « Les querelles épistémiques autour de l'étiologie du Capitalocène ne sont pas sans conséquences normatives : à chaque cause invoquée pour penser la catastrophe en cours correspond une orientation particulière quant aux moyens de l'éviter. Ainsi, lorsqu'on conçoit le capitalisme comme une écologie-monde en expansion depuis 1492, la crise acquiert une portée « civilisationnelle » : y répondre suppose une rupture radicale avec l'ensemble des institutions socio-économiques, politiques et scientifiques de la modernité capitaliste. À l'inverse, en recentrant l'analyse sur l'essor du capitalisme fossile dans l'Angleterre du premier XIXe siècle, l'horizon politique se resserre autour de la seule « démolition de l'économie fossile » par le biais des politiques de décarbonation. En somme, la réponse marxiste au récit de l'Anthropocène donne lieu à une différenciation au sein du marxisme écologique, qui se traduit par la constitution progressive d'un véritable sous-champ historiographique. » (p. 670)

de l'« écologie-monde » développée par Moore[351]. L'écologie marxiste qui va principalement nous intéresser dans cette section est celle qui reste résolument sceptique face au postdualisme et à l'appel à développer de nouveaux « arts de l'attention », de nouvelles sensibilités à la terre, de nouveaux récits et de nouvelles ontologies politiques ouvertes au non-humain pour répondre au réchauffement climatique et à la destruction des écosystèmes. Bien qu'ils et elles critiquent les analyses qui homogénéisent l'humanité en une force géologique universelle, invisibilisant les différences historiques de classe, de race et de genre, comme le font les récits grands de l'Anthropocène, une bonne partie des écomarxistes continue de penser que les êtres humains sont, de manière générale, l'unique acteur et l'unique sujet politique véritable : les seuls à détenir une capacité d'action consciente et une influence politique significative sur la construction du monde commun. Conscient·es de la nécessité de réviser les enseignements de Marx à l'ère du changement climatique planétaire, ils et elles s'efforcent néanmoins de préserver l'importance d'une analyse historique des rapports sociaux internes au capitalisme et la rigueur nécessaire d'une structure politique centrée sur l'être humain.

L'objectif de cette sous-partie ne sera pas de présenter l'écologie marxiste pour elle-même et de manière exhaustive, dans toutes ses nuances et ses différents courants[352], mais d'exposer les principaux griefs que certain·es de ces partisan·es expriment à l'endroit du tournant non-humain ; ceci, dans le but de mieux comprendre les critiques formulées à son encontre, pour éventuellement créer l'espace d'un dialogue potentiellement fécond entre eux[353]. Je souhaite avant tout me concentrer sur les attaques formulées par le géographe et historien Andreas Malm, le sociologue John Bellamy Foster, l'anthropologue Alf Hornborg et la philosophe Kate Soper, tout en faisant allusion ici où là à d'autres travaux écomarxistes, notamment ceux du philosophe Kohei Saitō. Toute et tous ont à la fois grandement contribué par leurs travaux respectifs et collectifs à intégrer une perspective écologique dans le marxisme et aidé à donner forme à une écologie politique marxiste digne de ce nom. Reste à savoir si les motifs du rejet du tournant non-humain sont fondés et définitifs, ou s'ils constituent seulement une base intéressante mais néanmoins dépassable pour penser une écologie politique unifiée.

Dans un premier temps, on dressera une synthèse des critiques portant le constat d'une dépolitisation des questions écologiques par le tournant non-humain, dont les appels à la transformation des sensibilités entretiendraient l'illusion d'une révolution d'ordre ontologique ou cosmologique, et plus seulement politique. L'insistance sur les

---

[351] Jason W. Moore, *Le capitalisme dans la toile de la vie : écologie et accumulation du capital*, Toulouse, France, Éditions de l'Asymétrie, 2020 ; J.W. Moore, *L'écologie-monde du capitalisme*, *op. cit.*

[352] Bickhardt, Markus, Delozière, Gauthier, et Gignoux, Cannelle, *Le marxisme écologique*, La Découverte., Paris, à paraître.

[353] Pour un article de synthèse sur l'histoire de l'écomarxisme et sa structuration progressive, on peut lire par exemple M. Bickhardt et C. Gignoux, « Le marxisme écologique en contexte(s) : une histoire en cinq épisodes », art cit.

puissances d'agir non-humaines serait en quelque sorte la conséquence d'une impuissance collective des humains vivant dans les sociétés néolibérales à s'organiser pour transformer le monde capitaliste contemporain (A). Ces critiques sont menées depuis la réaffirmation d'une agentivité humaine unique et exceptionnelle, fondée sur la conscience et l'intentionnalité du sujet humain, par différence avec le reste de la nature. La critique marxiste du « fétichisme » est alors remise au goût du jour dans le cadre de la critique de l'attribution d'une agentivité autonome aux êtres non-humains ; l'« humanisme écologique », fondé sur un sous-détermination naturelle de l'humain, source de responsabilité éthique envers les vivants et de potentialités politiques de transformation sociale, est ainsi avancé comme l'alternative au posthumanisme (B). Ensuite, on tâchera de comprendre les raisons pour lesquelles un certain dualisme des propriétés naturelles et sociales est préféré au monisme et à l'hybridisme latourien, ce dualisme apparaissant comme la clé pour bien analyser la crise écologique et ses causes sociales/capitalistes. La lecture spécifiquement marxiste de la crise d'écologique se comprend depuis la reconnaissance de l'indépendance de la nature, mais aussi depuis la compréhension du capitalisme à partir du métabolisme social qu'il entretient avec cette nature indépendante. Le métabolisme social du capitalisme, orienté vers le profit de court-terme, entre en contradiction avec les cycles de temps long de la nature (d'où l'idée d'une rupture métabolique entre société et nature). Ce sera également l'occasion de questionner la thèse selon laquelle la dualité du sujet et de l'objet est en soi oppressive, et de remettre en travail la notion de « naturalisme », au-delà de sa compréhension descolienne réductrice. Nous verrons que l'écomarxisme peut tout à la fois refuser l'extension de l'agentivité aux artefacts tout en reconnaissant une spécificité du vivant à cet égard (C). Enfin, dans un souci dialectique, il m'a paru nécessaire de revenir sur quelques-unes des critiques émises de l'intérieur même du TNH, par des participant·es et sympathisant·es, à l'égard notamment de certaines limites intrinsèques du néomatérialisme. Ce sera encore une fois l'occasion de montrer que le TNH est un courant vivant et réflexif, ayant produit des auto-analyses critiques très proches de celles de l'écomarxisme (D). La conclusion sera l'occasion d'une discussion de certaines de ces propositions, et fournira l'occasion de formuler les questions directrices pour la suite de notre travail.

A. Les illusions de la « révolution ontologique »

Le terme de posthumanisme regroupe de manière générale « les théories qui accordent une agentivité aux entités non humaines et qui minimisent les différences entre les puissances d'agir humaines et non humaines[354]. » Or, parce qu'elle disséminerait la puissance d'agir au point de la diluer, la conception étendue de l'agentivité défendue par les posthumanistes — notamment dans la version latourienne et bennettienne — compromettrait, affaiblirait ou invisibiliserait les attitudes critiques et politiques envers le mode de production capitaliste, identifié comme cause première indubitable de la crise socioécologique actuelle[355]. Le dualisme et l'anthropocentrisme ne seraient pas les grands problèmes de notre temps. Une tout autre manière d'identifier l'époque présente est ainsi mise en avant : non pas l'ère d'un trouble ontologique majeur associé à un désir de réenchantement et de fusion ou d'hybridation — positive, affective et pacifiée — avec le « monde plus qu'humain », mais l'ère hégémonique du Capital et des luttes populaires urgentes contre sa domination de la nature et de la société. Non, le charbon, la canne à sucre, le coton ou le pétrole ne sont pas des agents « co-responsables » de la crise planétaire comme le voudraient les néomatérialistes ou les pensées multispécifiques, car seuls les êtres humains peuvent être tenus pour responsables de quoi que ce soit. Sans une compréhension par les causes humaines et *a fortiori* capitalistes de la crise, faisant intervenir des propriétés sociales et humaines bien spécifiques, et une histoire humaine de la nature, nous sommes amenés à perdre l'intelligibilité de ce qui nous arrive. Et surtout, à perdre de vue les luttes et les contestations intentionnellement organisées, qui seules pourtant, peuvent nous permettre de résister et de stopper la mise à sac de la planète et des sociétés. En réalité, le tournant non-humain, s'il se dit parfois hostile au capitalisme, n'aurait pas su traduire ses conceptions postdualistes en propositions pratiques.

A.1. Une dépolitisation de la crise écologique

La première et principale accusation, que l'on trouve dans la plupart des critiques marxistes adressées au tournant non-humain, serait celle d'une « dépolitisation » de la crise écologique, provenant elle-même d'une vision idéaliste, guidée par l'idée qu'une

[354] A.B. Kipnis, « Agency Between Humanism and Posthumanism », art cit, p. 44.

[355] Pour une synthèse utile des arguments empiriques montrant les causes capitalistes de la crise écologique, dans une histoire rematérialisée et écologisée du capitalisme, voir le chapitre 10 « Capitalocène », dans Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Nouvelle éd. révisée et Augmentée., Paris, Éditions Points, 2016.

« bataille culturelle » serait à mener à l'endroit de la reconnaissance de notre appartenance au vivant, et par l'exploration sensible des liens et des transformations de soi au contact du vivant, plutôt que par la lutte des classes et la mise à l'arrêt des projets climaticides. Le TNH dépolitiserait la catastrophe écologique parce qu'il situerait la bataille sur un terrain ontologique ou cosmologique (depuis le diagnostic de l'entrée en crise du dualisme), au lieu de cibler des intérêts et des acteurs politiques et économiques bien précis, responsables de la situation. Il se montrerait bien plus mobilisé par le réenchantement de nos rapports au monde, en situant le combat au niveau de nos propres subjectivités, de nos récits et de nos imaginaires, que par la lutte concrète contre les obstacles sociaux et matériels à toute transformation écologique. Le tournant non-humain entretiendrait ainsi une vision naïve de la crise écologique et du changement de modèle sociopolitique, dans laquelle chaque individu ou collectif serait tenu de revoir complètement sa culture et sa cosmologie. Les « puissants de ce monde » seraient-ils eux aussi disposés à changer leur « vision du monde » ? Ils n'ont vraisemblablement aucun intérêt à le faire, nous disent les marxistes, à moins que cela ne serve leurs intérêts, qui sont de toute façon liés au maintien de leur domination sociale.

Faire de la politique une question cosmologique constituerait une impasse pour les pensées et les pratiques de l'émancipation sociale[356]. Alf Hornborg accuse ainsi le tournant non-humain de n'être rien d'autre qu'un complice du néolibéralisme, qui nous détourne des vrais problèmes :

> En désamorçant les sciences humaines critiques — préoccupée par les œuvres d'art au crochet, les chiens incontinents et les champignons hors de prix [références allusives aux travaux de Haraway et Tsing] — la promotion du discours posthumaniste équivaut en fin de compte à détourner notre regard pendant que le capitalisme néolibéral continue à détruire la planète. En d'autres termes, un tel discours n'est rien d'autre qu'un complice bien pratique (*a convenient accomplice*) du néolibéralisme[357].

Autrement dit, une mode de pensée inoffensive, homogène à un monde néolibéral qui en aurait fini avec les grandes dualités et les grands récits, notamment l'opposition du capitalisme et du communisme. Les accusations de ce genre sont en réalité multiples, mais partagent toujours une certaine virulence : là où le TNH se présente comme un mouvement de libération des êtres non-humains, faisant de l'attribution d'agentivité au non-humain un geste subversif, Alf Hornborg n'y voit qu'une nouvelle forme du fétichisme de la marchandise dénoncé par Marx, c'est-à-dire une attribution illusoire d'agentivité aux

[356] Ou pire, une mode bourgeoise et passagère, un phénomène de librairie : sur ce point, voir Franck Poupeau, « Le bestiaire sauvage du vivant. Anatomie d'un moment éditorial (note critique) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2025, 80e année, n° 1.
[357] Alf Hornborg, « Dithering While the Planet Burns : Anthropologists' Approaches to the Anthropocene », *Reviews in Anthropology*, 3 juillet 2017, vol. 46, n° 2-3, p. 7-8.

choses inertes, identifiée par les marxistes comme une « illusion capitaliste mystifiant des relations d'échanges inégaux[358] ». Hornborg s'oppose de la sorte à un champ de recherche qu'il juge confus, chic, jargonneux. La professeure de littérature contemporaine SunYoung Ahn n'y voit qu'un « matérialisme contemplatif », acceptant le statu quo, et incapable de transformer l'ordre existant[359] : selon elle, « Les humains ne sont pas un problème à surmonter ; ils sont plutôt le moyen de parvenir à un monde plus viable, pour les humains comme pour les non-humains[360]. » Foster décèle lui aussi dans la pensée des hybrides nature-société un idéalisme et une pensée bourgeoise, voire réactionnaire et complice du capitalisme, arguant par exemple de la proximité (temporaire) de Bruno Latour avec le *think tank* écomoderniste du *Breakthrough Institute*[361].

> Les nouvelles théories hybridistes de gauche sont friandes de références aux cyborgs, aux quasi-objets, aux amas et aux imbroglios, bref, à tout ce qui pourra suggérer le brouillage des frontières entre les humains, les animaux, les machines [...]. Dans l'Anthropocène, cependant, une telle perspective prend facilement un tour réactionnaire dans la mesure où elle efface toutes les contradictions tranchantes pour les remplacer par des imbroglios nébuleux[362].

Andreas Malm, dans son style polémique caractéristique, compare l'invention tous azimuts de nouvelles conceptualités et ontologies par le néomatérialisme à un « bain dans la boue » : « Le problème n'est pas tant que ces textes soit compliqués, mais qu'ils semblent presque volontairement dénué de toute proposition de fond conduisant le non-initié à se demander si ces universitaires veulent réellement dire quelque chose ou s'ils font simplement les idiots[363]. » Au sujet de Latour, il rappelle qu'il aura « passé sa carrière à nourrir idéologiquement le centrisme occidental : en fait, son œuvre peut être vue comme l'une des plus subtiles constructions antimarxistes du dernier demi-siècle, quoique jamais complètement débarrassée de la crainte nerveuse que le germe révolutionnaire réapparaisse[364]. » Dans un autre style, la philosophe Kate Soper appelle à résister « à certaines des tendances les plus irrationnelles et néo-animistes de la théorie culturelle contemporaine[365] » et souligne que ce qu'il faut mettre en avant « ce n'est pas tant notre parenté avec les autres espèces que la rapacité propre à notre espèce et [sa] création sans

---

[358] Alf Hornborg, « Artifacts Have Consequences, Not Agency : Toward a Critical Theory of Global Environmental History », *European Journal of Social Theory*, février 2017, vol. 20, n° 1, p. 2.
[359] SunYoung Ahn, « Magic, Necromancy, and the Nonhuman Turn », *Monthly Review*, 9 février 2022, p. 26-37. [en ligne : https://monthlyreview.org/articles/magic-necromancy-and-the-nonhuman-turn/]
[360] SunYoung Ahn, « Humanism Contra Post-humanism », *Historical Materialism*, Vol. 3, n°1, 2023.
[361] Foster, John Bellamy, « Marxism in the Anthropocene : Dialectical Rifts on the Left », *International Critical Thought*, 2016, n° 6, p. 397-398.
[362] *Ibid.*, p. 409.
[363] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 163.
[364] *Ibid.*, p. 137.
[365] Kate Soper, *Post-Growth Living : for an Alternative Hedonism*, Londres, New York, Verso, 2020 [e-book], voir notamment son chapitre « Against posthumanist advice on ecological politics ».

fin de déchets. Le capitalisme, le consumérisme, la culture des centres commerciaux : tout cela peut être considéré, au sens large, comme une réponse à cette dynamique appétitive qui nous distingue nettement des autres créatures[366]. »

En France, la critique cible plus particulièrement ce qu'il est maintenant convenu d'appeler les « pensées du vivant » et le « latourisme » : Frédéric Lordon accuse les « intellectuels latouriens » de déplorer la destruction du vivant tout en évitant soigneusement de nommer le capitalisme comme cause première de la destruction de la planète[367]. Les « latouriens » se rendraient ainsi coupables d'être les chantres d'une « radicalité qui ne touche à rien », et complices d'une bourgeoise culturelle, consensuelle et inoffensive. En dépit d'une prose qui verse dans la caricature, Lordon pose une question incontournable : quelles sont les potentialités politiques d'une « sensibilité au vivant » dès lors que celle-ci ne s'accompagne pas d'une claire critique du capitalisme comme cause première de la catastrophe écologique ? « Entendons-nous bien » prend-il soin d'ajouter :

> être ornithologue et prendre fait et cause pour les oiseaux depuis sa position disciplinaire d'ornithologue est une chose très belle en soi, et surtout très incontestable. Non, le problème c'est de se laisser happer sans s'en rendre compte, ou sans vouloir s'en rendre compte, par un tout autre jeu que celui de l'ornithologie (ou de la zoologie, ou de la dendrologie), le jeu politique des institutions médiatiques, culturelles, qui savent très bien ce qu'elles font quand elles élisent qui elles élisent pour ne rien dire d'*embêtant* — le jeu très politique de la dépolitisation. Se retrouver propulsé dans la position très politique de la pensée-à-la-hauteur-du-péril sans jamais prononcer la seule parole politique à la hauteur du péril, sans jamais dire que la Terre est détruite par *les capitalistes*, et que si nous voulons sauver les humains de l'inhabitabilité terrestre, il faut *en finir avec le capitalisme*, c'est un exploit qui mérite bien une élection. Le jeu de la climatologie concernée auquel invitent les forces de l'ordre symbolique est le jeu de la climatologie sans idée des causes, et surtout sans aucun désir de les trouver : le jeu de la climatologie pleurnicheuse. C'est-à-dire *compatible*[368].

Partageant la nécessité d'intégrer au matérialisme marxiste les apports des sciences contemporaines du vivant et de la biosphère, en dépassant un matérialisme mécaniste qui lui semble obsolète, Daniel Tanuro perçoit néanmoins dans la pensée de Latour une nouvelle forme de mysticisme :

---

[366] Kate Soper, « The Humanism in Posthumanism », *Comparative Critical Studies*, 1 octobre 2012, vol. 9, n° 3, p. 376.
[367] Lordon, Frédéric, « Pleurnicher le Vivant », *La pompe à phynance, Les blogs du Diplo*, 29 sept. 2021p. Pour une réponse critique à Lordon d'un point de vue marxiste, voir Guillibert, Paul, « C'est vrai qu'il est agaçant Bruno Latour, mais… », *Le Nouvel Obs*, 25 oct. 2021p.
[368] Lordon, Frédéric, « Pleurnicher le Vivant », art cit.

> Proclamant que tout sur Terre est enchevêtré et vivant — actif — il commence par éliminer les concepts de nature, de société et d'environnement, puis se débarrasse de l'anticapitalisme comme enjeu, de la lutte de classe comme vecteur et de l'idée qu'un autre monde est possible. Le procédé est subtil : le refus de la « domination sur la nature » et des visions téléologiques de l'histoire humaine sert à écarter l'idée de projet social alternatif pour y substituer, non pas la transcendance religieuse vers le Ciel, mais l'immanentisation de la téléologie religieuse en Gaïa[369].

D'autres encore, comme Alexandra Bidet et Vincent Rigoulet, accusent Baptiste Morizot ou Nastassja martin d'occulter la question centrale de la production et du travail et d'opposer une Modernité caricaturée à un monde non moderne sauvage fantasmé[370]. Franck Poupeau voit dans les travaux de Tsing, Despret ou Morizot sur la nouvelle sensibilité aux mondes vivants et sauvages une forme d'esthétisation de la politique, fondée sur une forme de « contemplation » bourgeoise du monde qui n'interroge pas ses conditions sociales de possibilité, et qui reste indifférente aux analyses (bourdieusiennes notamment) de la sociologie critique sur les dominations interhumaines et les inégalités de capital social/culturel[371]. La liste pourrait être allongée. L'essentiel est de comprendre que, pour les marxistes et les écologies marxistes, le tournant non-humain n'est en aucun cas l'allié subversif qu'il prétend être pour l'écologie politique de gauche — il en serait même quasiment son fossoyeur, détournant notre attention des véritables enjeux politico-économiques de l'époque.

Ailleurs, lorsque l'idée d'une transformation ou d'une révolution ontologique n'est pas en tant que telle réfutée, l'extrême lenteur d'un tel changement, d'ordre civilisationnel, est épinglée comme inadaptée à l'urgence de notre situation. C'est la position de Lordon, qui, tout en partageant l'idée que « le spinozisme aide à penser philosophiquement l'écologie », soutient néanmoins que

> dans l'urgence extrême de l'écocide, mettre la révolution politique sous condition de la révolution ontologique est la certitude de finir grillés, noyés, suffoqués, pandémiés et tout ce que vous voulez. La révolution ontologique (désastreuse) qui a fait émerger la métaphysique du sujet et du libre arbitre, puis l'a convertie en un imaginaire commun, a pris des siècles. Celle qui l'annulera pour (re)faire les droits

---

[369] Daniel Tanuro, « Face au désastre. Pourquoi Bruno Latour a tort et pourquoi il faut le prendre au sérieux », *Contretemps*, 18 mai 2021. [en ligne : https://www.contretemps.eu/desastre-latour-materialisme-ecologie-capitalisme-vert-tanuro/]

[370] Vincent Rigoulet et Alexandra Bidet, *Vivre sans produire : l'insoutenable légèreté des penseurs du vivant*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, 2023.

[371] Franck Poupeau, « Ce qu'un arbre peut véritablement cacher », *Le Monde diplomatique*, septembre 2020. F. Poupeau, « Le bestiaire sauvage du vivant », art cit.

> de l'égalité ontologique et de l'interdépendance générale en prendra à peu près autant. Or, nous n'avons pas des siècles[372].

Bref, face à la catastrophe, disent unanimement ces critiques, le tournant non-humain amène notre attention à se tourner vers un changement de paradigme civilisationnel, une révolution d'ordre ontologique qui est en réalité confuse, faussement radicale, inatteignable ou trop profonde pour être significative et menée dans les temps. Nous devrions au contraire revenir à l'objectif clair et connu des réformes radicales et de la révolution politique et assumer publiquement (notamment pour les intellectuel·les) une rupture avec l'ordre bourgeois et écocide qu'impose un capitalisme incendiaire.

Le programme de déconstruction des dualismes est ainsi devenu la cible privilégiée de nombreux·ses (éco)marxistes. En mettant entre parenthèses, voire en évacuant tout simplement la question de la lutte des classes, et de l'exploitation du travail par les classes dominantes, les écologies relationnelles verseraient dans un idéalisme politique naïf reprenant à son compte une vision de la conscience comme motrice du changement politique et social. En d'autres termes, le tournant non-humain se tromperait en plaçant le changement politique à un niveau bien plus profond que l'action collective organisée : celui d'une révolution très idéaliste « ontologique ». Ce tournant non-humain ne serait-il pas, en réalité, l'avatar d'un nouveau produit de consommation culturelle, un voile idéologique posé sur les contradictions écologiques du capitalisme, et n'offrant rien de plus qu'une sorte de démocratisme libéral plus qu'humain, terriblement inoffensif pour le système économique dominant, capable de tout absorber ? Au fond, une bonne partie des marxistes se montre profondément sceptique quant à la possibilité d'inventer une écologie réellement politique à partir de la sensibilité au vivant et du réenchantement de notre cosmologie. Il semble y avoir une conviction sous-jacente, selon laquelle il serait impossible de mobiliser pratiquement les classes dominées sur la cause du non-humain, trop éloignée des vies ordinaires et de l'abolition des causes sociales et matérielles de la souffrance et de l'injustice humaines. Implicitement ou explicitement, la thèse défendue est celle d'une *incompatibilité* fondamentale entre une lecture marxiste de la crise écologique et les propositions post-anthropocentriques du tournant non-humain.

[372] Frédéric Lordon, « La multitude mobilisée en masse est l'unique solution », entretien avec la revue *Ballast*, 18 novembre 2021 [en ligne : https://www.revue-ballast.fr/frederic-lordon-la-multitude-mobilisee-en-masse-est-lunique-solution/]

A.2. « Tout est actif sauf nous »

La prolifération des agentivités autres qu'humaines dans les sciences sociales et les discours de gauche ne serait-elle pas le reflet de notre incapacité collective à remettre en question l'état actuel des choses imposé par le capitalisme mondialisé ? C'est le diagnostic proposé par Jodi Dean. La philosophe communiste épingle ce qu'elle appelle le « *Left anthropocenic enjoyment* » (la jouissance anthropocénique de gauche) — une forme de jouissance ou de satisfaction (morale, esthétique, intellectuelle) que certain·es à gauche tireraient de la catastrophe annoncée, de l'extinction, du sentiment d'effondrement et de la culpabilité[373]. « Paralysée par l'ampleur du phénomène, déconcertée par son ampleur, la gauche se complaît dans le moralisme, la complexité et le désastre, alors même que la politique d'une classe capitaliste déterminée à tirer profit de la catastrophe se poursuit. » Alors que les déchets, les réseaux électriques et les virus acquièrent le statut d'actants vivants et « vibrants » dans les théories néomatérialistes, et que l'Anthropocène impose une échelle temporelle inimaginable, nous perdons notre « capacité à imaginer la subjectivité humaine ».

> Certain·es théoricien·nes insistent sur le fait que l'Anthropocène nous oblige à développer de toute urgence une nouvelle ontologie, de nouveaux concepts, de nouveaux verbes, des modes de pensée entièrement nouveaux, et pourtant j'ai quelques doutes : le temps géologique, qui dépasse le temps humain, le rend indifférent même à une philosophie qui inclut le non-humain.

Or, selon elle, « S'il y a un besoin, c'est un besoin humain impliqué dans la politique et le désir, c'est-à-dire dans le pouvoir, sa génération et son déploiement. » L'effervescence spéculative, affective, et l'enquête envers tout ce qui n'est pas humain seraient en quelque sorte le reflet d'une impuissance politique bien réelle, contemporaine d'un capitalisme triomphant, et d'événements d'une échelle inédite. La démocratisation de l'agentivité, en cherchant à réenchanter le monde, pourrait avoir un effet contre-productif : elle détourne notre attention de la capacité d'agir du peuple, au profit de celle des choses. Le tournant non-humain opèrerait ainsi un transfert de la puissance d'agir des humains vers les non-humains, qui nous rendrait politiquement impuissant·es. Un argument analogue est également défendu par le sociologue de l'environnement Luigi Pellizoni : « La nature est anthropomorphisée alors que, simultanément, un modèle déshu-

[373] Dean, Jodi, « The Anamorphic Politics of Climate Change », *E-flux Journal*, janvier 2009, n° 69. [en ligne : https://www.e-flux.com/journal/69/60586/the-anamorphic-politics-of-climate-change/]. Les citations suivantes sont extraites du même article.

manisé de l'être humain est proposé. Les humains perdent leurs attributs distinctifs (intentionnalité, finalité, liberté de choix, etc.) qui ne sont toutefois pas simplement supprimés, mais transférés à des agents non-humains[374]. »

En insistant sur le fait que les humains ne contrôlent pas tout, que tout est coproduit avec des non-humains, on glisserait vers une paradoxale désubjectivation politique : les humains deviennent de simples effets de systèmes ou de milieux. Leur responsabilité est ainsi diluée par des théories qui finissent par dire « ce n'est pas nous, ce n'est pas le capitalisme, c'est l'agencement ». Une paralysie stratégique s'ensuivrait : si tout est enchevêtré, sur quoi agir ? Plutôt que de composer éthiquement avec les puissances multiples du monde, il faudrait réapprendre à intervenir de manière conflictuelle, notamment contre les industries fossiles qui organisent la destruction climatique — elles représentent une puissance mondiale majeure, contre laquelle la simple recomposition éthique du monde est dérisoire. Dean résume ce constat sans appel :

> Dans de trop nombreuses discussions contemporaines sur l'Anthropocène, l'organisation du peuple — nos institutions, nos systèmes et nos organisations de pouvoir, de production et de reproduction — n'apparaît que comme une distorsion. Tout est actif sauf nous, nous qui n'avons d'autre rôle que celui d'observateurs, de victimes ou de survivants isolés. Contrairement à l'accent mis sur les non-humains, les acteurs et l'agentivité distribuée, le rassemblement stratégique de l'opposition organisée au secteur des combustibles fossiles met en évidence le rôle continu et indispensable du pouvoir collectif.

À rebours du tournant non-humain, Dean appelle à remettre au centre le pouvoir collectif humain comme force indispensable de transformation. L'impuissance politique accumulée durant les décennies néolibérales aurait été compensée par une spéculation théorique intense sur les puissances non-humaines — une fuite en avant culturelle et intellectuelle, qui évite de poser la question concrète : comment organiser une transformation sociale de grande ampleur ? Elle nous met ainsi en garde :

> Tout comme une politique de classe sans écologie peut cautionner l'extractivisme, une écologie sans lutte des classes peut prolonger l'assaut contre les travailleurs qui a entraîné la désindustrialisation de certaines régions du Nord et de l'Ouest et l'hyper-industrialisation de certaines régions du Sud et de l'Est (nous pourrions appeler cette écologie sans lutte des classes le « néolibéralisme vert »). Nous ne devons donc pas saper le pouvoir politique collectif au nom d'un horizontalité moraliste entre les humains et les non-humains. Nous devons nous efforcer de générer un pouvoir collectif et de le mobiliser dans une direction égalitaire

[374] Luigi Pellizoni, Ontological Politics in a Disposable World. The New Mastery of Nature, Routledge, 2015, p. 145.

émancipatrice, une direction incompatible avec la poursuite du capitalisme et donc nécessairement partisane et source de divisions[375].

A.3. Une agentivité humaine exceptionnelle

Si, en lieu et place d'une révolution ontologique illusoire, une révolution sociale et écologique est nécessaire, intentionnellement dirigée contre les moteurs capitalistes de la catastrophe environnementale en cours, encore faut-il disposer d'une idée claire et distincte de la puissance d'agir spécifique qui peut l'engendrer et la conduire[376]. Dans un ouvrage polémique écrit en réaction à l'inflation des pensées tournées vers le non-humain et le postdualisme, le géographe et historien Andreas Malm défend la thèse selon laquelle il n'y a d'agentivité au sens strict, et notamment d'agentivité politique, que là où il y a l'exercice d'une intentionnalité[377]. C'est-à-dire là où existe une faculté consciente à se fixer des buts, à se diriger vers le futur et vers la construction d'un état de chose non encore existant, réel ou fictionnel, concret ou utopique. En réalité, selon lui, la matière et la totalité des non-humains seraient dépourvues de cette faculté, à l'exception des animaux non-humains[378]. Malm remet ainsi en avant une conception de l'agentivité comme capacité spécifiquement humaine, que le tournant non-humain entendait précisément dépasser. La distinction entre agents (humains) intentionnels et êtres ou processus (non-humains) non intentionnels devrait rester, pour des raisons à la fois philosophiques et politiques, une distinction cardinale et pertinente. Car sans cette capacité d'action spécifique qui appartient aux êtres humains, la résistance politique devient tout simplement inconcevable.

Cette distinction entre agents intentionnels et non-intentionnels que le TNH chercherait à minimiser, voire à effacer, serait en réalité un universel humain : « Il y a lieu de croire que cette tendance à décomposer son environnement entre agents intentionnels et choses non intentionnelles est communes aux humains dans toutes les cultures[379]. » Un fleuve ou une montagne n'ont pas de puissance d'agir au sens intentionnel du terme,

---

[375] Dean, Jodi, « The Anamorphic Politics of Climate Change », art cit.

[376] L'exigence de clarté analytique face à un tournant non-humain jugé abscons est souvent mise en avant, notamment par Hornborg : « Nous pourrions nous demander pourquoi les discussions anthropologiques sur l'Anthropocène ressemblent de plus en plus à des conversations de dîner après quelques verres de vin. Je ne me réjouis pas des signaux que nous envoyons à nos étudiants, qui découvrent que le succès académique (comme être publié par une grande presse universitaire) peut être inversement proportionnel à la clarté. », dans « Dithering while the Plant Burns: Anthropologists' approaches to the Anthropocene », *Reviews in Anthropology*, vol. 46, n°2-3, 2017, p. 2.

[377] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*

[378] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 145.

[379] *Ibid.*, p. 78. C'est bien entendu une hypothèse contestée par les anthropologues du tournant ontologique, notamment Viveiros de Castro.

contrairement à ce qu'avancent les néomatérialistes ou les panpsychistes, car ils n'ont pas d'esprits pour conduire et réfléchir (à) leurs actions : « tant du point de vue populaire que du point de vue des philosophes, la puissance d'agir est intimement liée au fait d'avoir un esprit[380]. » Agir au sens propre suppose donc la faculté d'avoir des états mentaux conscients, et les sujets humains en sont les détenteur·rices par excellence :

> Seuls certains événements méritent d'être désignés comme des actions : le fait que je lève le bras par exemple, et le fait que je lève le bras en serrant le poing mais pas le fait que je respire, ni le fait que j'éternue en raison d'une irritation de la muqueuse nasale. Si je glisse sur des feuilles humides et tombe sur les rails d'une voie de chemin de fer, cela *se produit*. Mais si je veux mettre fin à mes jours et me jette sur les rails au passage du train, *j'agis*. Dans le second scénario, je guide les mouvements de mon corps de façon à satisfaire une intention que je me suis fixée ; dans le premier, des forces externes hors de mon contrôle sont à l'origine de ces mouvements ; si le vent souffle et pousse les feuilles sur les rails, aucun potentiel agent n'est impliqué. Cette ligne traverse profondément l'univers, ordonnant les événements et les entités d'un côté ou de l'autre à mesure que l'on voyage dans la vie[381].

Cette distinction élémentaire, celle du « sens commun », serait également au cœur de la vision des « matérialistes historiques ». En fidèle héritier de l'anthropologie philosophique de Marx, Malm reprend la fameuse distinction exposée dans Le Capital, à l'occasion d'une discussion sur le procès de travail « sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme » :

> Une araignée accomplit des actions qui s'apparentent à celles du tisserand et une abeille en remontre à maint architecte humain dans la construction de ces cellules. Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire. Le résultat auquel aboutit le procès de travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur, existait donc déjà en idée[382].

Si l'abeille, l'araignée ou le castor sont bien capables de construire des ruches, des toiles ou d'impressionnants barrages, ceux-ci sont néanmoins dépourvus de la capacité de s'en faire une représentation intellectuelle *antérieure* à leur construction. Pour Marx comme pour Malm, ce qu'on peut appeler la planification consciente et l'exécution de fins par la volonté est une capacité unique et spécifique à l'espèce humaine. L'abeille ne fait qu'exécuter l'instinct propre à son espèce par le moyen de ses organes dans la construction de sa ruche ; l'être humain (incarné par la figure de l'architecte) a acquis au cours

---

[380] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 79.
[381] *Ibid.*
[382] Karl Marx, *Le Capital : critique de l'économie politique*. *Livre 1*, Paris, Les Éditions sociales, 2016, p. 175.

de son évolution la capacité mentale et sociale de réfléchir sur ses propres conditions objectives d'existence et ses désirs, et d'anticiper ainsi par son imagination l'édifice qu'il s'apprête à (faire) construire ou transformer[383]. « Telle est la *differencia specifica* du travail humain, la condition éternelle de l'existence de notre espèce[384] », résume Malm. C'est alors non seulement la production ou la manipulation d'outils mais le travail ainsi compris qui constitue une différence anthropologique fondatrice pour le marxisme, qui permet de comprendre l'immense capacité humaine de transformation sociale et consciente de la matière et de l'environnement par la production. On retrouve bien entendu ici l'une des divisions centrales de la philosophie occidentale, entre ce qui arrive du fait de la conscience et de l'intentionnalité humaine et ce qui arrive (simplement) par nature. Les animaux non-humains ne produisant pas intentionnellement leurs conditions d'existence, ils appartiennent en ce sens à la seule nature, ils ne font que répondre à leurs prédéterminations naturelles[385]. Comme le rappelle elle-même Kate Soper,

> L'humanité s'est considérée comme différente du reste de la nature par le fait qu'elle se reproduit et produit, ou, si l'on préfère, par le fait qu'elle crée des "produits" à la fois naturels et artificiels. En effet, alors que les autres êtres vivants produisent, au sens où ils se reproduisent, et créent des objets (nids, toiles, ruches, etc.), le statut d'artifice leur a été refusé précisément parce qu'ils sont considérés comme purement instinctifs et non délibérés, comme les "produits" nécessairement déterminés de leur nature[386].

Les êtres humains sont certes eux et elles aussi les produits de la nature, mais aussi de la société ; et c'est en ce sens qu'ils deviennent *producteurs*, là où les animaux et les autres vivants ne sont que des *produits*. On remarquera, qu'il n'est pas anodin que Marx (et Malm à sa suite) convoque l'exemple de l'architecte pour comprendre l'agentivité, soit la personne dont le métier est de concevoir le plan d'un édifice matériel et d'en diriger l'exécution. Cela oriente *a priori* la compréhension de l'agentivité vers une conception

---

[383] La question reste bien entendu de savoir si l'on doit reprendre telle qu'elle l'analyse de Marx ou bien réviser cette distinction de l'abeille et de l'architecte à l'aune des nouveaux savoirs éthologiques contemporains et des études multiespèces.

[384] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 80.

[385] On pourrait objecter à Malm qu'être marxiste n'implique pas nécessairement que le propre de l'être humain soit la conscience. À la lecture de *L'Idéologie allemande*, on peut avancer l'idée que si le propre de l'être humain existe, il existe en deçà de la conscience, dans la manière dont les humains produisent leurs propres conditions d'existence et organisent la production de ce qui leur permet de vivre. La question de savoir si cela procède d'une organisation consciente est ici secondaire — se placer au niveau de la conscience est même jugé plutôt superficiel.

[386] Soper, Kate. *What is nature ?: culture, politics and the non-human*, Cambridge, Oxford, Blackwell, 1996, p. 37-38.

« hylémorphique » de l'action comme action transformatrice d'une matière brute[387]. L'agentivité est alors comprise depuis une capacité de transformation consciente de la matière par le moyen du corps, comme l'imposition d'une forme (et donc d'une idée présente en amont dans l'esprit humain) à une matière autrement nue et brute, pour créer une valeur d'usage. La forme est active, structurante, la matière passive, structurable ; l'agentivité n'est pas dans la matière, mais dans la forme. L'agentivité se confond alors avec un mode de construction de la matière par l'action intentionnelle. Or, bien d'autres figures que celle de l'architecte pourraient être convoquées pour éclairer l'agentivité : le paysan, l'enseignante ou l'infirmier par exemple, qui, sans relever de formes d'action transformant directement la matière, n'en sont pas moins des modèles alternatifs pertinents pour comprendre l'action (mettant l'accent sur l'engendrement, la relation, la transmission et le soin). On peut imaginer qu'une autre conception de l'agentivité puisse surgir de la capacité relationnelle à sélectionner et accompagner des processus vivants, enseigner et transmettre des comportements ou à prendre soin des petits et congénères, et non plus à partir de la seule capacité consciente à bâtir des édifices. L'action n'est alors plus l'imposition d'une forme idéelle à une matière naturelle, malléable à volonté, à partir d'un projet en amont, mais une interaction, une coémergence, ou un entretien de la vie. Cette conception du travail n'est pas sans conséquences écologiques : elle a une structure unidirectionnelle, de l'homme vers la matière, qui masque d'autres formes d'agentivités plus écologiques, qui tiennent compte du fait que le travail, notamment agricole, s'effectue dans un milieu relationnel dans lequel il faut prendre soin des puissances des autres si l'on espère « produire » quoi que ce soit[388].

---

[387] L'hylémorphisme étant la théorie qui explique la constitution des êtres par la combinaison de deux principes complémentaires, la matière, *hylé*, et la forme, *morphe* — schéma métaphysique qui plonge ses racines dans la métaphysique aristotélicienne. Pour Aristote (*Métaphysique*), si un être vivant est composé de matière et de forme, la forme est la structure qui organise la matière. La critique du schème hylémorphique a été menée de manière magistrale par G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.* Tim Ingold a également critiqué le schème hylémorphique en anthropologie : « À l'opposé [du] modèle hylémorphique de la création, je soutiens que les formes des choses naissent au sein de champs de force et de flux de matière. C'est en intervenant dans ces champs de force et en suivant les lignes de flux que les praticiens créent des choses. Dans cette optique, la création est une pratique de tissage, dans laquelle les praticiens intègrent leurs propres chemins ou lignes de devenir dans la texture des flux matériels qui composent le monde vivant. Plutôt que de lire la créativité 'à rebours', à partir d'un objet fini vers l'intention initiale dans l'esprit d'un agent, cela implique de la lire en avant, dans un mouvement génératif continu qui est à la fois itinérant, improvisé et rythmique. », dans « The Textility of Making », *Cambridge Journal of Economics*, 2010, vol. 1, n° 34.

[388] De manière générale, comme l'a remarqué le sociologue et pionnier de l'écomarxisme Ted Benton, le modèle qui sert à Marx pour penser le travail est celui de l'artisan – or, ce modèle de transformation de la matière a été généralisé de manière indue à tous les autres procès de travail. C'est ainsi la différence entre ce que Benton nomme « pratiques productives » et « pratiques éco-régulatrices » qui est par-là effacée : le modèle de l'artisan ne convient pas aux activités agricoles ou à d'autres formes de travail « éco-régulateur », où l'humain n'opère pas une transformation directe, mais entretient et régule des conditions naturelles (préparation du sol, croissance des plantes, élevage des animaux). Ces transformations reposent sur des

Les pensées néomatérialistes ne peuvent évidemment être qu'en désaccord avec un tel hylémorphisme, puisqu'il redonne à l'agent humain les pleins pouvoirs face à une nature qui n'est plus qu'en attente d'un agent humain pour prendre forme. Or, Malm s'attaque spécifiquement aux courants néomatérialistes dans leur volonté non seulement de conférer une agentivité complexe aux animaux non-humains, mais à la matière « inanimée » en tant que telle — ce qui est effectivement un geste intellectuel beaucoup plus radical, qui s'étend bien au-delà ou en deçà du seul « règne animal » :

> [les néomatérialistes] soutiennent que la matière inanimée n'a pas moins de puissance d'agir que les humains. Ils reprocheraient à Marx d'avoir négligé la puissance d'agir des toiles d'araignées en tant que telles, de leur soie collante, du support sur lesquels elles sont tissées, comme des cellules de la ruche. Nous pouvons donc nous concentrer sur la division entre humain et matière inanimée et affirmer que le néomatérialisme et le matérialisme historique ont en effet des points de vue opposés. Le matérialisme historique attribue aux humains un type de puissance d'agir que l'on ne trouve pas dans la cire et cette puissance d'agir est pour lui de la plus haute importance pour comprendre ce qu'il se passe sur cette planète[389].

Malm s'attaque particulièrement à l'approche latourienne de l'agentivité distribuée, en relevant une circularité tautologique dans sa définition de l'*agency*, qui n'aurait dès lors plus aucun sens, car elle ne dirait rien d'autre que : « agit tout ce qui agit ». La notion latourienne d'agentivité est ainsi vide de sens, et finit par se confondre avec l'existence même :

> c'est peut-être une conséquence logique lorsque l'on prive de tout effet contrastif la catégorie de puissance d'agir : la notion nouvellement créée s'annule de point en point. En tant que propriété clé d'un monisme de propriété, aspergé sur tout ce qui existe comme de l'eau bénite, la « puissance d'agir » semble perdre son sens, le concept loin d'être enrichi est vidé de toute substance[390].

En traitant toutes les choses de la même manière, le monisme de propriété, soit l'absence de distinction ontologique entre nature et société, n'aurait plus aucune capacité de produire des distinctions pertinentes ou plus aucun contraste à mettre en évidence entre l'action des êtres humains et les comportements des non-humains. La définition

---

processus biologiques autonomes. Ainsi, l'agriculture ne relève pas seulement d'une logique de production, mais d'une régulation écologique. L'oubli de cette distinction entre « pratiques productives » et « pratiques éco-régulatrices » expliquerait selon lui en partie les problèmes écologiques de l'agriculture capitaliste moderne. En surestimant la structure intentionnelle du travail humain, Marx se serait rendu aveugle à la question des limites naturelles. Voir Ted Benton, « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques », *Actuel Marx*, 1992, n° 12, n° 2, p. 69.

[389] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 80-81.

[390] *Ibid.*, p. 82.

latourienne extrêmement minimaliste de l'agentivité — « toute chose qui vient modifier une situation donnée en y introduisant une différence devient un acteur[391] » — deviendrait inopérante dès lors qu'il s'agirait de montrer des différences qui comptent : si la météorite qui arrive sur Terre produit bien une différence dans une situation donnée (en affectant par exemple l'atmosphère ou en s'écrasant sur la planète), il ne serait néanmoins pas nécessaire d'affirmer que celle-ci possède une agentivité, car elle n'a qu'un « impact causal » sur son environnement[392]. À l'inverse, pour reprendre l'exemple historique de Malm, les officiers britanniques de la Royal Navy qui en 1837 découvrirent sur l'île de Labuan un fil de charbon inexploité, ont eu plus qu'un impact causal : ils ont été des *agents* de cette découverte, en ce sens que leur action était portée par un but, une intentionnalité consciente : celle d'acheminer et d'exploiter le charbon dans les circuits de « l'économie fossile »[393]. Parce que le néomatérialisme embrouille plus qu'il ne clarifie, Malm conteste qu'il soit « le cadre théorique le mieux adapté à la compréhension du réchauffement mondial et des autres crises environnementales liées à l'anthropocène[394] », lui préférant un matérialisme *historique*. Cette différence *a priori* évidente entre agentivité historique et simple impact causal, et pourtant rejetée par les néomatérialistes, serait le signe que la distinction analytique nature/société garde toute sa pertinence : c'est une erreur que de vouloir construire de nouvelles ontologies débarrassées d'une telle distinction élémentaire (pour répondre de manière pertinente à la crise écologique globale). Comme le rappelle Marina Sportelli,

> Ce qui distingue le matérialisme de Marx des matérialismes antérieurs, c'est l'introduction de l'histoire en tant qu'élément pertinent du matérialisme, et cet aspect modifie, à partir de Marx, la conception de ce que l'on entend par domaine matériel. Schématiquement, on pourrait dire [...] que la conception de l'histoire comme quelque chose de matériel se définit par opposition à l'idéalisme dialectique de Hegel. Elle s'oppose à la compréhension du développement social en tant que phénomène spirituel, compréhension qui chez Hegel privilégie la dimension immatérielle ou prétendument immatérielle de l'expérience humaine et fait de la conscience le protagoniste de l'histoire[395].

---

[391] B. Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, *op. cit.*, p. 103.
[392] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 96.
[393] Malm définit ainsi l'économie fossile : « une invention toute britannique que l'on peut définir très simplement comme une économie de croissance autonome fondée sur la combustion croissante d'énergies fossiles générant par là une croissance soutenue des émissions de CO^2. » (*ibid.*, p. 21-22)
[394] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 85.
[395] S'il est difficile de trouver un concept de matière active ou de concept de matière tout court dans l'œuvre de Marx, on trouve néanmoins une claire conception matérialiste de l'histoire centrée sur le *corps*, à ce sujet voir l'article de Marina Sportelli, « La matérialité du corps. Ambiguïtés, débats et convergences dans l'histoire polyphonique du matérialisme. », dans G. Coissard et A. Pelletier (eds.), *L'activité de la matière*, *op. cit.*, p. 115-116.

L'histoire est une puissance matérielle, qui se réalise dans la relation spécifique des humains à la nature ; c'est précisément l'histoire elle-même, en tant que produit de l'agentivité humaine et sociale, qui semble avoir disparu du « nouveau matérialisme ».

Malm anticipe les critiques : il a bien conscience qu'on ne peut plus aujourd'hui identifier purement et simplement le fait d'« avoir un esprit » avec le fait d'être un humain — cela ne va plus de soi à l'heure où l'éthologie étudie les multiples subjectivités et cultures animales ; même s'il ne va quand même pas jusqu'à parler de la (neuro)biologie végétale, qui met pourtant au jour des capacités de perceptions, de proprioceptions et de communication chez les plantes[396]. Ce sont autant d'avancées scientifiques qui réouvrent les discussions sur les multiples manières dont « l'esprit » ou l'intelligence peuvent exister. Mais s'il passe en revue les différentes capacités animales mises au jour, il le fait dans le but d'identifier ce qui *distingue* en dernière instance humains et animaux non-humains, et non ce qui peut les faire agir et vivre dans une forme de « communauté hybride ». Ce qui l'intéresse, c'est d'ailleurs moins cette question en soi de la distinction que celle de comprendre comment les capacités humaines uniques ont pu donner naissance à quelque chose d'aussi singulier que le capital et son économie fossile :

> S'il est erroné de tenir l'humanité responsable de l'État de réchauffement en lieu et place du capital, il serait fantaisiste d'imaginer une espèce autre qu'*Homo sapiens sapiens* donner naissance à un mode de production capitaliste. Les babouins n'en seraient pas capables, pas plus que les blaireaux ou les chauves-souris. Quel est donc exactement le trait qui nous sépare des animaux non humains ? La réfutation de certaines des réponses apportées par le passé — notamment en l'idée qu'à leur différence nous utilisons des outils — amène les posthumanistes à écarter totalement la question. Mais ce geste est prématuré. Étant donné les conséquences écologiques du capitalisme en général et de la combustion d'énergies fossiles à grande échelle en particulier, il semble légitime de chercher à comprendre comment notre espèce et nulle autre a pu exercer une telle influence sur la Terre (une question qu'il ne faut évidemment pas confondre avec l'idée que les humains seraient supérieurs aux animaux). Sans se livrer ici à une étude approfondie de cette énigme séculaire, on peut au moins supposer que cela a à voir avec la capacité d'abstraction[397].

En quoi cette « capacité d'abstraction » permet-elle de rendre compte de l'existence de quelque chose d'aussi unique que l'existence du capitalisme ? Si les animaux possèdent en effet une forme rudimentaire d'intentionnalité, et donc une forme primaire d'esprit et de puissance d'agir, s'ils fabriquent et manipulent des outils, utilisent des signaux pour communiquer, l'espèce humaine a en revanche la capacité unique de penser à propos de

---

[396] Sur les plantes voir Stefano Mancuso, *L'intelligence des plantes*, *op. cit.* ; Daniel Chamovitz, *La plante et ses sens*, Paris, Buchet-Chastel, 2014 ; et plus récemment, Zoë Schlanger, *The Light Eaters*, *op. cit.*
[397] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 144-145.

ses pensées ainsi que de projeter son imagination abstraite sur la matière, pour en faire des objets socialement utiles (comme l'exemple de l'architecte le laissait entendre plus haut)[398]. C'est donc la « combinaison » du langage symbolique, de la capacité d'abstraction qui en découle et d'un rapport social et non seulement physique à la nature, aux outils et à la technique qui permet « de comprendre comment les humains ont pu développer les deux conditions nécessaires aux rapports de propriété capitalistes : des moyens de production pouvant être monopolisés par certains, et un équivalent universel [la monnaie] pouvant être échangé contre n'importe quelle marchandise[399]. »

Malm ne tient évidemment pas *Homo sapiens* pour responsable de la naissance et du développement du capitalisme, dans la suite logique de sa critique de l'universalité du concept d'Anthropocène, qui rend à tort l'espèce humaine collectivement coupable[400]. Celui-ci n'a rien d'une forme naturelle, et il n'était pas inévitable qu'il voit le jour. En réalité, le capitalisme est le résultat historique d'un ensemble de volontés déterminées, situées dans l'espace et dans le temps, qui ont mis les capacités humaines uniques au service d'un projet économique : c'est « un processus historiquement promu, en dernière analyse, par des agents collectifs qui ont exploité à leurs propres fins contingentes certaines potentialités inhérentes à l'espèce [...][401]. » Si la marchandisation des moyens de subsistance, la propriété foncière, la propriété privée des moyens de production, etc., concernent bien la nature et des forces non-humaines comme conditions de possibilité, elles ne semblent pas pouvoir exister en dehors de *formes sociales et historiques*, bien humaines, qui requièrent pour exister l'intervention d'une agentivité et d'une intentionnalité exceptionnelles. Ainsi,

> Doués d'une « plasticité technolinguistique » sans pareille, radicalement « sous-déterminés par la nature », les humains peuvent organiser leur métabolisme avec le reste de la nature presque comme ils le souhaitent, du moins avec une richesse et une variété historique auxquelles aucune autre espèce n'a accès. Le problème est qu'un type spécifique de rapport s'est fermement emparé d'eux [...][402].

Dans la mesure où ces capacités uniques d'abstraction ne sont pas la « source du mal », logée dans une espèce naturellement procapitaliste, mais la source d'une grande variabilité humaine, elles sont aussi bien ce qui peut enfermer les sociétés humaines dans des trajectoires mortifères de domination et d'exploitation que ce qui peut les en libérer : « ce sont précisément les potentialités qui ont rendu possible l'existence du capital qui, seules, permettent de concevoir son dépassement. De toute évidence, compte tenu de

---

[398] Malm se dit ouvert à la réfutation de cette théorie, dans un esprit scientifique.
[399] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 147.
[400] Malm, Andreas et Hornborg, Alf, « The geology of mankind ? A critique of the Anthropocene narrative », art cit.
[401] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 147.
[402] *Ibid.*

leur capacité d'abstraction, les humains peuvent en arriver à l'idée que le capital n'est pas la voie à suivre[403]. » C'est ainsi cette capacité singulière d'abstraction qui permettra de saisir les mécanismes d'exploitation et de domination ainsi que de s'en détacher collectivement par la lutte collective. C'est donc par un surcroît de ce qui nous rend distinctement humains que l'émancipation postcapitaliste est possible, et non par sa critique et son abandon pur et simple — à l'exact inverse de ce que semble promouvoir le posthumanisme (tel que Malm le comprend du moins).

La polémique lancée par Malm contre les « latourien·nes » prend ainsi tout son sens lorsqu'on la replace dans la question de savoir quel est le champ théorique qui a le plus de pouvoir explicatif quant aux causes de la crise écologique. Il conteste ainsi au néomatérialisme sa prétention à « être le cadre théorique le mieux adapté à la compréhension du réchauffement mondial et des autres crises environnementales liées à "l'anthropocène"[404] », comme le voudrait par exemple Timothy James LeCain[405]. Selon LeCain, le réchauffement climatique ne serait pas une conséquence intentionnelle de l'action des humains, mais une conséquence *non intentionnelle* liées à la combustion des énergies fossiles : les premiers humains de l'ère industrielle brûlant ces énergies ne pouvaient avoir conscience de déclencher un processus de réchauffement. La compréhension purement anthropocentrique de l'agentivité ne permettrait donc pas de comprendre que le charbon est un agent responsable du réchauffement climatique, et que son agentivité — liée à ses caractéristiques matérielles actives — a façonné les (désirs des) humains qui l'ont utilisé, plutôt que l'inverse. Dans cette perspective, les êtres humains sont les produits d'un monde matériel qui les crée en permanence. Le postulat tacite de ce genre des propositions, comme celles de LeCain et de Latour, est selon Malm que « la puissance d'agir humaine intentionnelle prend fin là où se matérialisent des conséquences non intentionnelles[406]. » En réalité, il faudrait à tout prix préserver l'idée qu'un acteur (humain) agit de lui-même et que les conséquences inattendues de son action sont *également de son fait*, dans la mesure où cette idée est *nécessaire* pour penser par exemple la responsabilité des multinationales des énergies fossiles dans l'état de réchauffement actuel. Malm évoque ainsi les « effets irradiants » de l'action humaine, à l'image du jet d'une pierre qui fait onduler l'eau en cercles concentriques et de plus en plus éloignés de l'épicentre (l'épicentre étant ici la décision historique d'extraire du charbon par les colons anglais, et les cercles concentriques le dérèglement du climat un siècle après).

En somme, face au problème de l'origine du réchauffement climatique, « il est préférable d'adopter une notion restrictive de la puissance d'agir[407] », plutôt de multiplier les

[403] *Ibid.*, p. 147-148.
[404] *Ibid.*, p. 85.
[405] James LeCain, Timothy, « Against the Anthropocene : A Neo-Materialist Perspective », art cit.
[406] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 86.
[407] *Ibid.*, p. 90.

puissances d'agir de manière indue. Le discours néomatérialiste est égarant, car il ne permet plus d'y voir clair, là où la politique et le militantisme écologique supposent précisément une forme de *clarification* des acteurs en présence et de leurs intérêts divergents. « La seule chose sensée à faire désormais est de mettre un terme à l'extension de la puissance d'agir[408]. »

A.4. L'agentivité non-humaine comme nouveau « fétichisme »

Les marxistes tendent globalement à être suspicieux·ses quant aux appels à devenir « animistes » et à « réanimer le monde », car « le marxisme est précisément cela, une critique du capitalisme comme étant fondé sur des formes de pensée magique, ou de fétichisation, qui confèrent de manière irrationnelle la vie à diverses formes d'objets[409]. » Alf Hornborg, directeur de thèse et collègue d'Andreas Malm, maintient en ce sens que la critique du « fétichisme [reste] une catégorie utile pour comprendre l'illusion selon laquelle un objet est animé[410] ». Arrêtons-nous un instant sur cette critique marxiste du fétichisme, appliquée ici à « l'ontologie plate » latourienne (sans hiérarchie d'êtres, refusant toute transcendance), qui conduirait à l'illusion d'agents non-humains (perçus comme) autonomes. Cette critique semble constituer un des angles d'attaques privilégiés d'une certaine littérature écomarxiste. Dans *Marx in the Anthropocene*, Kohei Saitō soutient qu'

> on ne devrait pas se contenter de souligner l'hybridité [en référence à l'hybridisme de Latour] de notre situation et adopter à partir de là une ontologie plate. Accepter l'état d'hybridité et une ontologie plate équivaut à tomber dans une compréhension fétichisée qui accepte simplement ce qui est donné sans révéler les facteurs sociaux [qui en sont à l'origine]. En réalité, l'idée d'actant qui redistribue l'agentivité aux choses est incompatible avec la critique du « fétichisme » formulée par Marx[411].

Saitō partage avec Malm, Hornborg ou Dean l'idée selon laquelle l'extension de l'agentivité au non-humain est incompatible avec une visée marxiste. Selon lui, Marx donnerait par avance dans son analyse de la « forme-marchandise » les outils intellectuels pour répondre à la propension théorique consistant à attribuer une agentivité à toute chose, notamment les artefacts (car il n'est toutefois pas question ici du « vivant », qui demande un autre traitement). Qu'entendait donc montrer Marx dans sa critique du « caractère fétiche

[408] *Ibid.*, p. 103.
[409] S. Durrant, « Critical Spirits », art cit.
[410] A. Hornborg, « Artifacts Have Consequences, Not Agency », art cit, p. 9.
[411] Kōhei Saitō, *Marx in the Anthropocene : Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2022, p. 125.

de la marchandise », exposée dans le livre I du *Capital*[412] ? L'idée centrale est celle d'une autonomisation des marchandises (et de leur rapport entre elles) par rapport au travail et aux travailleur·euses. Dans la forme historique particulière de l'économie capitaliste, les rapports sociaux réels — de travail, de production et d'échange entre humains — finissent par apparaître comme des rapports entre des choses ; et en retour ces choses, dotées d'une valeur d'usage, mais doublée d'une valeur d'échange qui leur ajoute le caractère « suprasensible » de la marchandise, finissent par apparaître comme douée d'une vie propre, comme si elles entraient en relation les unes avec les autres sans l'intervention des humains. D'où une *illusion* d'agentivité et la nécessité d'en faire la critique. Dans le « monde de la marchandise », les rapports sociaux concrets apparaissent ainsi non plus comme « des rapports immédiatement sociaux entre les personnes dans leur travail même, mais au contraire, comme rapports impersonnels entre des personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles[413]. »

On retrouve ici l'idée que les choses pourraient entretenir des « rapports sociaux » entre elles, dans une sorte de brouillage ontologique où les non-humains seraient dotés de caractères traditionnellement réservés aux humains — brouillage des catégories qui n'est pas sans rappeler celui que Latour n'a cessé d'opérer, sans se rendre compte qu'il participait ainsi à voiler la cause sociale, capitaliste, de la prolifération des hybrides à l'ère moderne. L'ontologie plate latourienne serait dès lors coupable d'un regard fétichiste et acritique. C'est bien l'organisation de l'économie capitaliste autour de la forme-marchandise, nous dit Saitō dans le sillage de Marx, qui naturalise les rapports sociaux entre humains, alors que ceux-ci sont historiques, et qui donne en retour l'illusion que les choses entretiennent des rapports sociaux entre elles, dotées de leurs propres puissances d'agir. Or, si Marx formule cette critique du fétichisme au début du livre 1 du *Capital*, ce n'est pas pour reconnaître une agentivité réelle à des choses indépendantes des humains et de leurs relations sociales, mais bien au contraire pour « révéler l'agentivité proprement humaine qui produit cette inversion pathologique du sujet et de l'objet dans la société productrice de marchandises[414]. » La subversion des positions de sujet et d'objet n'est donc pas émancipatrice ou écologique, mais bien le propre d'une société aliénante qui met le monde à l'envers : une société marchande où les humains deviennent des choses — exploitées sur le marché du travail — et les non-humains des agents autonomes (principalement les machines et les objets techniques), doués d'une vie propre, indépendante, en tant que marchandises coupées des rapports sociaux de classes qui en sont à l'origine. Comme le résume Hornborg,

---

[412] K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 73-93 pour le passage sur « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret ».

[413] K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 75.

[414] K. Saitō, *Marx in the Anthropocene*, *op. cit.*, p. 125.

> L'interaction externalisée [des] artefacts — qu'il s'agisse d'argent, de marchandises ou de machines — tend à être perçue par les humains comme étant déterminée par les propriétés intrinsèques des artefacts eux-mêmes, plutôt que par les réglementations et les caractéristiques qui leur sont conférées par des agents humains. Les humains deviennent ainsi soumis à leurs artefacts, et non l'inverse[415].

Notons, pour ne pas commettre d'erreur d'interprétation, qu'il est bien question ici, dans cette critique du fétichisme, des artefacts produits par les humains, et non des animaux ou des vivants en général, qui semblent devoir être traités dans un cadre problématique différent pour Hornborg (qui attribue une agentivité indépendante aux vivants, qui ne sont pas des artefacts des humains, nous y reviendrons). Pour ne pas succomber au fétichisme et à ses effets aliénants, il faudrait alors revenir à la distinction fondamentale entre (véritable) agentivité et (simple) conséquence opérée par Hornborg, distinction analytique qui permettrait d'en finir avec l'esprit confus de l'hybridisme latourien :

> la distinction cruciale que nous devons faire est entre l'idée que les artefacts (…) ont une agentivité et l'observation qu'ils ont simplement des conséquences. La première relève du fétichisme, tandis que la seconde ouvre la possibilité de voir les artefacts pour ce qu'ils sont : des produits de l'agentivité humaine, que les humains peuvent potentiellement transformer[416].

Les artefacts non-humains n'agissent pas au sens propre, soit ils sont des constructions humaines, soit leur action se comprend depuis les conséquences — sans intention propre — qu'elle engendre. Dès lors, l'enjeu d'une analyse écologiste critique serait non pas de réanimer le monde en mettant en avant le pouvoir des « actants » — comme le voudrait l'ontologie plate — mais de mettre en avant le rôle actif du capital et des capitalistes dans la mise en équivalence de tout avec tout, au moyen de l'argent — véritable puissance d'« aplatissement » du monde :

> S'en tenir au niveau de l'actant mystifie la différence spécifique entre les relations capitalistes et l'agentivité des choses réifiées en traitant toutes les apparitions des actants de la même manière. En redistribuant uniformément l'agentivité, une ontologie plate occulte l'impact social du capital sur l'environnement, comme si l'impact de la nature était aussi important que l'impact social dans le processus d'accumulation du capital. Après tout, c'est bien Anthropos qui crée l'oppression et la hiérarchie et qui détruit l'environnement[417].

Dans le capitalisme, les artefacts apparaissent comme doués d'agentivité autonome alors qu'ils sont en réalité les expressions de constructions et de relations sociales bien

---

[415] A. Hornborg, « Artifacts Have Consequences, Not Agency », art cit, p. 9.
[416] *Ibid.*, p. 10.
[417] K. Saitō, *Marx in the Anthropocene*, *op. cit.*, p. 125.

particulières, le plus souvent injustes et destructrices d'un point de vue environnemental. Dès lors, une ontologie plate aurait pour conséquence de retirer aux humains leur capacité d'intervention et de choix dans les arrangements sociaux qui donnent forment à l'économie, à la politique, etc., en présentant paradoxalement les « actants » comme une donnée quasi-naturelle. Ce n'est donc qu'à condition de maintenir une différence analytique entre l'agentivité sociale des humains (notamment celle des capitalistes), les artefacts et le reste de la nature, que le monde de la marchandise peut nous apparaître pour ce qu'il est : la cause première (mais contingente, évitable, modifiable) de la destruction des écosystèmes. Encore une fois, l'effacement ou l'aplatissement de la différence nature/société et nature/artefact dans le but de faire apparaître l'agentivité et les contributions des non-humains au monde que nous habitons nous empêcherait de retracer l'origine sociale et spécifiquement humaine de la crise écologique. C'est là un des apports spécifiques et indéniables de ces pensées écomarxistes à la compréhension de la catastrophe écologique.

A.5. Exceptionnalisme critique et humanisme écologique

Les écomarxistes insistent sur la responsabilité morale et politique des humains, en tant qu'elle serait liée à leur capacité d'abstraction et d'agentivité uniques. Ils et elles rejettent l'idée selon laquelle élargir l'agentivité à l'ensemble du vivant ou du non-humain permet de mieux défendre la nature, le climat ou la Terre, car cela risque de diluer l'implication spécifique des humains dans la crise écologique. Le brouillage des distinctions nature/société, humain/animal, nature/artefact, sujet/objet pourrait en effet empêcher d'identifier les responsabilités humaines dans l'écocide et, par conséquent, bloquer toute action politique ciblée. Ce seraient précisément les caractères discontinus de l'humanité par rapport à la nature qui pourraient à la fois rendre compte de l'existence de la crise écologique et de la possibilité d'y remédier, par l'usage des qualités d'agentivité qui nous distinguent des autres animaux. Kate Soper résume parfaitement la logique de cette réflexion :

> Je conteste la supposée sagesse de ceux qui se sont récemment positionnés comme des amis de la nature en niant tout à fait les distinctions sujet-objet, nature-culture et homme-animal. Je me suis également opposée à ceux qui insistent sur l'importance d'une prise de conscience rédemptrice de la continuité humaine avec la nature, plutôt que sur l'exceptionnalité (souvent sinistre) des pratiques économiques et sociales humaines. En effet, si les formes humaines de conscience et d'agentivité sont comparables à celles du reste de la nature, alors aucune responsabilité particulière ne peut être attribuée aux humains dans l'effondrement écologique, et aucune stratégie écopolitique de rédemption ne peut être

> attendue d'eux. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la croyance selon laquelle les humains n'occupent pas une place particulière dans la nature risque de dérouter plutôt que de faire avancer la cause écologique[418].

Sans une reconnaissance claire de la spécificité humaine, il devient difficile d'imputer une responsabilité écologique aux humains — et donc d'exiger des transformations politiques concrètes. Parmi les écomarxistes, le travail de Soper se distingue par sa critique de l'anthropocentrisme dualiste tout en rejetant les excès du posthumanisme. Elle défend ainsi une forme d'humanisme écologique mettant en avant l'aptitude humaine unique à imaginer et construire des alternatives durables. Ce retour assumé à une forme d'humanisme critique propose une vision dialectique, qui articule l'humain comme être capable de détruire autant qu'il est aussi capable de réparer — à condition d'en endosser la responsabilité. L'affirmation de la seule continuité humain/nature pour répondre à la crise écologique est jugée comme une stratégie défectueuse, car elle ne permet pas d'isoler dans le cosmos un sujet capable d'agir différentiellement dans la situation — tout étant mis à plat de manière indistincte. Là encore, l'effacement de la discontinuité humain/non-humain engendrerait un oubli de la possibilité d'une prise en main politique collective de notre situation et ses conditions :

> Si les êtres humains ne sont plus distingués des autres formes vivantes et non vivantes, alors ils ne peuvent pas plus être tenus pour responsables que n'importe quelle autre espèce des effets de leur occupation des écosystèmes, et il n'y aurait alors pas plus de sens de leur demander de cesser de détruire la nature que de demander aux chats de cesser de chasser les oiseaux[419].

La stratégie rhétorique de Soper consiste à exposer ce qui constitue selon elle l'impensé anthropocentrique des théories posthumanistes (de Haraway, Morton, Wolfe, Braidotti, etc.), en montrant qu'elles militent pour une position que seuls des humains peuvent défendre :

> La théorie posthumaniste est produite exclusivement par et pour les êtres humains et elle cherche une réponse à travers leurs capacités singulières à ajuster leur pensée et leur comportement à la lumière d'arguments. Sa cohérence théorique et son attrait éthique reposent donc sur un engagement implicite à l'égard

[418] K. Soper, *Post-growth living*, *op. cit.* [e-book].
[419] Kate Soper, *What Is Nature ? Culture, Politics and the Non-Human*, Oxford, Blackwell, 2009, p. 160.

> des qualités distinctement humaines et, par extension, de l'intentionnalité et de l'agentivité consciente[420].

Elle réitère ailleurs ce même argument : « Les représentations posthumanistes et les affirmations ontologiques, pour le dire crûment, sont produites exclusivement par et pour les êtres humains, et aucun autre animal, *a fortiori* aucun arbre ni aucune pierre, ne remettra jamais en question son propre statut d'être, et encore moins ne produira un commentaire sur ses observations concernant la nudité de Derrida [face à son chat][421]. » Le posthumanisme est auto-contradictoire : il dévalorise la spécificité humaine tout en en dépendant pour formuler ses critiques. Toute tentative de « décentrer l'humain » dépend, paradoxalement, de capacités humaines comme la raison, le langage, la réflexion éthique, ou encore l'imagination. « Le discours rhétorique du posthumain reste toujours un appel qui n'a de sens que s'il s'adresse à ceux qui font déjà partie de la communauté humaine, même s'il invite à une réévaluation des limites ou de l'image que cette communauté a d'elle-même[422]. » En se représentant eux-mêmes comme les parties d'un tout écosystémique, ou comme des individualités animales parmi d'autres, les humains sont finalement ces êtres qui parviennent par leur disposition unique à l'abstraction à se distinguer (intellectuellement, moralement) du reste des écosystèmes et des animaux. Une telle perspective décentrée n'est par ailleurs jamais exigée des autres vivants non-humains par les posthumanistes, car ils sont implicitement supposés ne pas en être capables ni pouvoir mettre les besoins des autres au-dessus des leurs. Les posthumanistes — et les humains en général — ne peuvent attendre des vivants non-humains qu'ils exercent le même type de responsabilité qu'ils peuvent avoir envers eux : il y a bien une non-réciprocité et donc une asymétrie morale constitutive[423]. Ainsi, le projet écocentrique/biocentrique adopté et valorisé par les posthumanistes ne prend sens que dans un humanisme clairement assumé. Plus encore, bien que la déconstruction posthumaniste prétende rompre avec l'humanisme des Lumières, les formes d'épanouissement personnel et de travail sur soi qu'elle valorise — qu'il s'agisse de relations interespèces mais

---

[420] K. Soper, *Post-growth living*, *op. cit.* Büscher souligne lui aussi cette contradiction : « Viser consciemment à dépasser l'anthropocentrisme est l'une des choses les plus anthropocentriques que l'homme puisse faire. », dans Bram Büscher, « The dangerous intensifications of surplus alienation, or why platform capitalism challenges the (more-than-)human », *Dialogues in Human Geography*, mars 2022, vol. 12, nº 1. On peut néanmoins douter de la clarté de la reprise du terme d'anthropocentrisme, dans la mesure où il renvoie à une attitude éthique centrée sur le bien des seuls êtres humains, alors que Büscher ou Soper seraient d'accord pour dire que, dans une visée écologique, l'éthique doit aller au-delà de ce centrisme des humains comme seuls patients moraux. Une éthique écologique peut être anthropo*génique* sans être anthropo*centrique*, voir sur ce point J.B. Callicott, *Ethique de la terre*, *op. cit.*

[421] K. Soper, « The Humanism in Posthumanism », art cit, p. 376.

[422] *Ibid.*, p. 375.

[423] Soper précise : « Je ne nie pas ici que certains animaux de compagnie, en particulier les chiens, manifestent parfois des formes assez frappantes d'attention et de sollicitude envers leurs propriétaires ou leurs maîtres. Ce que je veux dire, c'est que les autres espèces animales ne conçoivent ni ne manifestent aucune forme *universellement applicable* de sollicitude envers les membres d'autres espèces animales, y compris les humains. », *Ibid.*, p. 371.

aussi d'expression de soi, de questions de genre, de sexualité ou de handicap — prolongent en réalité l'héritage de ce même humanisme, bien plus que celui de tout autre cadre conceptuel antérieur sur la liberté, le sujet ou l'individualité. Il est indéniable que les appels à la révolution de la sensibilité humaine envers le non-humain s'appuie précisément sur une capacité d'auto-critique et de plasticité qui rend les êtres humains uniques.

Il y aurait ainsi une version positive de l'exceptionnalisme humain, que le TNH nous rendrait inaccessible, qui ne fonde pas une domination sur la nature, mais une responsabilité éthique et politique envers elle. Cet exceptionnalisme critique ne serait plus la cause de la catastrophe, coupable d'avoir séparé les humains des non-humains, mais l'allié d'une écologie politique responsable et émancipatrice[424]. Un humanisme écologique n'est pas construit sur une vision hiérarchique et dominatrice de la nature et des autres espèces mais commande humilité, respect et une forme de retenue envers le monde non-humain : « Mon "humanisme" consiste en grande partie à amener les êtres humains à reconnaître leur responsabilité unique dans la création et la réparation des ravages environnementaux, tant pour eux-mêmes que pour les autres espèces, et à leur faire prendre conscience de la vie plus agréable dont eux-mêmes et de nombreuses autres créatures pourraient jouir s'ils agissaient en ce sens[425]. » Le raisonnement de Soper est humaniste en ce sens qu'il se fonde sur l'idée d'une « sous-détermination » naturelle particulièrement forte de l'être humain (sa néoténie pourrait-on dire, soit l'idée d'un inachèvement constitutif d'*Homo sapiens*), condition de sa capacité normative et culturelle, qui le distinguerait des autres espèces et lui permettrait de jouir d'une marge de liberté unique[426]. « En tant qu'organismes biologiques, nous sommes certes limités dans

---

[424] En défendant l'exceptionnalisme humain, Soper souligne qu'elle n'épouse pas pour autant « pas une conception cartésienne du sujet humain comme étant exhaustivement conscient de lui-même et autotélique (autodirigé). J'accepte la sagesse d'une grande partie des conclusions de la critique poststructuraliste nietzschéenne-marxiste-freudienne et, plus récemment, foucaldienne-derridienne-deleuzienne du sujet « humaniste » conçu comme un agent de l'histoire épistémologiquement transparent, omniscient et omnipotent. Les êtres humains, comme les autres créatures, sont soumis à des processus et à des pressions systémiques transindividuels, notamment le langage et d'autres systèmes sémiotiques, que présupposent leurs formes de conscience et de communication, plutôt que d'être de purs outils d'expression de celles-ci ; et ces structures échappent à bien des égards à leur compréhension ou à leur contrôle. », *Ibid.*, p. 369.

[425] *Ibid.*, p. 377.

[426] Ce raisonnement est à rapprocher de l'humanisme défendu par Gilbert Simondon, telle qu'il est interprété par Muriel Combes : « Dans la mesure où l'appartenance à une espèce est ce que l'homme partage avec les autres vivants, ce n'est pas au niveau de l'espèce que se situe la source de l'humanisme de Simondon, son souci de l'humain. Celui-ci s'origine bien davantage à nos yeux en ceci que « l'être humain reste encore inachevé, incomplet, évolutif *individu par individu* » (*L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007, p. 189. ; nous soulignons). Lorsqu'il évoque une telle incomplétude humaine 'individu par individu', Simondon nous semble, en ce point de sa pensée, très éloigné de l'hypothèse qui voit en l'homme un être essentiellement incomplet, originairement prothétique, appelant par sa nature même un complément technique [par exemple dans les travaux de Bernard Stiegler]. En effet, l'incomplétude de l'humain ne se dit pas ici de l'homme comme notion générique, mais seulement 'individu par individu', c'est-à-dire du point de vue de chaque homme en tant que porteur de potentiels, de possible réel ineffectué. Et

nos capacités et nous avons un certain nombre de besoins ou de réactions instinctives que nous partageons avec les autres animaux et auxquels nous ne pouvons résister (respirer, manger et boire, excréter, etc.). Mais au-delà, le domaine de la sous-détermination est très vaste. D'où la variété et la complexité des choix de mode de vie qui s'offrent aux êtres humains par rapport aux autres animaux[427]. » Moins biologiquement déterminés dans les manières de satisfaire ses besoins, de rechercher le plaisir ou de s'épanouir, l'être humain est particulièrement apte à réfléchir de manière consciente aux conditions fondamentales d'une vie véritablement bonne. Kohei Saitō fait également sienne cette perspective d'un humanisme écologique comme une réparation par les humains librement associés des ruptures écologiques qu'ils ont eux-mêmes engendrés :

> Une transition juste vers une production plus soutenable est aussi inévitablement un projet anthropocentrique parce qu'il implique que les êtres humains cherchent à surmonter ce qu'ils ont créé eux-mêmes : « Les préoccupations écologiques ne sont pas des problèmes dérivés de l'intérieur, provenant des écosystèmes eux-mêmes, mais sont produites à l'extérieur, par des moteurs sociaux. Par exemple, les océans ne se polluent pas eux-mêmes, *ce sont les humains qui le font*[428] ». Ainsi, seuls les humains peuvent agir consciemment pour réparer la rupture. Marx l'a exigé en plaidant pour une autre façon de gérer le métabolisme humain avec la nature, en associant librement les producteurs afin d'abolir le travail privé et le travail salarié[429].

Le projet de réorganisation collective de la production et du travail dans le but de « réparer la rupture métabolique » entre société et nature (sur lequel nous allons revenir dans notre troisième partie) est ainsi explicitement reformulé comme un projet anthropocentrique écologique incluant des « préoccupations non anthropocentriques » :

> Dans ce processus, les préoccupations non anthropocentriques sont essentielles pour problématiser la crise écologique actuelle et abandonner l'attitude instrumentale à l'égard de la nature non humaine, mais elles ne nous sont accessibles que sur la base de notre compréhension actuelle du monde et des êtres

---

à y regarder de plus près, on découvre finalement que cette 'incomplétude' ne se dit que relativement à une réalité positive qu'il porte avec lui, 'charge' de réalité préindividuelle, 'réserve d'être encore impolarisée, disponible, en attente' (*Ibid.*, p. 193.). C'est donc seulement en considération du potentiel réel qu'il porte avec lui et qui est 'quelque chose qui peut devenir du collectif' (*Ibid.*, p. 195.) qu'un homme, comme homme seul, peut être considéré comme incomplet. », dans Muriel Combes, *Simondon une philosophie du transindividuel*, Paris, Éd. Dittmar, 2013, p. 106. Nous reviendrons sur la philosophie processuelle-relationnelle de Simondon dans notre section sur les « régimes d'agentivités ».

[427] K. Soper, « The Humanism in Posthumanism », art cit, p. 366.

[428] Stefano B. Longo, Clausen, Rebecca, et Clark, Brett, *The Tragedy of the Commodity : Oceans, Fisheries, and Aquaculture*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 2015, p. x (souligné dans l'original).

[429] K. Saitō, *Marx in the Anthropocene*, *op. cit.*, p. 124.

> non-humains et sont inévitablement conditionnées par les perspectives et les intérêts et humains[430].

En somme, l'écomarxisme vient compliquer le débat sur le rejet de la division humain-nature, car il serait tout à fait possible et même cohérent selon Soper ou Saitō d'assumer un humanisme non exclusif, non spéciste[431], dissocié de l'humanisme techno-prométhéen souvent reproché au marxisme historique. C'est en tant que sujets humains, avec nos capacités uniques de langage, de compassion, de projection, de culture, de plasticité, que nous pouvons reconnaître la valeur de l'autre — animal, végétal, rivière, etc. Compris en ce sens, l'humanisme reste un projet intellectuellement fondé et existentiellement désirable de progrès social et d'épanouissement des humains, dans lequel « la question écologique fondamentale [devient celle] de savoir si nous pouvons trouver des moyens de mener une vie riche, complexe, créative et non répétitive, sans injustice sociale et sans destruction de l'environnement[432]. » Par « humanisme écologique », on entendra donc ici une position qui reconnaît la discontinuité humaine non comme un fondement de domination, mais comme une source de responsabilité éthique envers les vivants, et de potentialités politiques de transformation sociale. En ce sens, le projet d'un humanisme écologique ne marque pas un retour nostalgique vers une figure triomphante de l'Homme, mais propose au contraire une redéfinition de l'humanité par sa sous-détermination constitutive. Voici la position de Soper : ce n'est pas en niant sa singularité que l'humain pourra réparer le monde, mais en assumant pleinement les capacités uniques de responsabilité et de désir qui le rendent capable d'une transformation libératrice.

---

[430] *Ibid*.

[431] Au sens de la justification de la domination humaine sur les animaux par l'appartenance à une espèce jugée ontologiquement supérieure. Soper dit en ce sens : « je dissocierais également mon 'humanisme' d'une arrogance spéciste qui autorise la cruauté ou le mépris éthique envers d'autres espèces sensibles, qu'elles soient domestiques, sauvages ou compagnes. À cet égard, j'ai tendance à préférer le langage des différences entre les espèces plutôt que de parler en termes de supériorité, de formes supérieures ou inférieures d'animaux, etc. (même s'il est impossible d'écarter complètement l'idée de hiérarchie). », dans « The Humanism in Posthumanism », art cit, p. 370.

[432] *Ibid.*, p. 366.

B. La réaffirmation marxiste du dualisme nature/société

Une certaine branche du marxisme écologique — incarnée par Foster, Hornborg, Malm ou Saitō — maintient que l'écologie politique doit se fonder sur une distinction analytique forte entre l'humain et le non-humain, et entre ce qu'il faudrait continuer à appeler la nature et la société. Cette dualité serait nécessaire pour comprendre ce que fait la société à la nature, et en retour ce que la nature fait à la société. Sans ces repères, nous n'aurions plus que des imbroglios égarant, où les humains seraient privés de leurs capacité unique, et la nature créditée de capacité qu'elle n'a pas. La distinction nature-société n'est pas oppressive, elle joue au contraire un rôle à la fois épistémologique (il est nécessaire de pouvoir analyser séparément les fonctionnements sociaux et naturels) et politique (il faut se rendre capable d'agir sur ce que l'on peut agir). Mais, dès lors, comment ne pas séparer nature et société en deux univers substantiellement différents, et échapper au dualisme cartésien ? Comment concevoir la crise écologique, si elle n'est plus le résultat d'un exceptionnalisme humain dominateur, et s'il ne s'agit pas de changer de cosmologie ? Plusieurs stratégies sont à l'œuvre à partir de là.

B.1. Le dualisme des propriétés naturelles et sociales

Malm comprend le projet latourien comme celui d'une fusion unitaire de la nature et de la société, à l'heure où toute différence réelle entre les deux aurait disparu : c'est ce qu'il nomme l'hybridisme[433]. Pour rappel, Latour est coutumier de ce genre de déclarations :

> Il n'existe pas un seul cas où il soit utile de faire la distinction entre ce qui est « naturel » et ce qui « n'est pas naturel ». Cela ne fonctionne pas pour le mariage homosexuel, pour les produits bio, pour l'avortement, pour la conservation des séquoias, pour la lutte contre la sécheresse, etc. La « nature » isolée de sa sœur jumelle, la « culture », est un fantôme de l'anthropologie occidentale. Ce à quoi nous avons affaire, ce sont plutôt des *distributions d'agentivités* dans lesquelles nous sommes tous mêlés de manière très controversée et dont les réactions sont presque toujours très contre-intuitives[434].

En réponse, Malm propose une défense vigoureuse du maintien de la dualité nature-société. Non pas sous la forme d'une dualité cartésienne — car il lui semble évident que l'opposition de deux substances étrangères est « incapable de comprendre la façon dont

[433] L'hybridisme nomme pour Malm le couple du néomatérialisme et du constructionnisme, le premier ayant selon lui le défaut de tout ramener à la nature, le second à la société.
[434] Latour, Bruno, « Fifty shades of green », *Environmental Humanities*, vol. 7, n° 1, p. 2016.

la société peut causer une crise dans la nature, et inversement[435] » — mais une dualité ontologique d'un autre genre. Il entend en réalité montrer que le marxisme en général, et le marxisme écologique en particulier, sont fondés non pas sur un dualisme des substances, mais sur un dualisme des *propriétés*. Ce dernier serait en quelque sorte l'ontologie implicite du matérialisme historique :

> Il existe une position alternative au venin intellectuel propagée par les cartésiens : la nature et la société sont des substances matérielles tout court, mais elles ne peuvent pas être assimilées l'une à l'autre. Nous n'avons jamais eu besoin de nous entendre dire que nous n'avons jamais été modernes, si ce qui est entendu par-là est l'idée que la société et la nature ne peuvent être dégagées l'une de l'autre. Le clan des matérialistes historiques n'a jamais prétendu le contraire — pour preuve, dans son nom même est inscrite l'affirmation que les êtres humains sont faits de matière, tandis que l'adjectif « historique » implique que les rapports sociaux ne peuvent être déduits de ce simple fait. Ces rapports sont d'une substance tout aussi matérielle que la nature, et il est tout bonnement impensable qu'il se produise en dehors d'elle, mais il manifeste également des propriétés émergentes différentes de cette nature[436].

Compris ainsi, le dualisme ne serait pas une illusion moderne à dépasser, mais un prisme d'analyse indispensable pour comprendre les crises écologiques et agir politiquement contre le capitalisme fossile. Voici le raisonnement qui le conduit à adopter ce « dualisme des propriétés » :

> Se rendre compte qu'il existe une crise écologique aux conséquences potentiellement graves pour les humains, c'est rompre avec le dualisme des substances. Il se trouve que nous sommes faits exactement de la même substance que la nature, que nous habitons la même planète et que nous sommes partout en contact avec elle. En termes d'une philosophie de l'esprit, c'est souscrire à un monisme de substance. À partir de là cependant, deux voies sont possibles. Si l'on suit la première, on peut affirmer qu'en plus d'avoir en commun leur substance, le social et le naturel ne se distinguent par aucune propriété significative — monisme de substance et monisme de propriété [la position de Latour selon Malm]. [...] Si l'on emprunte la seconde, on soutient l'idée que la société est faite de la même substance que la nature, mais qu'elle est dotée de propriétés tout à fait distinctes — ce que l'on désigne dans la philosophie de l'esprit comme un dualisme de propriété moniste de substance[437].

[435] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 51.
[436] *Ibid.*, p. 55.
[437] *Ibid.*, p. 51.

Tout d'abord, il faut comprendre que la notion de « dualisme des propriétés » provient à l'origine de la philosophie de l'esprit, où elle a été forgée pour comprendre la distinction entre le mental et le physique autrement que comme une différence entre deux substances hétérogènes (dans le cas du dualisme des substances cartésien de la pensée et de l'étendue : la pensée n'est pas étendue, et l'étendue est dénuée de pensée). C'est une tentative de garder la différence entre le mental et le physique, l'esprit et le cerveau, et de faire justice à l'intuition qu'il existe bien une différence irréductible entre les deux, sans pour autant retomber dans les travers du dualisme cartésien[438]. Le problème manifeste du dualisme des *substances*, aujourd'hui massivement abandonné, est qu'il ne peut rendre compte de manière intelligible et scientifique de l'interaction entre des substances que tout oppose. Dans le cadre du dualisme des propriétés, les propriétés mentales sont pensées comme étant distinctes des propriétés physiques sans pour autant relever d'une substance étrangère — il n'y a qu'une seule substance, matérielle, au sein de laquelle il existe une clôture causale, mais celle-ci est dotée d'au moins deux genres de propriétés[439]. Le dualisme des propriétés permet ainsi de faire place au mental et à l'intentionnalité qui le caractérise sans l'identifier au physique, dans le cadre de ce que l'on appelle un physicalisme non réductionniste, ne réduisant pas le mental au cérébral (aux processus caractéristiques du fonctionnement biologique du cerveau). Malm reprend ainsi la logique non réductionniste de la métaphysique du dualisme des propriétés mentales et physiques pour la transposer et l'adapter au dualisme des propriétés naturelles et sociales.

---

[438] Malm s'appuie essentiellement sur les positions développées par le philosophe analytique nord-américain Dale Jacquette et son livre *The Philosophy of Mind : The Metaphysics of Consciousness*, London, Bloomsbury Publishing Plc, 2009. Pour une approche synthétique du dualisme des propriétés en philosophie de l'esprit, on peut lire l'article de François Loth, « Le dualisme des propriétés » (2006, révisée en août 2015), [en ligne : http://www.francoisloth.com/le-dualisme-des-proprietes/]. Loth résume ainsi le problème qu'affronte le dualisme des propriétés en philosophie de l'esprit, sur lequel nous reviendrions largement dans la Partie 3 : « L'irréductibilité des propriétés mentales est certainement un point de vue qui assoit la distinction entre le mental et le physique. Le problème, et Jaegwon Kim l'a montré, avec la thèse de l'irréductibilité des propriétés mentales, c'est le déséquilibre métaphysique de ce dualisme. En effet, si les propriétés mentales surviennent sur les propriétés physiques (la relation de réalisation est une relation survenante), on voit mal comment les propriétés mentales, en tant que propriétés mentales, pourraient conférées des pouvoirs causaux à leurs instances. La clôture causale du domaine physique se chargeant de préempter ces propriétés survenantes. En conséquence, si les propriétés mentales n'exercent aucune pression causale dans le monde physique, on voit mal comment on pourrait les faire exister réellement. ».

[439] On l'a vu, l'approche critique de Malm fait le choix de se centrer sur l'intentionnalité comme propriété différenciante entre humain et non-humain, comme critère décisif et premier. La relation entre le corps et l'esprit se comprend à partir de la *dépendance* du second au premier, mais aussi de la *différence* du second par rapport au premier. Cela permet de comprendre l'existence de propriétés non-physiques du corps, comme l'intentionnalité, qui est définie comme « une relation abstraite entre un état mental et un objet, un lien par lequel le premier est dirigé vers le second » (A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 55.). Dans ce cadre, l'intentionnalité est par excellence la propriété du mental. Elle recoupe la capacité à imaginer des choses qui ne sont pas là ; ou qui n'ont d'existence que fictive (comme un personnage dans un roman ou une série). L'intentionnalité a ceci de particulier qu'elle peut être orientée vers le futur : elle est cette capacité individuelle et collective de produire ou de faire advenir des états de fait qui n'existent pas encore – ce qui semble *a priori* inévitable dès lors que l'on veut pouvoir comprendre ce qu'est l'action spécifiquement politique et *a fortiori* révolutionnaire.

Comment s'articulent nature et société dans le cadre du dualisme des propriétés ? D'une part, Malm s'appuie sur la définition de la nature proposée par Kate Soper dans son ouvrage *What is Nature ?*, une définition qui se révèle particulièrement influente et qui fait consensus chez les écomarxistes de l'école de la rupture métabolique (que nous allons aborder dans la section suivante). Le concept de « nature » désigne l'ensemble des « structures et processus matériels indépendants de l'activité humaine (au sens où ils ne sont pas un produit de la création humaine), dont les forces et les puissances causales sont les conditions nécessaires de toute pratique humaine et déterminent les formes que celle-ci peut prendre[440]. » On trouve donc ici l'idée d'une nature extérieure combinée à celle d'une nature-condition ; celle-ci est en effet à la fois indépendante des constructions humaines — selon un réalisme ontologique — et l'idée d'un conditionnement de la pratique sociale par la nature, reconnaissant l'inscription matérielle irréductible des humains dans les processus naturels. La société est dépendante de la nature, alors que l'inverse n'est pas vrai. Si l'agentivité humaine est une propriété unique, elle a néanmoins émergé au cours de l'évolution de notre espèce dans la nature ; et elle est aujourd'hui confrontée à la nécessité de changer ses formes d'expression historiques (notamment capitalistes).

D'autre part, Malm s'appuie sur la définition donnée par Marx de la société dans les *Grundrisse* : « La société n'est pas constituée d'individus, mais s'exprime comme la somme des relations, des rapports où ces individus se situent les uns par rapport aux autres. » Malm ajoute que « Cette chose a développé des propriétés que l'on ne trouve pas dans la nature en soi[441]. » Le social relève donc non pas d'une « substance » à part, mais de « propriétés émergentes » distinctes de celles que l'on trouve dans la nature non-humaine et dans l'environnement. Si les relations sociales humaines sont bel et bien ancrées dans l'histoire des configurations matérielles — notamment dans l'histoire de l'utilisation des énergies, et notamment des énergies fossiles par les sociétés industrielles, qui intéressent particulièrement Malm —, elles ne peuvent être réduites à la nature, réduction qui serait contraire à l'esprit d'une historicisation des comportements et des choix humains.

Comment fonctionne cette méthode dualiste pour analyser la crise environnementale ? Prenons l'exemple du trou dans la couche d'ozone : à son origine, il y a la production industrielle des gaz CFC pour nos frigos et nos aérosols ; et il y a la manière dont les atomes de chlore et de fluor composant les gaz CFC réagissent avec les molécules d'ozone dans l'atmosphère, et détruisent cette couche stratosphérique qui nous protège, nous et les écosystèmes, des UV solaires. Selon Malm, le fait que les deux composantes, l'une sociale et l'autre naturelle, soient tout autant matérielles, explique qu'elles aient la

[440] K. Soper, *What is nature?*, *op. cit.*, p. 132-133.
[441] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 56. La citation de Marx provient des *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »*, Paris, Les Éditions sociales, 2011.

capacité d'interagir. Et c'est seulement à la condition d'avoir distingué le rôle de la société et le rôle de la nature, et compris la dangereuse interaction de l'une et de l'autre en train d'avoir lieu dans l'atmosphère, que le protocole de Montréal (du 22 mars 1985) a pu assigner des responsabilités aux entreprises et interdire la production de CFC. Avec cet exemple, démonstration est faite qu'il ne serait pas nécessaire de jeter par-dessus bord les concepts de nature et de société ni d'étendre l'*agency* à tout ce qui bouge pour comprendre les causes de la crise écologique et rendre compte de l'origine d'un basculement planétaire dans une nouvelle ère géologique. Malm justifie ainsi le dualisme des propriétés sociales et naturelles par le fait que

> si la société n'a pas de propriété qui la distingue du reste du monde — que nous persistons à appeler la nature —, *comment se fait-il que l'on assiste à une quantité si terrifiante de saccages environnementaux ?* [...]
>
> À l'exact opposé du message véhiculé par l'hybridisme, il s'ensuit que plus les problèmes de dégradation environnementale auxquels nous sommes confrontés sont nombreux, plus il est impératif de différencier les pôles à l'œuvre au sein des unités. Loin de rendre obsolète la distinction entre le social et le naturel, les crises écologiques la rendent plus essentielle que jamais[442].

Une telle dialectique des relations entre nature et société — au sein d'une unité différenciée — ne serait néanmoins pas complète sans une théorie de leur « combinaison ». Bien que les sociétés humaines aient modifié et façonné leur environnement pour répondre à leurs besoins, on ne peut pour autant pas dire qu'elles l'ont « créé » ou « produite » de toute pièce — pas même à l'ère de l'Anthropocène, comme le voudrait un certain constructivisme antinaturaliste. Si les sociétés capitalistes et industrielles ont effectivement perturbé les cycles du carbone planétaire, elles ne sont pas allées jusqu'à fabriquer les atomes de carbone eux-mêmes, ce serait là une conception absurde. Malm attire ainsi notre attention sur la distinction entre « construire », qui suppose un remaniement, voire une création *ex nihilo*, et « influencer » ou « perturber », qui implique plutôt une modification d'une réalité ou d'un processus préexistant. Non, le cycle du carbone ou le climat ne sont pas socialement construits par les humains : ils sont influencés, voire perturbés par le capitalisme dans leur fonctionnement propre et indépendant. Le réchauffement climatique n'est pas un « hybride » de nature et de société, qui ferait disparaître l'un et l'autre, mais une « combinaison » des propriétés émergentes du social (la volonté de brûler des énergies fossiles pour accroître la plus-value des capitalistes) et des propriétés émergentes de la nature (la haute concentration d'énergie dans le filon de charbon ou le gisement de pétrole), à partir de ce qu'elles partagent en commun : la matière[443]. Autrement dit, nous devrions absolument conserver un certain découpage ontologique de la réalité,

[442] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 56 et 58.
[443] On ne trouvera pas chez Malm, néanmoins, de concept positif et détaillé de la « matière ».

à la condition de soutenir que nature et société font bien partie d'un seul et même monde matériel, condition effectivement incontournable pour une écologie digne de ce nom. S'il n'y avait pas de monde matériel commun à la société et à la nature, nous retomberions alors dans une vision de la société flottant sans conséquence au-dessus du monde naturel.

> Pour maximiser nos chances de survie, nous devons plus que jamais prendre conscience de la dichotomie entre ce que les humains créent de part en part et ce qui n'est pas de leur fait. Bien sûr, nous ne pouvons pas pour autant couper littéralement en deux une planète en réchauffement — si c'était possible, nous ne serions pas dans un tel embarras —, mais cette séparation est nécessaire à l'analyse de ce monde en réchauffement. ExxonMobil dans un coin, et le pergélisol, vulnérable, dans un autre — et ensuite passer à l'action[444].

La condition écologique du social débouche sur un paradoxe : celle d'une *nature historicisée*, qui revient en force perturber les sociétés capitalistes. « Le réchauffement climatique n'est pas un hybride ou un "quasi-objet" plat et monolithique, mais une unité mouvante des contraires, une combinaison dynamique, un processus dont les éléments constitutifs sociaux et naturels s'entrechoquent — et, quand la vanne est ouverte, la nature propulse tout ça en avant[445]. » L'Anthropocène/Capitalocène ne signe pas la fin de la nature, mais le retour d'une nature qui va bouleverser les vies humaines de manière toujours plus intense.

> L'immense popularité de la thèse de la fin de la nature est peut-être un reflet déformé des balbutiements du réchauffement mondial, stade auquel la puissance des rapports sociaux est ce qui transparaît le plus immédiatement. Plus loin sur le chemin, l'hypothèse la plus convaincante pourrait bien être celle de la fin de la société. Telle est en tout cas la logique séquentielle du paradoxe de la nature historicisée : à mesure que les températures augmentent, il n'y aura pas moins de nature et plus de société, mais bien l'inverse. À six degrés de plus, il pourrait bien ne pas rester grand-chose d'autre que des forces et puissances causales naturelles[446].

Dès lors, comme le pointe justement Davide Gallo Lassere, l'objectif de Malm est de montrer que, « d'un point de vue anticapitaliste, la défense de la nature implique, entre autres, une politique de séparation[447]. » Abandonner purement et simplement les grandes

---

[444] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 70.
[445] *Ibid.*, p. 71.
[446] *Ibid.*
[447] Gallo Lassere, Davide, « Welcome to the Past. Autonomy of Nature, Fossil Fuels and the Capitalo », *Verso (blog)*, 24 juin 2022. [en ligne : https://www.versobooks.com/blogs/news/5378-welcome-to-the-past-autonomy-of-nature-fossil-fuels-and-the-capitalocene?srsltid=AfmBOorK-eid3CHIQQBff-kFpMeBvYZgtbCnJ3jfxHVcmZk_-pUDRbbvL]

distinctions conceptuelles au profit d'un hybridisme voué à faire disparaître nature et société reviendrait à nous plonger dans le brouillard d'une théorie non seulement fausse, mais homogène à la logique de transgression des frontières que met en œuvre le capitalisme : « Il y a des limites que nous ferions mieux de respecter : ouvrir une forêt tropicale à la prospection pétrolière brouille les frontières entre le naturel et le social. Il n'y a pas la matière à célébrer. L'hybridisme est le reflet théorique du bulldozer homogénéisant du capital[448]. » Ainsi, loin d'être écologiquement révolutionnaire, l'hybridisme latourien serait en quelque sorte l'allié objectif des opérations de destruction capitaliste de la nature : une puissante machine de démantèlement qui n'a que faire des différences entre nature et société et cherche au contraire à les abolir par la pratique de l'extractivisme et de l'artificialisation des écosystèmes. Si on peut assimiler ce que Malm appelle « l'hybridisme » — terme jamais employé par Latour à ma connaissance — à la pratique concrète de brouillage des frontières entre nature et société, c'est dans la mesure non pas où la nature et la société se mélangeraient à parts égales, mais où une certaine artificialité négatrice remplace la nature par autre chose : une forêt côtière luxuriante par un hôtel de luxe, ou des terres fertiles par un entrepôt Amazon[449]. L'hybridisme serait en quelque sorte l'idéologie d'un très littéral constructivisme du capital : celui qui entend refaire la planète à son image[450]. La protection de la nature — de son autonomie, de ses cycles et équilibres autodéterminés — prend alors pour Malm la forme d'une défense du réensauvagement de grands espaces libérés du capital (nous reviendrons largement sur ce point dans notre prochaine partie)[451].

---

[448] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 190.

[449] Voir le récent travail remarquable de documentation de l'artificialisation des écosystèmes en Europe mené par le collectif de journalistes et scientifiques, *From Green to Grey* : « Les écosystèmes naturels essentiels en Europe disparaissent à un rythme alarmant pour laisser place à des logements, des entrepôts, des terrains de golf et des hôtels cinq étoiles. La législation existante visant à protéger la nature est inefficace. Chaque hectare perdu compromet la santé et la sécurité des Européens, et nous perdons des hectares beaucoup plus rapidement que prévu. Green to Grey quantifie la perte de nature due à la construction en Europe et vise à évaluer l'impact de ces pertes sur chacun d'entre nous. » [en ligne : https://green-togrey.eu/]

[450] Critique qui fait inévitablement penser à la critique du latourisme par Frédéric Neyrat dans *La part inconstructible de la terre : critique du géo-constructivisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2016.

[451] Voir *La chauve-souris et le capital : stratégie pour l'urgence chronique*, Paris, la Fabrique éditions, 2020, p. 193-196. Notons pour le moment que, lorsqu'il s'agit de traduire ces conceptions ontologiques en matière de politique de conservation de l'environnement, la dualité nature-société conduit Malm à défendre une protection forte des (grands) espaces sauvages ; là où une théorie de l'hybridité conduit assez logiquement à l'idée inverse d'une intendance d'espaces déjà anthropisés : « L'environnement est précisément ce qui doit être davantage géré, pris en charge, entretenu, préservé, en bref, intégré et internalisé dans le tissu même de la politique », nous dit Latour. Férocement critique envers toute notion de *wilderness*, ce dernier formule les choses de la sorte : « Les écologistes [incarnés ici par exemple par Malm] disent : 'À partir de maintenant, nous devons nous limiter.' Les post-environnementalistes s'exclament [soit la position de Latour] : 'À partir de maintenant, nous devons cesser de nous flageller et nous atteler explicitement et sérieusement à ce que nous avons toujours fait, à une échelle toujours plus grande, à savoir intervenir, agir, vouloir, prendre soin. », dans Latour, Bruno, « Love Your Monsters », *Breakthrough Journal*, 2011, vol. 2, nº 11.

Bref, Malm cherche à nous convaincre que, face au péril de la multiplication des menaces environnementales, il est de plus en plus crucial de distinguer ce qui relève du pôle de la nature et ce qui relève du pôle de la société : tout ce qui dépend de nous, humains, pour exister — les frigos, les salaires, les entreprises, les classes sociales, l'accumulation du capital, les réglementations politiques —, qui n'ont rien à voir avec la nature, puisqu'ils ne sont pas indépendants de nous, même si leurs conséquences peuvent nous échapper. Position qui prend le contre-pied d'un hybridisme privilégiant les « réseaux d'humains et de non-humains » pour mieux comprendre l'Anthropocène, mais qui, selon Malm nous désarmerait devant l'antagonisme avec le capitalisme fossile. Quel est l'enjeu de ce déplacement ? Celui de produire une théorie du rapport humain/nature au service d'une capacité collective d'action directe, de résistance et de divisions politiques, qui puisse assembler des volontés contre la classe dominante et les pipelines du capitalisme fossile, qui commandent aujourd'hui le monde et le mèneront à sa perte si rien n'est fait contre eux[452]. Au lieu de poursuivre une quête de dissolution de toutes les dualités, qui « tend à situer l'origine des maux sociaux et environnementaux dans la façon dont nous concevons les choses », nous ferions mieux de « tracer des lignes de séparation » : « le pouvoir ne découle pas de dichotomies notionnelles ; il est d'une nature bien plus terrestre, et son identification comme son renversement pourraient bien nécessiter à la fois marteaux et faucilles[453]. » La dualité de la nature et de la société se double alors d'une autre dualité : Malm met en scène la confrontation de deux grandes agentivités se faisant face dans l'état de réchauffement : celle de l'Humanité, sujet politique (devant devenir) conscient de lui-même et de son appartenance à une nature en voie de destruction ; et celle du Capital fossile, qui organise la mise à sac et à feu de la planète, au profit d'une minorité dominante.

L'intervention d'Andreas Malm dans le débat qui nous occupe ne peut donc se comprendre qu'à l'aune de l'articulation étroite qu'il propose dès le début d'Avis de tempête entre théorie écologique et stratégie politique : « Nous partons de l'hypothèse que toute théorie adaptée à l'état de réchauffement doit avoir comme point de repère pratique, même s'il ne s'agit que d'une aspiration, la lutte pour la stabilisation du climat, dont la première étape nécessaire est la destruction de l'économie fossile. Une telle théorie doit dégager des marges d'action et de résistance[454]. » Aucune de ses prises de position intel-

---

Un certain nombre de réponses ont vu le jour face à la critique constructiviste de la *wilderness* : la libre évolution, la *wildness*, et de nouvelles approches de la *wilderness* elle-même, en termes historiques, orientée vers le futur, la féralisation, etc., voir par exemple B. Büscher et R. Fletcher, *Le vivant et la révolution*, *op. cit.* Pour une tentative de liaison des différentes conceptions de la nature avec différents types de conservation (ou non) de la nature, voir Frédéric Ducarme, « Qu'est-ce que la nature qu'on cherche à conserver ? Une approche sémiologique de l'action écologique », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 13 août 2019, vol. 14, n° 2.

[452] Andreas Malm, *L'anthropocène contre l'histoire*, Paris, La fabrique, 2017.

[453] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 164.

[454] *Ibid.*, p. 20.

lectuelles sur la question de l'agentivité et du rapport nature/société ne peut être détachée de cette intention initiale. La force d'une telle intervention, en dépit d'une simplification assez évidente des positions adverses (nous y reviendrons), est de montrer sous un autre jour les ontologies dualistes et postdualistes, en inversant le sens de la radicalité : seule une ontologie des dualités nature-société peut prétendre à une véritable clarification politique de la situation, des alliés et des adversaires.

B.2. Le métabolisme social du capitalisme et la rupture métabolique

Le sociologue John Bellamy Foster, avec sa relecture pionnière de l'œuvre Marx, a permis de mettre au jour l'existence d'une véritable écologie critique au cœur de la pensée du révolutionnaire communiste[455]. Il est également un fervent opposant au tournant non-humain[456]. Ce dernier est accusé d'endosser une position « idéaliste », c'est-à-dire une approche antimatérialiste du monde : nature et société se dissolvent dans des imbroglios d'humains et de non-humains, éradiquant en cela l'extériorité ou l'altérité de la nature et ses métabolismes universels. Il y aurait alors, selon Foster, « un gouffre de plus en plus en grand dans les analyses de la gauche écologiste entre ceux qui défendent une dialectique de la nature et de la société et ceux qui défendent un point de vue social-moniste radical[457]. » Comme pour Malm, il faudrait au contraire pouvoir articuler dialectiquement nature et société dans une même totalité pour rester en capacité de les distinguer, suivant en cela une méthodologie dualiste utilisée par Marx lui-même[458]. Foster défend l'idée qu'un marxisme écologiste dialectique, capable de penser la nature de façon autonome, mais en relation dialectique avec la société, est l'approche la plus apte à répondre politiquement et théoriquement aux crises contemporaines.

Foster met en évidence des tensions dans la manière dont la nature est abordée dans les analyses marxistes contemporaines. Il oppose un dualisme dialectique, qui reconnaît l'existence d'une nature distincte et indépendante, qui interagit de manière critique avec la société et le capitalisme, comme dans le modèle du metabolic rift (sur lequel nous allons revenir), à un monisme social radical. Ce dernier est défendu par des penseurs tels que Jason W. Moore ou certain·es « marxistes latourien·nes », comme Noel Castree ou Neil Smith, qui ont tendance à soumettre ou à intégrer la nature dans la

[455] Voir par exemple *Marx écologiste*, *op. cit.*
[456] Je m'appuie ici principalement sur son article « Marxism in the Anthropocene: Dialectical Rifts on the Left », *art. cit.*
[457] *Art. cit.*, p. 395.
[458] Sur cette méthodologie « dualiste », fondée néanmoins sur une ontologie moniste, voir les analyses lumineuses de K. Saitō, *Marx in the Anthropocene*, *op. cit.*, p. 119-125.

société, allant selon lui jusqu'à effacer la frontière entre nature et société (avec des concepts tels que « l'écologie-monde » ou la « production de la nature »). Foster critique ces positions pour leur tendance à nier les limites naturelles et à perdre de vue ce qui rend possible la critique écologique : l'existence d'une nature qui résiste, impose des contraintes, qui n'est pas entièrement façonnée ou enveloppée par le capital. Il fait ainsi le diagnostic de l'adoption massive d'un monisme social et relationnel par ce qu'il appelle la gauche radicale et postmoderne (incluant certains « marxistes occidentaux comme Lukacs ou Gramsci »), où « le problème de la nature est essentiellement éliminé par sa subordination à la société[459] ». Cette subordination déboucherait non sur un monisme écologique, mais un monisme anthropocentrique, c'est-à-dire une vision où la nature est tellement hybridée avec l'humanité moderne qu'elle n'est plus qu'une construction sociale : il n'y aurait ainsi nul besoin d'une dialectique entre nature et société, « les processus naturels [devant] désormais être traités comme internes à la dialectique sociale[460] ». Ce monisme anthropocentrique — que le philosophe des sciences Roy Bhaskar critique comme relevant d'un « "sophisme anthropique", où l'*être* est réduit à l'*être humain*, et le *monde objectif* à la *société*[461] » — déboucherait à son tour sur une forme de réductionnisme économique, dans la mesure où les crises écologiques seraient avant tout des crises économiques pour le capital. Dans cette perspective, toute théorie qui entendrait montrer l'existence de contradictions réelles entre la nature (la biosphère et ses écosystèmes) et le capitalisme se verra alors accusée de dualisme. Il n'y aurait donc plus aucun sens à parler d'« aliénation » de l'humain par rapport à la nature, ou de « hiatus » entre la nature et la société, comme le proposait Marx dans *Le Capital*.

Foster ne rejette pas en soi le constructivisme. Il est convaincu que les fondateurs de la sociologie classique, Marx, Weber et Durkheim, ont encore beaucoup à nous apprendre et qu'ils ne peuvent être réduits, notamment pour Marx, à des théoriciens anthropocentriques ou sociocentriques, comme le ferait une partie des écologies posthumanistes :

> Pour développer une sociologie environnementale qui soit partie intégrante de la sociologie dans son ensemble, il nous faut donc aller chercher dans les théories du passé les moyens intellectuels d'une analyse approfondie du présent. L'enjeu crucial aujourd'hui, pour la sociologie environnementale, est d'abandonner le constructionnisme radical de la majeure partie de la théorie sociologique contemporaine, qui tend à voir l'environnement comme un simple produit de l'action

[459] *Ibid.*, p. 399.
[460] *Ibid.*, p. 400.
[461] *Ibid.*, p. 407.

> des êtres humains, et d'aller plutôt vers un « constructionnisme prudent » reconnaissant l'existence d'une relation métabolique complexe entre les êtres humains et la société[462].

Foster entend ainsi montrer la fécondité théorique et la nécessité d'un marxisme proprement écologiste, dans une nouvelle perspective dialectique et critique finalement plus fidèle aux recherches du dernier Marx que les lectures postmodernes qu'il épingle. En effet, selon lui, au cours de la seconde moitié du XXe siècle, des penseur·euses socialistes ont réussi à mettre au jour « la nature écologique de la théorie de la valeur de Marx », de même que « son concept de crise écologique à proprement parler », celui de « rupture métabolique[463] ». Ce concept a notamment permis à Marx de mettre en lumière et de mieux comprendre le phénomène d'épuisement de la fertilité des sols, au XIXe siècle en Angleterre, par une agriculture capitaliste jugée insoutenable, exploitant tant les travailleur·euses que les richesses de la terre. Foster l'a montré à travers son exhumation du vif intérêt que portait en réalité Marx, avec Engels, aux questions environnementales : « Loin d'être aveugle à l'écologie, Marx devait, sous l'influence des travaux [du chimiste Justus von] Liebig de la fin des années 1850 et du début des années 1860, développer à propos de l'exploitation de la terre, une critique systémique de "l'exploitation" capitaliste, au sens du vol de ses nutriments ou de l'incapacité à assurer la reproduction de la terre[464]. »

Quelle analyse spécifique de la crise écologique se tient derrière le concept de « rupture métabolique », et quels sont ses apports véritables à l'écologie politique ? Il faut tout d'abord comprendre que cette analyse replace au centre la question du travail et de ses formes historiques, que tendent à effacer des auteur·rices comme Latour ou Bennett. Le travail désigne, de manière générale et transhistorique, dans *Le Capital*, « le processus qui se déroule entre l'homme et la nature, un processus dans lequel l'homme règle et contrôle son métabolisme avec la nature par la médiation de sa propre action[465]. » Le métabolisme (*Stoffwechsel*) désigne pour sa part l'échange constant de matière et d'énergie entre la société et la nature[466]. Le travail, qui est une activité spécifiquement humaine,

---

[462] *Marx écologiste*, *op. cit.*, p. 89.
[463] *Ibid.*, p. 400.
[464] *Marx écologiste*, *op. cit.*, p. 55.
[465] K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 175.
[466] Selon Timothée Haug, « L'usage de ce concept [de métabolisme par Marx] lui permet de ne pas réduire l'activité productrice de l'être humain à un mouvement à sens unique de mise en forme des matières naturelles, qui seraient simplement prélevées dans la nature non humaine pour être absorbées dans la consommation sociale. De ce point de vue unilatéral, l'environnement naturel resterait pensé comme un simple arrière-plan intangible de la vie sociale et un grand réservoir de matières premières. Le métabolisme caractérise au contraire la production et la consommation humaine comme un échange constant de matière (*Stoff-Wechsel)* qui sont absorbées dans la sphère sociale pour être restituées sous la forme de

joue donc le rôle d'interface entre nature et société, en régulant le métabolisme matériel des humains avec la nature. L'humain cultive le sol, sélectionne les semences, détourne l'eau pour irriguer, etc. Il modifie ainsi directement les cycles naturels (des plantes, de la fertilité du sol, de la circulation des eaux…). L'organisation de la production agricole engendre de son côté des formes sociales (une division du travail, une propriété de la terre, des échanges commerciaux, des surplus alimentaires permettant la spécialisation et la naissance des villes…). Par « métabolisme social », il faut donc entendre l'ensemble transhistorique formé par le travail et le procès de production par lequel les humains règlent leurs rapports au métabolisme écologique de la nature. Or, les formes sociales du travail variant au cours de l'histoire, son impact va donc lui aussi varier selon les époques. Avec le développement du capitalisme, une forme de dégradation puis de rupture du métabolisme naturel survient peu à peu, car la logique du profit à court terme sur lequel celui-ci repose finit par entrer en conflit avec les cycles écologiques de régénération à long terme (nous discuterons plus avant cette analyse et ses limites dans notre troisième partie).

La *rupture métabolique* désigne alors l'écart créé par le capitalisme entre ce qu'il prend à la nature dans le processus d'exploitation des humains (ressources, matières premières, etc.) et ce qu'il rend (dégradation des sols, déplacements de nutriments, extraction sans restitution). Grâce notamment aux travaux de Justus von Liebig sur les conditions de la fertilité des sols agricoles, Marx a pu comprendre que le mode de production capitaliste ne préparait pas la société communiste, mais ruinait ses conditions écologiques de possibilité : si l'usage intensif d'engrais permettait d'augmenter la productivité immédiate, il le faisait en ruinant durablement la fertilité des sols. Marx est allé encore plus loin que Liebig : cette situation de contradiction écologique entre la production économique et la reproduction de la nature n'est pas liée qu'à un simple manque de savoir, les techniques agricoles pouvant devenir rationnelles et durables grâce à la science, c'est une contrainte structurelle du capitalisme, car la concurrence des capitalistes sur le marché oblige à privilégier le profit immédiat[467]. Marx énonce de manière limpide, dans ce passage du *Capital* sur la grande industrie et l'agriculture, qu'il convient de penser ensemble le sort du travailleur et celui de la terre :

> […] tout progrès de l'agriculture capitaliste est non seulement un progrès dans l'art de piller le travailleur, mais aussi dans l'art de piller le sol. Tout progrès dans l'accroissement de sa fertilité pour un laps de temps donné est en même temps un progrès de la ruine des sources durables de cette fertilité. […] Si bien que la

résidus ou de déchets dans la sphère naturelle. Il s'agit donc d'une véritable interaction par laquelle l'activité économique ne fait pas que dépendre d'une nature extérieure à elle, mais altère en même temps cette dernière selon la manière dont sont organisées la production, la consommation, et la gestion des déchets. », dans « Le changement climatique comme rupture métabolique ? Une actualisation du modèle marxien », *Allemagne d'aujourd'hui*, 7 mars 2022, N° 239, n° 1, p. 171.

[467] *Ibid.*, p. 172.

> production capitaliste ne développe la technique et la combinaison du processus social de production qu'en ruinant dans le même temps les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur[468].

L'industrie capitaliste se combinait ainsi à l'agriculture capitaliste pour appauvrir tant les travailleur·euses que la terre et sa fertilité. Or, comme le montre Timothée Haug, « Dans la mesure où Marx envisage la rupture métabolique comme une contradiction temporelle entre les intérêts à court terme des investisseurs et la temporalité à long terme des cycles écologiques, il peut l'appliquer à d'autres phénomènes de destruction écologique, notamment la déforestation[469]. » L'écomarxisme contemporain a ainsi transposé ce paradigme à la rupture métabolique du cycle du carbone pour comprendre les origines économico-politiques du réchauffement climatique[470]. Comme pour les sols, il existe une contradiction *temporelle* entre le court terme de la rentabilité de l'utilisation des énergies fossiles, et le long terme du dérèglement climatique global. Toutefois, souligne justement Haug, les conséquences écologiques de long terme du mode de production capitaliste « ne se traduisent pas seulement par une augmentation des coûts économiques et une baisse éventuelle de la croissance économique sur le long terme, mais aussi par une destruction générale des conditions de la vie qui dépasse largement le principe de l'évaluation économique[471]. » Cette remarque pointe à juste titre l'incapacité structurelle d'une économie livrée à elle-même à intégrer le problème du respect des limites planétaires et climatiques. C'est la soutenabilité même du métabolisme social du capitalisme qui est ainsi mise en lumière, métabolisme qui doit être dépassé, plutôt que corrigé et réformé. Ce qui menace le « métabolisme de la nature » — non seulement la fertilité des sols, mais les cycles biogéochimiques de la Terre et le climat dans lesquels se situe inévitablement la vie en général et celle des humains en particulier — c'est bel et bien le mode de production capitaliste, c'est-à-dire la forme historique particulière prise par le métabolisme social avec l'avènement du monde de la marchandise.

Pour que nous puissions donner un sens à la crise écologique dans le contexte de la rupture métabolique proposée par Marx, il est essentiel, selon Foster, de comprendre que le mode de production capitaliste ne crée pas plus d'*unité* entre l'humanité et la nature, comme le prétendrait une position latourienne mettant en avant la prolifération des « hybrides », mais plus de *séparation* :

> Face à la bifurcation très réelle du monde dans l'Anthropocène du fait de la reproduction sociale-métabolique aliénée du capitalisme, se concentrer sur le truisme

[468] K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 485-486.
[469] T. Haug, « Le changement climatique comme rupture métabolique ? », art cit, p. 173.
[470] T. Haug, « Le changement climatique comme rupture métabolique ? », art cit ; John Bellamy Foster, Brett Clark et Richard York (eds.), *The ecological rift: capitalism's war on the earth*, New York, Monthly Review Press, 2010.
[471] T. Haug, « Le changement climatique comme rupture métabolique ? », art cit, p. 175.

> selon lequel le monde est en définitive un, et que la production humaine crée inévitablement de nouvelles formes hybrides de connexions entre humain et nature (comme si cela transcendait en soi les processus et les lois naturels), revient à minimiser la profondeur réelle de la crise dans laquelle le monde se trouve aujourd'hui placé[472]. »

Malm présentait le capitalisme comme une puissance d'effacement des frontières entre humains et nature (« ouvrir une forêt tropicale à la prospection pétrolière brouille les frontières entre le naturel et le social. [...] L'hybridisme est le reflet théorique du bulldozer homogénéisant du capital [473] »). Foster présente ici le capitalisme comme une puissance de séparation, de bifurcation entre humains et nature. Le capitalisme crée de véritables séparations non seulement en dissociant les humains de leurs moyens d'existence, la terre — ce qui permet de faire dépendre leur reproduction de l'obtention d'un salaire en échange d'un travail, qui devient leur condition d'accès à la subsistance —, mais en détruisant concrètement des métabolismes écosystémiques et sociaux. Hybridation et séparation sont les deux faces du métabolisme social du capital : d'un côté, une éradication spatiale de l'altérité de la nature par la production capitaliste ; de l'autre, une destruction temporelle de la nature à partir du hiatus qui s'est créé entre temps (à court terme) de la production et temps (de long terme) de la nature. Cette double hybridation-séparation humain/nature provoquée par le mode de production capitaliste donne ainsi tout son sens historique et sa pleine justification à une « intervention humaine révolutionnaire[474] ». L'engagement politique ne peut pas se limiter à des régulations externes ou à des mesures de verdissement superficiel : il faut que l'analyse écologique soit liée à la critique du capital, aux rapports de propriété, aux luttes de classes. Le meilleur adversaire du dualisme bourgeois de la nature et de la société ne serait donc pas le monisme défendu selon Foster par le tournant non-humain, mais une praxis révolutionnaire de réinscription du métabolisme social dans le métabolisme universel de la nature — l'agentivité étant là encore strictement circonscrite au sujet humain[475]. L'écosocialisme exige la transformation

---

[472] *Ibid.*, p. 407.
[473] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 190.
[474] Ibid.
[475] On peut ajouter ceci : il est remarquable que Foster se considère lui-même comme un « écocentriste », mais pas de la même trempe selon lui que les néomatérialistes : « La relation à la terre est (...) notre relation la plus fondamentale, le fondement de la survie humaine et de la vie en général. [...] Il est donc important de rejeter un anthropocentrisme basé sur l'exemption humaine qui prétend que les objectifs humains peuvent être poursuivis indépendamment du monde naturel et matériel dans lequel nous existons. [...] l'écocentrisme consiste à nier la séparation radicale de l'humanité et de la société humaine d'avec ce que Marx appelait le 'métabolisme universel de la nature'. Cela ne veut pas dire qu'il faille tomber dans certaines visions irrationnelles qui sont parfois associées à l'écocentrisme. Par exemple, selon ce que l'on appelle le 'nouveau matérialisme', qui est en fait un renouveau du vitalisme populaire dans certaines branches de la gauche universitaire aux États-Unis, Marx serait 'anthropocentrique' en ce sens qu'il n'a pas reconnu que

consciente des rapports de production, des rapports sociaux, et une planification écologique pour réparer les ruptures métaboliques.

B.3. La distinction du sujet et de l'objet est-elle en soi oppressive ?

L'anthropologue marxiste Alf Hornborg, par sa critique forte, mais néanmoins nuancée du tournant non-humain, se distingue de Malm et Foster, en ce qu'il permet de défendre une position plus étendue, fine et complexe de l'agentivité sans pour autant l'étendre à toute entité non-humaine possible. Hornborg aborde sa critique par l'antique question du sujet et de l'objet. Que ce soit chez Latour, Bennett, Descola, Haraway et bien d'autres représentant·es du tournant non-humain, l'opposition du sujet et de l'objet se confond avec celle de la culture et de la nature. Et dans la mesure où ces deux oppositions vont de pair, soudées l'une à l'autre, elles doivent être dépassées simultanément en raison de leur association avec un mode de pensée structurellement dualiste et hiérarchique. Cette volonté de construire une métaphysique postdualiste, libérée de cette opposition constitutive de la philosophie occidentale, constitue bien entendu le projet d'une partie de la philosophie continentale du XXe siècle, et n'est pas propre au tournant non-humain — on la trouve par exemple chez Whitehead, Dewey, Heidegger, Merleau-Ponty, Simondon ou encore Berque. Néanmoins, ce dépassement est désormais associé à une pensée explicitement écologiste, le couple sujet/objet étant abandonné au motif qu'il contient une forme oppressive de hiérarchisation ontologique qui permettrait de légitimer la domination humaine sur le reste du monde vivant.

Ce lieu commun de la pensée écologiste contemporaine est néanmoins mis en question par l'anthropologue Alf Hornborg. Est-il nécessaire d'identifier et de superposer la distinction nature/culture à celle du sujet et de l'objet ? Y a-t-il un lien incontestable et nécessaire entre ces dualismes et des systèmes économiques et politiques oppressifs ? Enfin, quelles sont les implications de ces dissolutions des dualités sur la remise en cause des structures de pouvoir ? La proposition de Hornborg, dans une veine assez différente de Malm[476], est intéressante pour notre recherche parce qu'elle apparaît plus

---

tout ce qui existe – une pierre, un morceau de charbon, un nuage, un microbe, une fleur, une barre de chocolat, un ensemble de dinosaures en plastique – sont des 'personnes non humaines' sur le même plan ontologique que l'être humain. C'est ce qu'affirment des figures comme Timothy Morton et Jane Bennett. Morton affirme qu'en refusant de considérer le charbon utilisé dans un processus de fabrication comme une 'personne non humaine', Marx a démontré son prétendu anthropocentrisme. Il est évident qu'en suivant ces lignes vitalistes extrêmes ('nouveau matérialisme'), on tombe dans l'absurde. », dans Foster, John Bellamy, *Ecological Marxism*, https://monthlyreview.org/2023/09/01/ecological-marxism/ , 1 septembre 2023.

[476] Signalons que Alf Hornborg a été le professeur et le directeur de thèse de Malm à l'Université de Lund en Suède.

complexe dans son traitement des êtres non-humains, les vivants notamment, et finalement plus ouverte à certaines idées fécondes du tournant non-humain. Hornborg avance tout d'abord de manière originale que le problème de l'Anthropocène n'est pas celui du dépassement des distinctions analytiques entre sujet/objet, société/nature, humain/non-humain. L'intention générale de Hornborg est de

> remettre en question la tendance actuelle à dissoudre les distinctions prétendument « cartésiennes » telles que celles entre le sujet et l'objet, la société et la nature, l'humain et le non-humain, et de retracer ses implications pour notre capacité à analyser et à remettre en question les structures de pouvoir globales auxquelles elles tendent à être associées[477].

Hornborg tient à préciser que « c'est précisément parce qu'[il est] tout à fait d'accord avec l'ambition affichée de remettre en question ces structures de pouvoir qu'[il] espère montrer que certaines distinctions analytiques conventionnellement rejetées comme "cartésiennes" sont en fait indispensables à une science sociale véritablement critique[478]. » En effet, si les posthumanismes aspirent à défier les structures globales de pouvoir, leur stratégie postdualiste ne le rendrait pas possible. Nous devrions différencier le fait de poser une distinction ontologique entre le sujet et l'objet et le fait de traiter ou de percevoir des entités comme un sujet (dominateur) ou un objet (dominé). Cette distinction ne peut être accusée de tous les maux, car « poser l'existence de sujets et d'objets n'équivaut pas à réprimer les animaux, les femmes ou les colonies[479]. » Il y aurait là un saut théorique injustifié, une connexion logique non nécessaire. En réalité, selon Hornborg, aucune conduite morale n'est implicitement ou analytiquement contenue dans les notions de sujet et d'objet ; les employer ne nous conduit pas droit vers la hiérarchisation des êtres, selon qu'ils appartiennent aux catégories de sujet ou d'objet. Un autre usage théorique de ces catégories (moralement neutres), libéré de cette hiérarchisation, est donc possible et défendable.

D'autre part, cette distinction sujet/objet ne peut être rendue équivalente à la distinction société/nature. Car il faut bien reconnaître, selon Hornborg, qu'il existe des objets sociaux (artefacts) et des sujets naturels (organismes non humains). L'existence même de « sujets naturels » et d'« objets sociaux » permet de complexifier la partition traditionnelle de sujets exclusivement humains et d'objets exclusivement non-humains. On pourrait dire ici qu'Hornborg s'approche on ne peut plus près des positions du tournant non-humain, mais il ne voit pour sa part aucune raison d'abandonner purement et simplement les catégories de sujet et d'objet. D'un côté, c'est une évidence, les « objets » ne sont pas seulement naturels (indépendants des humains), car ils sont aussi des produits

---

[477] A. Hornborg, « Artifacts Have Consequences, Not Agency », art cit, p. 2.
[478] *Ibid.*
[479] *Ibid.*, p. 4.

issus de processus techniques de fabrication ; d'autre part, les « sujets » ne sont pas seulement humains, car, tout vivant est un *sujet* interprétant (et non une machine cartésienne), un soi (*self*) qui persévère dans son existence et interprète le monde par des signes selon sa perspective spécifique[480]. Tout vivant est un sujet, et, réciproquement, tout sujet est un vivant. C'est une reprise de la perspective développée par la biosémiotique, que nous avons déjà rencontrée plus haut, continuée par des chercheurs comme Jesper Hoffmeyer, Kalevi Kull et Eduardo Kohn. Or, « La biosémiotique repose sur la compréhension de l'agentivité comme une propriété réelle de la vie des organismes, une propriété finalement ancrée dans la capacité des cellules et des organismes à interpréter (consciemment ou non) des événements ou des états comme se référant à quelque chose d'autre qu'eux-mêmes ou, en d'autres termes, la capacité d'interpréter des signes[481]. » En d'autres termes, être un sujet vivant, c'est posséder une agentivité, c'est-à-dire être capable de percevoir, de communiquer et de détecter des éléments vitaux dans un environnement et d'y répondre de manière à pouvoir poursuivre sa vie. Hornborg se démarque donc des visions développées par Malm, Saitō et Foster, car il tient en effet à reconnaître que les sujets vivants ont des objectifs (*purpose*) et une agentivité (et non seulement les humains). Hornborg défend ainsi une compréhension biologique et téléologique de l'agentivité, car il faut admettre que

> tous les organismes vivants ont des finalités inscrites dans leur composition, qu'il s'agisse de l'absorption par une amibe des nutriments présents dans son environnement, l'extension des branches d'un arbre vers le soleil ou de ses racines dans le sol, ou de la confection d'un repas par un humain pour s'alimenter. Ces différents processus sont autant d'exemples d'une agentivité engendrée par des buts appartenant aux êtres vivants[482].

Mais cette agentivité vitale, comme capacité d'agir d'un sujet vivant pour réaliser des buts, est-elle identique à l'intentionnalité ? Non, selon Hornborg, car l'intentionnalité fait intervenir un degré supérieur d'agentivité : c'est l'agentivité d'un vivant devenu réflexif. « Quand les buts deviennent conscients, comme cela est souvent le cas avec les humains, nous parlons d'intentions[483]. » Il n'y a donc d'intentionnalité que consciente ; en deçà, il n'y a certes pas que du mécanisme, puisque le vivant est téléologique, mais cette téléologie n'est pas nécessairement intentionnelle, consciente. Animaux humains et non-humains sont en outre tous capables de différencier dans leur environnement des

---

[480] Hornborg fait référence à la « biosémiotique » telle qu'elle est développée dans les travaux de l'anthropologue amazoniste Eduardo Kohn (lui-même inspiré des pensées de Charles Sanders Peirce et Terrence Deacon). De ce dernier, voir E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, *op. cit.*

[481] Hoffmeyer, Jesper, « Why do we need a semiotic understanding of life ? » dans Brian G. Henning et Adam Christian Scarfe (eds.), *Beyond mechanism: putting life back into biology*, Lanham, Lexington books, 2013, p. 152.

[482] A. Hornborg, « Artifacts Have Consequences, Not Agency », art cit, p. 4.

[483] *Ibid.*

sujets et des objets : des sujets avec lesquels entrer en relation par la communication, et des objets avec lesquels il est impossible d'entrer dans ce régime de communication. Les humains comme les animaux pouvant d'ailleurs commettre des erreurs, comme le souligne justement Hornborg, « en traitant les sujets comme des objets ou les objets comme des sujets[484] » (c'est en partie cela, le « fétichisme » : traiter comme sujet animé un objet inanimé). Pour Hornborg, la distinction sujet/objet garde ainsi toute sa pertinence, pour la raison qu'elle est au fondement même du fait d'être un vivant. Elle n'est que le résultat d'une activité vitale ancestrale qui consiste à opérer des distinctions structurantes et opérantes dans le monde de la vie. C'est *in fine* ce qui, pourrait-on ajouter, rend le projet postdualiste de dissolution de ces catégories ironiquement contradictoire, car on ne peut avoir le projet de rendre justice au vivant tout en l'amputant de ce qui le caractérise en propre.

Par différence avec cette agentivité primaire du vivant — et c'est ici qu'Hornborg se distingue plus radicalement de Latour ou Bennett — les artefacts ou les choses non vivantes n'ont pas d'agentivité, car ils ne manifestent pas de buts propres et ne communiquent pas entre eux. En cela, leurs actions n'ont donc que des conséquences ou des impacts sur l'environnement — comme le soleil réchauffant notre planète. Hornborg distingue en ce sens quatre grandes manières dont les objets impactent l'environnement :

1) en exerçant une contrainte physique (sur l'agentivité des vivants, en restreignant par exemple le mouvement d'un animal) ;
2) en servant de catalyseur (en poussant un vivant à réagir à un événement, climatique par exemple) ;
3) par la délégation de certaines fonctions (comme le panneau « Stop » qui sert à arrêter la circulation automobile, ou comme un excrément qui sert de marquage territorial par un animal) ;
4) par l'attribution d'une agentivité (comme lorsque l'on attribue des pouvoirs à une entité ou à un fétiche alors qu'ils en sont objectivement dépourvus, comme une montagne sacrée ou de l'argent)[485].

Oui, les objets ont bien toutes sortes de conséquences sur l'environnement et notamment les humains, mais, non, contrairement aux analyses postdualistes (notamment celles des nouveaux matérialismes), en aucun cas cela n'autorise à dissoudre les catégories de sujet et d'objet, à dissoudre la distinction qui existe entre le fait d'avoir une action orientée vers une fin et le simple fait d'avoir des conséquences sur son entourage. Dire que les objets non vivants ont une agentivité, selon Hornborg, c'est donc commettre une erreur de catégorie : c'est projeter indûment une notion et une capacité propre aux

[484] *Ibid.*
[485] *Ibid.*, p. 4-5.

humains — ainsi qu'à d'autres vivants, notamment les animaux dits « complexes » — sur des êtres ou des choses qui en sont par définition dépourvus. Or, « lorsqu'un objet fétichisé donne l'apparence de l'agentivité, c'est la perception de l'objet qui influence l'agentivité humaine, et non pas l'objet lui-même qui agit[486]. » Dès lors, toute méthodologie, ontologie ou cosmologie reposant sur l'attribution d'une agentivité à des objets non vivants ou techniques doit être démystifiée comme relevant d'une opération « fétichiste » de projection d'une puissance d'agir humaine sur un ou des objets, naturels ou sociaux — objets ayant certes des conséquences réelles sur le monde, et notamment sur l'humain qui les perçoit, mais qui sont en réalité dénués de toute capacité d'action à proprement parler, et plus encore d'intentionnalité (propre aux actions engageant une forme de réflexivité, comme on l'a vu plus haut).

B.4. Le naturalisme étendu de Alf Hornborg

Alf Hornborg défend l'idée que « la distinction entre la société et la nature, reflétée dans la division du travail entre les sciences sociales et les sciences naturelles, ne peut être réduite à une conception moderne servant les intérêts du colonialisme Européen[487]. » Qu'entend dès lors Hornborg par « nature » et « social », si ces catégories ne peuvent être réduites à une construction moderne ? Et comment son approche permet-elle de nourrir une écologie politique critique ?

Si, selon lui, la nature ne peut plus être identifiée aux espaces vierges et intouchés par les humains (dans le sillage des déconstructions de l'idée de *wilderness* menées par exemple par l'historien de l'environnement William Cronon[488]), la catégorie analytique de nature doit néanmoins continuer à être utilisée pour désigner « tous les aspects des processus socioécologiques qui proviennent de forces et de régularités qui ne nécessitent pas d'explications faisant référence aux capacités symboliques des êtres humains[489]. » La nature renvoie donc tout d'abord classiquement aux processus et aux choses qui n'ont pas besoin des humains pour exister — Hornborg mentionne la thermodynamique, la gravité et la photosynthèse — mais aussi aux dimensions « non symboliques de l'agriculture, des marchés ou de la consommation[490] », autant de phénomènes et d'activités qui nécessitent l'agentivité réflexive unique des humains pour exister. De son côté, la catégorie

[486] *Ibid.*, p. 5.
[487] *Ibid.*, p. 6.
[488] William Cronon, « Le problème de la wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature », *Ecologie & politique*, 2009, N°38, nº 1.
[489] A. Hornborg, « Artifacts Have Consequences, Not Agency », art cit, p. 5.
[490] *Ibid.*

analytique du social renvoie à tous les phénomènes qui impliquent une activité proprement symbolique[491], celle-ci étant selon Hornborg une forme de représentation spécifique aux humains, reposant sur la convention et l'arbitraire social. Il reste ainsi nécessaire et utile d'opérer une distinction analytique entre ce qui relève du social (les phénomènes symboliques humains) et ce qui relève du naturel (les phénomènes non ou pré-symboliques), bien que nature et société soient effectivement (plus que jamais) entremêlées dans la réalité empirique.

Ainsi, en dépit d'une critique du fétichisme basée sur la démystification des rapports sociaux cachés sous la supposée agentivité autonome des artefacts, que l'on pourrait trop rapidement associer à un constructivisme social, Hornborg défend une position que l'on peut qualifier de « naturaliste » — mais singulièrement différente de celle identifiée dans l'anthropologie ontologique Descola (le naturalisme comme ontologie propre aux sociétés modernes et posé comme responsable de la crise écologique). Le naturalisme de Hornborg est en effet à la fois historique (la nature étant transformée par les rapports sociaux et la capacité symbolique) et non-dualiste d'un point de vue ontologique (tout en maintenant des distinctions analytiques cruciales d'un point de vue méthodologique).

> En établissant une distinction entre la société et la nature, ce point de vue (ou cette « représentation ») propose effectivement une variante de ce que Descola appelle le « naturalisme », mais elle perturbe le schéma quadripartite de Descola de deux manières. Premièrement, elle pose des discontinuités non seulement en ce qui concerne les « intériorités », mais aussi entre les entités « physicalités », sur la base du critère qu'elles sont générées ou non en partie par des processus symboliques. Deuxièmement, elle reconnaît une discontinuité fondamentale entre les entités physiques non humaines qui sont vivantes et celles qui ne le sont pas. Selon ce point de vue, non seulement les intériorités et les physicalités sont aussi entremêlées que la culture et la nature (bien qu'analytiquement distinctes), mais la nature est elle-même discontinue. La culture ou la société sont distinctement anthropogéniques, mais imprègnent le monde physique, alors que la nature englobe à la fois les sujets et les objets. Bien que les deux soient justifiées, la distinction culture-nature ne coïncide pas avec la distinction sujet-objet[492].

[491] *Ibid.* Les symboles, qui reposent sur la nature conventionnelle de la relation entre le signe et l'objet représenté, « renvoient à leur objet de manière indirecte, en vertu de leurs relations systémiques avec d'autres symboles », par différence avec les deux grands autres types de signes identifiés par le philosophe sémioticien C.S. Peirce, les icônes (signes basés sur leurs ressemblances avec les objets qu'ils représentent, comme l'imitation d'un chant d'oiseau par un humain) et les indices (signes basés sur leurs liens réels avec les objets qu'ils représentent, comme la fumée avec le feu), E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, *op. cit.*, p. 59.

[492] A. Hornborg, « Artifacts Have Consequences, Not Agency », art cit, p. 5.

Le naturalisme de Hornborg est donc un naturalisme original qui situe la dualité pertinente ailleurs que dans la différence entre humain et non-humain. Car c'est la nature elle-même qui se trouve traversée par une discontinuité structurante, celle du vivant et du non-vivant — plus précisément celle du sentient et du non sentient (et donc celle du sujet et de l'objet)[493]. Le naturalisme défendu par Hornborg reconnaît ainsi « une discontinuité fondamentale entre les entités physiques non-humaines qui sont vivantes et celles qui ne le sont pas[494]. » Le social, fondé sur le symbolique, n'est pas séparé du naturel, car il lui est causalement relié, enchâssé dans les écosystèmes naturels. En effet, dans cette perspective naturaliste, le langage ne repose pas sur une conception, cartésienne où l'esprit se trouve séparé de la matière, car le langage « a ajouté une nouvelle dimension [à la nature non-humaine] en introduisant le symbolisme et la culture dans les processus par lesquels les espèces transforment leur environnement[495]. » C'est ainsi cette capacité symbolique, qui distingue les vivants humains des vivants non-humains, qui est à l'origine de la culture, et la culture qui permet à son tour d'expliquer l'existence des multiples manières humaines d'organiser la vie collective, dont le capitalisme est une manifestation historique tardive et profondément destructrice pour les écosystèmes.

Enfin, Hornborg voit une connexion entre l'empirisme radical de Latour et de la théorie de l'acteur-réseau (ANT) et un désintérêt pour la critique du pouvoir et des inégalités :

> L'ANT a souvent été critiquée pour son manque d'intérêt pour la remise en question du pouvoir et des inégalités sociales (…). Cela semble être en partie une conséquence de son empirisme radical, qui préconise des études détaillées de l'interaction entre des humains particuliers et des artefacts particuliers. Latour a explicitement rejeté les catégories macrosociologiques, telles que le « capitalisme » et même la « société ». Cela a généré, comme on pouvait s'y attendre, une contradiction entre le marxisme et l'ANT qui semble difficile à réconcilier[496].

Là où pour Latour les (éco)marxistes restent prisonniers de la constitution moderne, jusque dans leur projet d'intégrer le réchauffement climatique et l'Anthropocène dans leur compréhension du capitalisme, le programme de travail de Hornborg est celui de concrétiser les catégories abstraites du marxisme dans une analyse concrète des artefacts de la monnaie et de la technologie, dans leur manière de contribuer à structurer les relations de pouvoir et les inégalités dans le monde de la marchandise. De fait, admet Hornborg, l'attention concrète aux détails dans l'empirisme de ANT

---

[493] Nous verrons dans la troisième partie comment un naturalisme panpsychiste contredit cette proposition de division de la nature en deux domaines du sentient et du non sentient.
[494] A. Hornborg, « Artifacts Have Consequences, Not Agency », art cit, p. 5.
[495] *Ibid.*, p. 6.
[496] *Ibid.*, p. 7.

> a fourni à Latour et à ses disciples une plateforme à partir de laquelle ils ont pu critiquer les conceptions traditionnelles de la modernité, de la technologie et de la production de connaissances scientifiques. Cependant, bien que subversive par rapport à notre confiance dans la science, cette critique n'a pas été dirigée contre le capital, le pouvoir et les inégalités mondiales[497].

L'intervention singulière de Hornborg dans le paysage écomarxiste montre qu'il n'est pas totalement fondé de dire que l'écologie marxiste est entièrement, intrinsèquement et par essence opposé à l'extension de l'agentivité. Les écologies marxistes présentées ici ne sont pas univoques dans leurs rapports à la question de l'agentivité autre qu'humaine, Hornborg faisant selon moi figure d'exception en se montrant finalement très proche de certaines positions singulières défendues dans le TNH — proche notamment des perspectives biocentrées qui insistent, comme l'anthropologue Eduardo Kohn dans *Comment pensent les forêts*, sur l'agentivité unique et sémiotique des vivants, manifestant des intériorités et des buts qui leur sont propres, par différence avec les objets inanimés. Mais quand l'écomarxisme épouse cette position ouverte à l'agentivité du vivant, c'est néanmoins toujours en dehors d'un égalitarisme ontologique et dans le cadre du maintien indéfectible d'une différence et d'une responsabilité sociale spécifiquement humaine.

[497] *Ibid.*, p. 8.

C. Quelques critiques internes au tournant non-humain

Face aux critiques du marxisme écologique, souvent massives, il est utile de revenir sur une partie des critiques que les partisan·nes ou sympathisant·es proches du tournant non-humain ont formulées eux-mêmes à l'endroit de leur propre champ de recherche. Le TNH est un champ théorique pluriel, créatif, mais aussi réflexif, capable d'offrir des réponses et des positions nuancées aux critiques externes, et de produire ses propres critiques internes. Je me concentrerai ici sur les critiques formulées à l'encontre du néomatérialisme. L'existence de ces critiques, nuances ou tensions internes nous permet de comprendre que le TNH n'est pas si éloigné des positions des écomarxistes. Le TNH n'est pas un bloc monolithique. Son hétérogénéité — politique, mais aussi ontologique — est d'ailleurs beaucoup plus forte que celle de l'écomarxisme. Sa vitalité provient de cette hétérogénéité interne et des critiques qui la traversent et la font vivre.

L'enjeu de cette (brève) section est de montrer comment une ontologie postsubstantialiste fondée sur le primat des relations ou des connexions peut tout à fait inclure un souci pour la différence, la séparation, voire l'aliénation, et ainsi commencer à répondre à une partie des objections écomarxistes. Ceci est important pour notre réflexion parce qu'une telle ontologie pourrait constituer le socle théorique d'un décentrement de l'humain qui échapperait à la critique de la dépolitisation, voire de la déshumanisation. C'est d'ailleurs à cette condition que le primat accordé à l'immanence terrestre et à la continuité humains/non-humains peut ne pas être confondu avec le monde plat, hybride et équivalent engendré par la dynamique capitaliste/coloniale de marchandisation et de transformation permanente de la matière, des mondes humains et non-humains et des écosystèmes.

C.1. Le problème de l'idéalisme romantique et le remplacement de la politique par l'éthique

La critique de certaines tendances idéalistes dans le TNH est partagée avec les écomarxistes. Pour le sociologue posthumaniste Thomas Lemke, le projet de dépassement de l'anthropocentrisme et de son idéalisme discursif par un néovitalisme matérialiste, censé conduire à une nouvelle composition de la communauté politique et une nouvelle sensibilité écologique, nous enferme finalement dans une forme d'idéalisme romantique. Bennett tend à ainsi à nous proposer

> une image romancée et unilatérale de la « vitalité des choses ». Le matérialisme vital qu'elle adopte implique un récit sélectif et réductionniste qui chérit la vitalité et l'enchantement comme « une ressource positive », tout en négligeant ou en

> ignorant les aspects plus destructeurs. Les surprises matérielles ne sont pas toujours des sources de joie et de plaisir, mais peuvent avoir des conséquences dangereuses, voire fatales, comme dans le cas des catastrophes naturelles, du changement climatique ou de matériaux tels que l'amiante[498].

Dans cette optique qui remet la négativité au premier plan, Lemke pointe avec justesse les limites politiques d'une conception spinoziste des affects centrée sur la joie comme seule source d'augmentation de la puissance d'agir : il est en réalité nécessaire de reconnaître également la place décisive des affects dits « négatifs » dans les luttes et les subjectivations politiques individuelles et collectives contemporaines, puisque « l'hostilité, l'ennui, la déception ou le rejet [...] pourraient jouer [eux aussi] un rôle fondamental dans l'avènement d'un changement (politique). » Si Bennett entend dépasser une vision de la politique animée par la désignation des coupables et la condamnation morale, celle-ci ne nous conduit ironiquement à « rien de plus qu'une éthique individualiste et volontariste », une éthique conçue comme une réforme de soi, qui ne nous dit rien du passage de l'éthique à la politique :

> Bennett n'offre aucun argument convaincant sur la manière dont « l'énergétique de l'éthique » est couplée à la dynamique politique, et sur la manière dont la politique de l'enchantement qu'elle préconise se traduit par un changement radical dans les structures contemporaines de production et de consommation. [...] En fin de compte, on ne sait pas très bien comment l'autoresponsabilité éthique qu'elle envisage et l'appel au « pardon et au soin de soi » se traduisent par une contestation et une transformation collectives.

Bref, si le néovitalisme de Bennett constitue selon Lemke « un pas important dans la direction d'une politique posthumaniste », dans la mesure où il permet de pointer « les limites de la conception libérale de la politique, en mettant l'accent sur les associations et les agencements plutôt que sur les acteurs individuels et isolés », celui-ci ne peut offrir « un modèle alternatif de la politique », mais seulement « une alternative à la politique ». Cette ontologie affirmant la vitalité des choses est finalement « contreproductive », car elle « tend à invisibiliser les processus de pouvoir, mis entre parenthèses dans la conception vitaliste de Bennett. Son "ontologie positive" échoue [de ce fait] à rendre compte des processus négatifs et destructeurs, et des formes de pouvoir et d'oppression qui obstruent et entravent une politique progressiste. »

[498] Thomas Lemke, « An Alternative Model of Politics ? Prospects and Problems of Jane Bennett's Vital Materialism », *Theory, Culture & Society*, novembre 2018, vol. 35, n° 6. [en ligne : https://doi.org/10.1177/0263276418757316]. Les citations suivantes proviennent toutes de cet article.

C.2. Le problème de la dissolution de la responsabilité humaine

Une analyse distributive de l'agentivité, disséminée dans un agencement ou un réseau plus qu'humain plutôt que concentrée dans une personne individuelle ou morale, a selon Thomas Nail le défaut de ne pas pouvoir établir de responsabilités politiques fortes et claires : car, « Si tout participe activement aux événements, tout le monde et personne n'est simultanément responsable[499]. » C'est une conséquence regrettable et critiquable du néomatérialisme : l'analyse menée par Bennett du blackout depuis une théorie des agencements, qui part de « la nature collective de l'action et [d]es interconnexions entre les personnes et les choses », l'amène à conclure qu' « une théorie de la matière vibrante présente les individus comme simplement incapables d'assumer la pleine responsabilité de leurs effets[500]. Nail fait remarquer que cette analyse conduit finalement Bennett à une conclusion similaire à celle de la compagnie d'électricité gestionnaire du réseau… qui peut clamer elle aussi qu'il est impossible de tenir pour responsable telle ou telle partie. C'est ce qu'on pourrait appeler une complicité théorique involontaire avec les logiques que l'on prétend critiquer. Les écomarxistes ont en un sens raison de pointer les limites politiques des analyses ontologiques s'appuyant sur la « complexité », et le fait que tout soit toujours « plus complexe » que ce que l'on pense, car celles-ci peuvent devenir un paravent pour masquer des responsabilités bien humaines. Si celles-ci sont effectivement toujours entrelacées à des comportements non-humains et des infrastructures hypercomplexes, une certaine simplification temporaire de l'analyse des causes et de l'agencement donné peut être nécessaire et légitime du point de vue du traitement ou de la réparation d'une injustice.

D'autre part, il faut bien admettre avec Malm que l'extension de l'agentivité n'est pas immunisée contre des formes assez perverses de dépolitisation. Dusan Kazic, qui a mené une ethnographie « déséconomisée » du monde agricole, dans le but de redonner toute sa place à l'agentivité des plantes dans les pratiques culturales[501], a ainsi produit une analyse quelque peu douteuse de la crise de l'agriculture intensive : il est allé jusqu'à défendre l'idée que les plants de maïs sont « responsables » des suicides des agricul-

---

[499] T. Nail, « What's the Matter with Life », art cit, p. 245.

[500] Voici la citation complète : « une notion distributive et composite de l'agentivité doit-elle par conséquent abandonner la tentative de tenir les individus responsables de leurs actions ou de rendre les fonctionnaires responsables devant le public ? Les directeurs de la société *First Energy* n'étaient que trop désireux d'arriver à cette conclusion dans le rapport du groupe de travail : personne n'est vraiment à blâmer. Bien qu'il soit peu probable que les négociants en énergie partagent mon matérialisme vital, j'ai moi aussi du mal à leur attribuer la version la plus forte ou la plus punitive de la responsabilité morale. L'autonomie et la responsabilité forte me semblent fausses d'un point de vue empirique, et leur invocation semble donc teintée d'injustice. En soulignant la nature collective de l'action et les interconnexions entre les personnes et les choses, une théorie de la matière vibrante présente les individus comme simplement incapables d'assumer la *pleine* responsabilité de leurs effets. », J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 37.

[501] D. Kazic, *Quand les plantes n'en font qu'à leur tête*, *op. cit.*

teur·rices dans les productions intensives, parce que ces plants cultivés sur des centaines d'hectares les contraindraient en quelque sorte à respecter leurs exigences, jusqu'à l'épuisement. Il est manifeste qu'une telle proposition tend, d'une part, à rendre invisibles les responsabilités, les mécanismes et les causalités économiques liés à l'agriculture capitaliste au XXe siècle, gouvernés par des motivations et des intérêts somme toute très humains, et d'autre part, à décrédibiliser la pertinence et la légitimité des recherches visant à accorder une capacité d'action aux êtres non humains dans les situations politiques[502].

C.3. Le problème de l'abandon de la question de l'humain, de l'aliénation et de la séparation critique

Thomas Nail prend soin de distinguer sa « philosophie du mouvement » (cf. 1.4) du néovitalisme bennettien, car « Si les posthumanistes partagent un engagement en faveur de l'agentivité du monde non humain, le néovitalisme peut également conduire à un abandon réactionnaire des luttes politiques humaines[503]. » En effet, une ontologie politique uniquement centrée sur la matérialité vitale comme trait commun entre les humains et les non-humains pourrait conduire à juger un certain nombre de luttes progressistes — antiracistes, féministes, en faveur de minorités — comme étant des projets régressifs, dès lors qu'elles se mènent et s'énoncent dans un cadre humaniste anthropocentrique.

« Si tout est également "vivant" et "vital", y compris les minéraux, quels outils cela nous donne-t-il pour analyser les différences entre les êtres, qui sont nécessaires pour comprendre les conflits politiques ?[504] », demande Nail. On peut en déduire que l'ontologie plate conduit ici à une politique plate, c'est-à-dire à un aplatissement dommageable des différences politiques entre les humains, en homogénéisant les luttes progressistes comme anthropocentrées au regard de la centralité que devrait prendre la vitalité non anthropocentrée de la matière. Le problème est donc bien réel pour le néomatérialisme : comment les luttes progressistes menées prioritairement dans un cadre humaniste peuvent-elles ne pas être jugées comme régressives dans le cadre néovitaliste ? Bennett serait évidemment d'accord sur l'importance à accorder aux luttes progressistes, mais elle ne donne pas de critères explicites pour comprendre leur importance et leur rémanence

[502] Dusan Kazic et Sylvain Bourmeau, « Animer les plantes ou comment nous déséconomiser », *La suite dans les idées*, 8 janvier 2022. [en ligne : https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-suite-dans-les-idees/animer-les-plantes-8481418]
[503] T. Nail, « What's the Matter with Life », art cit, p. 243-244.
[504] *Ibid.*, p. 244.

dans le cadre d'une ontologie de la matérialité vitale. Enfin, si celle-ci présente son néo-vitalisme comme offrant une théorie de la démocratie plus radicale, incluant toutes les agentivités, « il est impossible, selon Nail, d'inclure toutes les agentivités dans une seule analyse politique. Il peut donc être irresponsable de faire un geste politique aussi radical sans disposer d'outils permettant d'analyser les différentes agentivités[505]. » Il convient néanmoins de reconnaître que Bennett se pose elle-même la question : elle admet qu'il est légitime de se sentir plus proche des humains et que sa politique ne veut pas dire égalité entre humains et non-humains. Mais nous revoilà alors avec l'idée d'une différence pertinente, qui ne peut néanmoins pas s'énoncer dans le cadre d'une ontologie qui prend la vitalité, commune aux êtres, comme son critère essentiel.

Tout en reconnaissant la légitimité du projet de décentrement de l'humain dans les sciences politiques et sociales, Bram Büscher rappelle à son tour qu'il s'agit également de savoir se *recentrer* sur *certains* humains, notamment ceux et celles qui ont été ou sont déshumanisé·es et opprimé·es[506]. En effet, « Se recentrer sur l'humain pour lutter contre la déshumanisation ne doit pas nécessairement se traduire par une rhétorique moralisatrice sur la "suprématie humaine"[507]. » Büscher préconise en ce sens « une dialectique du moins qu'humain et du plus qu'humain », c'est-à-dire un aller-retour entre recentrement (sur l'humain) et décentrement (de l'humain) capable de s'ajuster aux différents contextes et de faire place aux non-humains sans invisibiliser les humains et leurs diverses situations de souffrance/domination, qui n'ont pas été ou ne sont pas encore reconnus comme tels. On retrouve ici une dialectique entre humanisme et posthumanisme, dans laquelle l'humanisme doit à la fois être désanthropocentré, écologisé mais aussi décolonisé ; c'est un « humanisme immanent », comme l'appelle Neni Panourgiá, qui « repose sur la compréhension — non, qui exige la reconnaissance — d'une humanité commune, présente chez Franz Fanon, chez Aimé Césaire, ou dans les déclarations de Malcolm X, des détenus d'Attica, des Palestinien·nes de Gaza, sur les pancartes brandies par les réfugié·es et les migrant·es à la frontière grecque avec la Macédoine, implorant qu'on leur permette de se rendre en un lieu sûr [508]. » Le capitalisme, le nationalisme et le colonialisme continuent de dégrader certaines (formes de) vie plutôt que d'autres, humaines comme non-humaines, et il est donc impératif de savoir recentrer ou décentrer le sujet humain selon les enjeux politiques.

---

[505] *Ibid.*

[506] Bram Büscher, « The Nonhuman Turn: Critical Reflections on Alienation, Entanglement and Nature Under Capitalism », *Dialogues in Human Geography*, mars 2022, vol. 12, n° 1. [en ligne : https://doi.org/10.1177/20438206211026200]

[507] *Ibid.*, p. 17.

[508] Neni Panourgiá, « Anthropism/immanent humanism », dans R. Braidotti et M. Hlavajova (eds.), *Posthuman glossary*, *op. cit.*, p. 45.

En donnant le primat aux relations et aux connexions, les approches posthumanistes tendraient en outre à effacer la question de l'aliénation et la distinction entre différents types d'aliénation : en voulant abolir toute forme d'aliénation en faveur d'un monde radicalement enchevêtré, elles méconnaissent la valeur d'une certaine séparation critique. Cela les empêcherait de comprendre que certaines formes de distance entre humain et non-humain sont constitutives, et même nécessaires à la pensée écologique et à l'action politique. Büscher cherche ainsi à insuffler une autre direction théorique au TNH, en invitant les chercheur·euses à passer de la thèse des enchevêtrements ontologiques (selon laquelle nous vivons dans des mondes multispécifiques) à la question de savoir pourquoi et comment nous sommes enchevêtrés dans ce monde multispécifique particulier (celui du capitalisme globalisé)[509]. Büscher ne rejette pas le TNH en bloc, mais propose ainsi de le compléter par une lecture historique, politique et critique de l'aliénation : il appelle à penser l'entrelacement non comme une simple condition ontologique, mais comme un champ de lutte.

[509] B. Büscher, « The Nonhuman Turn », art cit.

1.6. SYNTHÈSE ET DISCUSSION (2)

Les variétés d'écomarxismes présentées ici constituent un courant de l'écologie politique contemporaine qui intervient de manière originale dans le grand débat sur l'agentivité dans l'Anthropocène, offrant une véritable plateforme alternative à l'écologie du tournant non-humain. L'opposition franche de ce courant du marxisme écologique au tournant non-humain — incarné ici par Foster, Malm, Dean, Hornborg, Soper ou Saitō — s'exprime dans quatre grandes affirmations théoriques : la distinction nature/société est incontournable pour toute étiologie de la crise écologique ; les êtres humains sont les seuls à exercer une véritable agentivité (intentionnelle, politique, sociale et morale), autrement dit les seuls à posséder une capacité d'intervention, d'émancipation et de construction d'un monde commun ; la distinction sujet/objet n'est pas en soi oppressive, mais une nécessité pour penser la différence du vivant et du non-vivant, notamment la spécificité du vivant humain, et pour démystifier l'opération « fétichiste » de projection d'une puissance d'agir humaine sur des objets inanimés ; la défense d'un autre naturalisme, historique, mais laissant la place à l'indépendance de la nature, est ainsi possible et nécessaire. De manière générale, il y a l'idée d'une *incompatibilité* entre la distribution postdualiste de l'agentivité et la construction d'une écologie politique émancipatrice.

Notre attention ne devrait pas portée sur l'agentivité distribuée des choses, la sortie de l'humanisme et de l'anthropocentrisme, la bataille culturelle pour le vivant, une nouvelle conception vitaliste de la matière, la réinvention de cosmologies postdualistes et la reconnaissance de notre appartenance « terrestre », mais sur la nécessité théorique de maintenir des distinctions ontologiques fortes, notamment dans le but de conserver la possibilité de différencier des causes naturelles et des causes sociales, des puissances d'intervention intentionnelles, par différences avec de simples effets naturels. Sans quoi l'origine humaine et capitaliste de la catastrophe écologique et climatique devient inintelligible. L'accusation de dépolitisation doit se comprendre comme le fait de ne pas penser les acteurs, les classes, les décisions et les choix à l'origine de la crise écologique, alors que cette abstraction est impossible. Il s'agit donc de réinvestir le geste critique fondateur du marxisme (notamment la critique du fétichisme, appliquée aux « hybrides ») et d'assumer les responsabilités uniques de l'action humaine.

A. Entre communisme de décroissance et écoléninisme

Quelles sont les perspectives politiques offertes par l'écomarxisme ? L'écomarxisme est un matérialisme convaincu, dans lequel il n'y a aucune place pour une concep-

tion supranaturelle des rapports sociaux, ayant explicitement rompu avec le productivisme du marxisme historique, centré sur le développement des forces productives comme condition de l'émancipation sociale des masses. La théorie du métabolisme matériel entre les humains et la nature, élaborée de manière originale par Marx à partir du *Capital* et jusqu'à la fin de sa vie, apporte le paradigme à partir duquel est théorisée la crise écologique mondiale[510]. Il n'y a ainsi pas besoin de sortir du marxisme pour comprendre les causes d'un événement comme l'Anthropocène, contrairement à ce qu'affirmerait un·e latourien·ne :

> Le métabolisme entre l'être humain et la nature est un processus écologique qui existe indépendamment du capital, mais qui est progressivement transformé pour s'adapter aux besoins du capital. Cependant, l'agitation incessante du capital dans le but de multiplier sa valeur finit par devenir incompatible avec les cycles de la nature, et la conséquence de cette incompatibilité est l'anthropocène, qui est également la cause essentielle de la crise climatique contemporaine[511].

L'issue à la crise écologique est alors pensée dans les termes d'une démarchandisation et d'une reprise en main rationnelle de la gestion des communs (eau, sols, forêts, électricité, éducation, santé, etc.), dans le cadre d'une planification écologique de l'économie. Saitō formule peut-être le plus clairement cette visée, par la reprise du motif de la libre association des travailleur·euses, mais dans le cadre d'un communisme de décroissance : « [...] le communisme de décroissance, qui porte en lui la décélération de l'économie, non seulement peut satisfaire tous nos besoins, il nous permet également de tenir davantage compte des problèmes environnementaux. La démocratisation et le ralentissement de la production sont les clés pour réparer les ruptures du métabolisme matériel entre l'humain et la nature[512]. » Le social et l'écologique sont ainsi combinés dans une seule et même proposition émancipatrice. Le pari consiste à montrer que l'organisation

---

[510] Le marxisme proprement écologique s'appuie sur cette conception métabolique des relations entre humains et nature, et sur la primauté ontologique du métabolisme universel de la nature (secondairement modifié par le métabolisme social), pour échapper à la réduction du marxisme à une pure théorie sociale, dualiste au sens cartésien, ou purement constructiviste social, délaissant l'existence de la nature et devenant ainsi incapable d'apporter une réponse adéquate à la crise écologique globale, comme l'aura fait le « marxisme occidental » au XXe siècle. Selon Saitō, le dualisme a été adopté par le marxisme occidental — naissant avec Georg Lukács — pour sauver Marx et échapper à la vision positiviste et mécaniste du « matérialisme historique » des soviétiques, héritée de Engels, cf. *Marx in the Anthropocene*, *op. cit.*, p. 76 et 81.

[511] Kōhei Saitō, *Moins ! La décroissance est une philosophie*, Paris, Seuil, 2024, p. 141.

[512] *Ibid.*, p. 284. Le communisme de décroissance se distingue de l'écosocialisme, en tant que ce dernier repose encore selon Saitō sur un paradigme croissanciste. Saitō met au jour trois grandes phases de la pensée de Marx : une phase productiviste (1840-1850), celle du *Manifeste du Parti communiste*, fondée sur la croissance mais sans pensée de la durabilité ; une phase écosocialiste (1860-1870), celle des *Grundrisse* et du *Capital*, mêlant croissance et durabilité ; une phase communisme de décroissance (1870-1880), celle de la *Critique du programme de Gotha*, de l'étude de Liebig et de Fraas, et de la lettre à Vera Zassoulitch, qui combine décroissance/économie stationnaire et durabilité. Voir le tableau dans *Ibid.*, p. 174.

démocratique de la production et de la reproduction autour des communs permet de répondre simultanément à la question de la soutenabilité écologique et à celle de l'égalité sociale.

Il y a bien entendu des divergences politiques notables entre les théoricien·nes dont nous avons ici présenté les thèses : elles se répartissent sur un spectre allant de la proposition démocratique plus horizontaliste d'un Kōhei Saitō, qui mise sur les mobilisations citoyennes et écologiques, les alliances sociales, la décentralisation étatique, la sobriété et les *low tech*, les expérimentations locales et les communes, la planification participative et les réformes radicales (réduction de la publicité, du marketing, plafonnement de certaines consommations, etc.[513]), et la proposition léniniste plus verticaliste d'un Andreas Malm, qui mise sur l'action radicale, le sabotage des infrastructures fossiles et la pression des activistes, le rejet de la non-violence, la « haine de classe écologique », avec des programmes de transition écologique qu'un État fort doit pouvoir imposer au secteur fossile (moratoire sur les nouvelles installations d'extraction de fossiles, 100% d'énergie verte, etc.), tout en étant plus pragmatique sur l'usage de technologies renouvelables ou de capture de carbone jugées nécessaires à la transition[514]. Toujours est-il que la politique écomarxiste, de manière générale, ne se pense pas comme une cosmopolitique des mondes humains et non-humains, qu'un parlement ou un public élargis devraient faire exister, mais comme une politique de planification et de sauvegarde des biens communs par la mobilisation d'une puissance sociale émancipatrice redéfinie par la question écologique et climatique.

B. Vers un humanisme relationnel

Que ce soit dans le communisme anarchisant de Saitō ou le communisme léniniste de Malm, un certain exceptionnalisme humain reste la boussole théorique, mais aussi pratique, un guide pour l'action politique mais aussi morale. Le communisme de décroissance et l'écoléninisme ne se comprennent que depuis la fondation d'un nouvel humanisme écologique (Soper), position jugée plus riche que le posthumanisme, car en capacité de reconnaître la *discontinuité humaine* comme source d'une responsabilité non-dominatrice envers les êtres vivants et la Terre. Cet exceptionnalisme positif est défendu comme la seule position intellectuelle cohérente en mesure de fonder en pratique la responsabilité politique et morale des êtres humain·es : ce sont les propriétés uniques d'intentionnalité, de langage, de raisonnement, de culture qui permettent de se décentrer et

[513] K. Saitō, *Moins ! La décroissance est une philosophie*, *op. cit.*
[514] *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris, La Fabrique, 2021, p. 202-211.

d'accueillir de nouvelles formes de responsabilités écologiques. Accepter notre exceptionnalité permettrait ainsi d'échapper aux contradictions d'un écocentrisme ou d'un posthumanisme qui, en réalité, masquent un impensé anthropocentrique (puisqu'il n'y aurait que les humains pour adopter de telles positions).

Toutefois, cet exceptionnalisme risque de manquer de nuances et de subtilités, au moment de forger sa conception de l'éthique et de la responsabilité écologiques. D'une part, on peut réfuter l'argument de l'inévitabilité de l'anthropocentrisme en suivant le raisonnement de Val Plumwood : « les humains ne sont pas davantage condamnés à l'anthropocentrisme que les hommes ne sont condamnés à l'androcentrisme ou les Blancs à l'eurocentrisme et au racisme. Au même titre que les autres formes de centrismes, l'anthropocentrisme n'a rien d'inévitable[515]. » Ainsi, « Nous ne sommes pas obligés de nous décrire nous-mêmes [uniquement] comme "humains", *car l'humain n'est que l'un des attributs de notre être*, et la catégorie d'humain est également incluse dans bien d'autres catégories[516] ». Nous pouvons nous reconnaître dans des catégories plus inclusives — primates, mammifères, vertébrés, bipèdes, vivants, terrestres — et élargir à partir de là notre sphère d'appartenance et de considération. Il est en réalité nécessaire de faire la différence entre l'inévitable « ancrage épistémique humain[517] », soit le fait que « la connaissance humaine soit enracinée dans une expérience du monde[518] », et l'anthropocentrisme, qui lui n'a rien de nécessaire. S'il est possible de prendre de la distance par rapport à soi-même pour considérer un autre ou une autre réalité, cela ne passe jamais par l'élimination de soi (car cela reviendrait à voir le monde depuis un point de vue de nulle part, ce qui est impossible). Nous ne sommes donc pas obligés d'abandonner toute forme d'intérêt personnel ou de groupe pour pouvoir prendre en considération d'autres intérêts/groupes/situations/conditions, car cela aurait pour conséquence absurde qu'il serait « tout simplement impossible d'attribuer aux autres une quelconque considération morale[519] ».

D'autre part, cette perspective ouvre la possibilité d'une refondation cohérente de l'humanisme au-delà de l'exceptionnalisme humain. La possibilité d'une reprise écologique de l'humanisme a été elle aussi mise en avant par un certain nombre d'acteur·rices du tournant non-humain, offrant peut-être une perspective plus riche et plus féconde pour retisser la condition humaine (et son amélioration) avec la prise en compte des agentivités non-humaines. On peut penser par exemple à « l'humanisme enchevêtré » de William Connolly, qui propose non pas d'abandonner purement et simplement l'ancien humanisme, car ce geste risquerait fort « d'alimenter de nouvelles variantes de nihilisme

[515] Val Plumwood, *La crise écologique de la raison*, Paris, Marseille, PUF, 2024, p. 277.
[516] *Ibid.*, p. 276 (je souligne).
[517] *Ibid.*, p. 274.
[518] *Ibid.*
[519] *Ibid.*, p. 275.

agressif au sein de plusieurs anciens États capitalistes », mais de « *transfigurer* les anciens humanismes qui ont joué un rôle important dans les États euro-américains en multiples affirmations d'un humanisme enchevêtré dans un monde fragile[520] ». Cet humanisme de l'enchevêtrement radical de l'humain avec d'autres forces et capacités agentives n'a rien d'un humanisme apolitique, puisque qu'il s'efforce avant tout « de reconnaître sans ressentiment existentiel les imbrications et interdépendances constitutives [de nos existences]. Une telle affirmation ne minimise certainement pas les ressentiments à l'égard de la domination de classe ou du racisme ; elle cherche plutôt à surmonter le ressentiment à l'égard des conditions les plus fondamentales de l'existence humaine en tant que telle, tout en luttant contre la domination de classe et le racisme[521]. » L'humanisme enchevêtré est bien un *humanisme*, pour Connolly, en ce sens qu'il se soucie de la condition spécifique des humains dans la crise écologique mondiale, mais en tant que cette condition est toujours enchevêtrée, à d'autres espèces, points de vue, manières de faire et de vivre :

> Alors que les humanistes enchevêtrés luttent pour se montrer dignes des événements auxquels nous sommes confrontés, nous accordons également une priorité constamment réfléchie à l'espèce humaine dans ses interdépendances et ses imbrications avec d'autres êtres et forces, qu'elle ne maîtrise ni ne possède. Nous affirmons ainsi notre souci de la condition humaine dans ses enchevêtrements mondains, tout en étendant ce souci au-delà du cadre de l'exceptionnalisme humain vers d'autres espèces avec lesquelles nous sommes enchevêtrés. Nous nous soucions des humains en intégrant activement la façon dont les membres d'autres espèces prennent soin d'eux-mêmes. Ainsi, nous valorisons la relation symbiotique [des populations indiennes] avec le vautour parce que nous valorisons la façon dont celui-ci prend soin de lui-même, parce que nous prenons soin d'une espèce que beaucoup d'entre nous trouvent laide, et parce que ses pratiques réduisent la propagation de la rage et de l'anthrax parmi les populations pauvres vivant dans les zones rurales de l'Inde[522].

---

[520] W.E. Connolly, *Facing the Planetary*, *op. cit.*, p. 168. Connolly est un pluraliste radical, qui reste soucieux de ne pas transformer son *entangled humanism* en une nouvelle théorie universaliste. C'est une proposition qui s'adresse avant tout aux habitant·es des sociétés capitalistes, pensée sur le mode du dialogue interculturel ou inter-ontologique : « Cette idée n'est pas proposée comme un credo que tout le monde devrait adopter partout. Aucun assemblage pluraliste transrégional ne pourrait ni ne devrait être ancré dans une telle universalité. Mais c'est peut-être une idée que beaucoup, dans les anciens centres capitalistes — toujours hantés par les fantômes de la maîtrise, du sociocentrisme et de l'exceptionnalisme humain — pourraient intérioriser afin que des voies d'échange et de respect agonistique avec d'autres traditions puissent se développer plus facilement [...]. » (*ibid.*, p. 13)

[521] *Ibid.*, p. 170.

[522] *Ibid.*, p. 171-172.

On peut également penser à la tentative de Morizot d'articuler l'humanisme à une ontologie des relations[523]. L' « humanisme relationnel » se définit alors non pas depuis un inachèvement naturel constitutif de l'humain, comme chez Soper, mais depuis une désubstantialisation de l'humanité, qui n'est plus posée comme un terme ontologique indépendant de la Terre, comme dans l'humanisme classique, mais comme une *relation* aux autres vivants et aux écosystèmes qu'ils forgent[524]. Tout en adoptant une approche écologique indéniable, Soper reste en quelque sorte enfermée dans l'idée que définir l'humain, c'est le définir par différence avec le non-humain (par son inachèvement constitutif, nous l'avons vu plus haut[525]). Or, nous dit Morizot, « l'anthropologie philosophique du XXIe siècle mériterait de prendre une autre voie : elle pourrait essayer de définir non par *différenciation*, mais par affiliation et relation constitutive[526]. » On aurait alors deux manières d'aborder la question des responsabilités propres des humains : d'un côté, un humanisme écomarxiste qui met l'accent sur le caractère unique de l'humain au regard (du sort) des autres espèces, mais qui pourrait avoir tendance à réifier la singularité humaine en ignorant potentiellement les agentivités non-humaines ; de l'autre, un humanisme relationnel, qui met l'accent sur le caractère non-substantiel de l'être humain et des milieux qui le fonde : « nous, les humains, en tant qu'êtres à chaque fois locaux,

[523] Morizot, Baptiste, « L'écologie contre l'Humanisme : sur l'insistance d'un faux problème », art cit. Sur la question de l'humanisme écologique, on peut aussi lire Zask, Joëlle, « Pour un humanisme écologique », *Kairos*, Automne 2025, vol. 1, nº 29. Voir également Jean-Hugues Barthélémy, *Manifeste pour l'écologie humaine*, Arles, Actes Sud, 2022.

[524] Pour des raisons pragmatiques, Morizot préfère formuler son éthique écologique en termes d'humanisme relationnel plutôt qu'en termes d'écocentrisme, pour contourner les procès en « antihumanisme » et « misanthropie ».

[525] On peut rappeler ici la remarque de Viveiros de Castro, selon laquelle l'idée d'absence d'essence de l'homme rejoue une pensée du « propre de l'Homme », fondant son exceptionnalité sur l'inachèvement, l'indétermination, la liberté, la plasticité pure, etc., comme dans l'humanisme d'un Pic de la Mirandole : « Il ne s'agit donc absolument pas, en récusant la question 'Qu'est-ce que (le propre de) l'Homme?', de dire que l' 'Homme' n'a pas d'essence, que son existence précède son essence, que l'être de l'Homme est la liberté et l'indétermination. Il s'agit de dire que la question 'Qu'est-ce que l'Homme ?' est devenue, pour des raisons historiques trop évidentes, une question à laquelle il est impossible de répondre sans dissimulation, en d'autres termes, sans que l'on ne continue à répéter que le propre de l'Homme est de n'avoir rien de propre — ce qui apparemment lui donne des droits illimités sur toutes les propriétés d'autrui. Réponse millénaire dans 'notre' tradition intellectuelle, qui justifie l'anthropocentrisme par cette im-propriété humaine : l'absence, la finitude, le manque-à-être sont la distinction que l'espèce est vouée à porter, au bénéfice (comme on nous le faire croire) du reste du vivant. Le fardeau de l'homme : être l'animal universel, celui pour qui il existe un univers. Les non-humains, comme nous le savons (comment le savons-nous ?) sont 'pauvres en monde' ; pas même l'alouette… Quant aux humains non occidentaux, on est discrètement poussés à soupçonner qu'en matière de monde, ils en sont tout de même réduits à la portion congrue. Nous, nous seuls, les Européens, sommes les humains achevés, ou si l'on préfère, grandiosement inachevés, les millionnaires en mondes, les accumulateurs de mondes, les 'configurateurs de monde'. La métaphysique occidentale est vraiment la *fons et origo* (source et origine) de tous les colonialismes », dans *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 8-9.

[526] Morizot, Baptiste, « L'écologie contre l'Humanisme : sur l'insistance d'un faux problème », art cit, p. 117.

sommes un *nœud* de relations écologiques avec le reste du vivant et les conditions abiotiques, et en particulier avec les espèces prises dans les faciès écologiques qui nous ont originés et accompagnés jusqu'à aujourd'hui[527]. »

Avec l'humanisme relationnel, la responsabilité ne s'énonce alors plus à partir d'une éthique des termes — opposant défenseur·euses de l'Humanité *ou* de la Biodiversité, le bien des humains et le bien des oiseaux, laissant place au débat stérile entre humanistes anthropocentriques et misanthropes protecteur·rices de la nature — mais depuis *une éthique des relations*, où le « bien des humains » est indissociable du bien de la *relation* qu'ils entretiennent avec les autres vivants :

> [...] l'obstacle à penser une éthique des relations réside dans une conception substantialiste de l'humanité comme ensemble moral, qui se fonde fantasmatiquement dans la croyance d'une auto-extraction de l'humain occidental à l'égard de ses communautés biotiques, négligeant ainsi les relations constitutives que *chaque* population humaine a mises en place avec *chaque* communauté biotique. Ce substantialisme est porté par un grand récit qui s'appelle l'humanisme. Tout le problème revient à *désincarcérer l'humanisme de l'anthropocentrisme*, à défaire l'équation qui les noue ensemble alors qu'ils ont peu en commun. L'anthropocentrisme n'est que la forme dévoyée de l'humanisme lorsqu'il est construit sur une ontologie des substances, où l'humain serait un règne séparé du reste du vivant et des conditions abiotiques. Mais si l'on conçoit l'humanité en termes relationnels, comme ses relations-mêmes avec les autres, alors l'humanisme prend un autre visage : un humanisme relationnel[528].

La proposition de penser (et défendre) l'humain comme un nœud de relations à l'avantage d'offrir un autre regard sur la question de la singularité ou de l'unicité : non plus comme le fruit d'un auto-accomplissement, à partir d'un inachèvement naturel premier, mais comme une certaine manière originale, historique, coévolutive, métastable, consciente et non-consciente, de faire tenir ensemble des êtres différents, eux-mêmes nœuds transitoires dans le tissu évolutionnaire et écologique. C'est une proposition dans la droite ligne d'une idée déjà présentée plus haut, celle de la nature humaine comme une relation interspécifique, formulée par Anna Tsing, qui évolue au gré des remaniements relationnels et historiques des humains à leurs milieux.

[527] *Ibid.*
[528] *Ibid.*, p. 115.

Quoi qu'en disent les écomarxistes : il n'est pas possible d'évacuer l'autre qu'humain de la genèse de l'être humain[529]. On arrive ainsi à l'idée paradoxale, mais forte, que le caractère *unique* de l'être humain est une qualité, mieux, un processus qui s'accomplit et se négocie *avec* d'autres vivants et agents terrestres[530]. On pourrait même soutenir que le caractère hautement plastique, réflexif, et potentiellement autocritique de l'être humain, qui parvient à se prendre comme objet d'étude critique et de transformation, débouche sur la prise de conscience du caractère éco-multispécifique de toute société, et de tout sujet humain — un « holobionte » lui-même inséré dans une communauté écosociale, multiespèces et planétaire plus large. Au lieu de se rapprocher de plus en plus d'un noyau pur d'identité humaine, les dernières découvertes scientifiques et leurs discussions dans les humanités environnementales ne font que montrer le caractère purement relationnel et processuel de l'être humain. Ce qui n'enlève rien à l'existence concrète de cet être humain : simplement, sa consistance ontologique n'est plus celle d'une substance, un être sans relations constitutives, mais celle d'une relation. Être un humain, comme pour tout être individué, c'est être l'être d'une relation, et d'une relation de relations. Je reprends ici la formulation de Simondon : « L'individu n'est pas à proprement parler en relation avec lui-même ni avec d'autres réalités ; il est l'être *de* la relation, et non pas être *en* relation, car la relation est opération intense, centre actif[531]. » Les sujets humains sont ainsi des « nœuds interélémentaires » : ils se développent comme l'être de la relation entre des échelles, des éléments et des couches de réalité hétérogènes, entre le cosmique, le géologique, l'écologique, le biologique, le psychique, le social et le technique, qui existent sur des échelles temporelles et spatiales hétérogènes[532]. Nous reviendrons sur cette idée dans notre deuxième partie. Or, il ne me semble pas que cette conception processuelle-relationnelle de l'humain comme nœud écologique soit dans l'incapacité de formuler des responsabilités éthiques et politiques, bien au contraire. Comme le relève très justement Neera M. Singh,

---

[529] L'exceptionnalisme humain rend *inintelligible* ce qui peut être pointé comme des originalités des humains, comme le dit Connolly : « Plus l'humanité vous paraît unique ou exceptionnelle, plus il vous sera difficile de trouver des moyens de rendre l'agentivité, la liberté, la conscience et la créativité humaines compatibles avec l'évolution des espèces ou la vitalité d'un grand nombre d'organismes. Et si l'on élimine toute trace de liberté dans ces organismes, il sera très difficile, voire impossible, de définir une vision crédible de la liberté humaine. », dans W.E. Connolly, *Facing the Planetary*, *op. cit.*, p. 108.

[530] On peut penser à la manière dont Paul Shepard rend compte de la manière dont certaines dispositions jugées spécifiques aux humains, comme le jeu, le bricolage, etc., proviennent en réalité selon lui des relations, imitations, observations des humains au contact des vivants dans leur évolution et le processus d'hominisation. Paul Shepard, *Nous n'avons qu'une seule terre*, Paris, José Corti, 2013.

[531] G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 63.

[532] Je m'inspire de cette note de bas de page de Simondon : « un végétal institue une médiation entre un ordre cosmique et un ordre infra-moléculaire, classant et répartissant les espèces chimiques contenues dans le sol et dans l'atmosphère au moyen de l'énergie lumineuse reçue dans la photosynthèse. Il est un nœud interélémentaire, et il se développe comme résonance interne de ce système préindividuel fait de deux couches de réalité primitivement sans communication. Le nœud inter-élémentaire fait un travail intra-élémentaire. », dans *Ibid.*, p. 35.

> Reconnaître la matérialité partagée ou une compréhension différente de l'agentivité, comme étant immanente ou émergente dans les assemblages au lieu d'être confinée dans les individus, ne conduit pas nécessairement à une mentalité passive [*a 'do nothing' mentality*]. Nous sommes conscients des limites de [notre] action individuelle [...] au sein de la communauté sociale humaine, et cela ne nous empêche pas de travailler en collaboration avec d'autres compères humains. Alors pourquoi le fait d'admettre que les non-humains sont des collaborateurs, des parents et des acteurs devrait-il nous paralyser dans le désespoir ?[533]

Pour être effective, la responsabilité n'a pas besoin d'être pensée en termes anthropocentriques et paternalistes — comme l'intendance d'une maison commune dont l'humain serait garant de l'équilibre — mais en termes relationnels : non seulement comme la responsabilité d'avoir à fabriquer un monde avec d'autres puissances fabricatrices, mais la responsabilité d'intervenir avec d'autres êtres et agentivités contre ce qui empêche ces puissances de continuer à habiter et à fabriquer l'habitabilité de la Terre, dans des conditions justes et soutenables (position qui fera l'objet d'un développement spécifique dans notre quatrième partie). La difficulté est de réussir à naviguer entre un manque de responsabilisation des humains en tant que tels, en diluant le caractère unique des relations constitutives qu'ils et elles ont noué dans la biosphère ; et un excès de responsabilisation des humains, en faisant porter tout le poids de la réparation à un « humain » coupable en général, car il est évident que ce ne sont pas « les humains » au sens générique, mais des structures humaines spécifiques qui causent l'écocide (mais Soper et les autres seraient évidemment d'accord sur ce point). Dans tous les cas, le thème de l'humanisme ne semble pas constituer une ligne de clivage absolu entre le marxisme écologique et certain·es composantes du tournant non-humain, notamment les pensées du vivant et les études multiespèces : c'est un espace de dialogue potentiellement fécond, qui demande à être investi de part et d'autre. Le point de discussion le plus fort se situe à l'endroit de la plus ou moins grande extension de la relationnalité de l'humain : le tournant non-humain se fonde sur une ontologie relationnelle que ce marxisme écologique n'est pas encore totalement prêt à épouser. La conception de l'humain comme un nœud écologique entre différentes échelles de temps et d'espaces à l'avantage de rendre concevable, dans un même geste, et la singularité, et la relation constitutive.

---

[533] Neera M. Singh, « The Nonhuman Turn or a Re-Turn to Animism ? Valuing Life Along and Beyond Capital », *Dialogues in Human Geography*, mars 2022, vol. 12, n° 1. Ne pourrait-on adresser le même genre de remarque à l'endroit du matérialisme marxiste : comment faire place à l'action humaine et collective dès lors que les comportements sont conditionnés par des forces économiques et des rapports de production qui dépassent largement la conscience des individus ? Le marxisme lui aussi risque de dissoudre l'individu humain dans une sorte de déterminisme social et de raisonnement communautaire holiste. Or, si Marx inscrit la conscience humaine dans l'histoire des modes et rapports de production, et dans la lutte des classes, il n'a jamais effacé la possibilité de l'action politique humaine ; le communisme n'est pas une utopie mais le mouvement qui abolit l'état des choses existant (comme le dit *L'Idéologie allemande*), et ce mouvement n'est possible que par les luttes collectives qui lui donnent son effectivité. Le matérialisme marxiste n'est pas un déterminisme radical mais un matérialisme de l'action, qui part de la capacité des humains à agir sur leur propre condition d'existence par la lutte collective.

C. Si tout agit, alors… rien n'agit ?[534]

En somme, il s'agit d'apprendre à combiner le geste de s'attaquer aux causes des menaces pesant sur la vie et les collectifs avec le geste d'intégration de la richesse d'êtres et de relations sur laquelle insistent les partisan·es d'un tournant non-humain de la politique. Comment répondre à l'exigence marxiste incontournable de ne pas faire disparaître la forme unique d'agentivité politique des humains, face à l'ampleur de la catastrophe ? Faut-il aller jusqu'à penser, comme Foster, que le résultat de l'extension de l'agentivité au-delà de l'humain est « de saper toute véritable *praxis* radicale, et de soutenir implicitement le *statu quo*[535] » ?

Par-delà les divergences d'analyses, les écomarxistes présenté·es ici s'accordent toutes et tous sur un point : si l'action est partout, omniprésente, comme une vitalité et une puissance logées dans la moindre chose, et si l'enjeu est avant tout de leur redonner une dignité ontologique, au même titre que nous, il devient beaucoup plus difficile d'identifier ce qui constitue en propre le rôle que les groupes humains ont à jouer face à l'urgence écologique — ils sont ainsi submergés par des « vagues d'action » et des « essaims d'actants » au milieu desquels ils n'ont que peu de chance de pouvoir produire une différence significative, et au milieu desquels les questions de classe, de race et de genre finissent par s'estomper. Si l'action est omniprésente, voilà qu'elle ne se trouve nulle part : c'est le défaut classique des positions maximalistes, qui finissent par dissoudre ou relativiser ce qu'elles entendaient justement mettre en avant.

La crainte est que toute contradiction politique tranchante soit remplacée par des « imbroglios nébuleux[536] », comme le dit Foster, et qu'il devienne impossible de lutter contre les causes précises de l'état du monde si toute chose, tout réseau, est *également* douée d'agentivité. Si charbon et pétrole, du fait de leur puissance d'agir, sont *coresponsables* du changement climatique, alors cela conduit à la conclusion absurde que plus aucun humain ou groupe d'humains ne pourra être tenu pour véritablement responsables. Dès lors, il n'y aurait plus aucune possibilité de contraindre les architectes et les bénéficiaires d'un capitalisme ravageur à répondre de leurs actes et de leurs choix.

Mais nous pourrions aussi soutenir une conclusion autrement féconde. Des multinationales, des groupes de patrons, des grands propriétaires et des ingénieurs sont bien responsables, suivant leurs intérêts et leur manière spécifique d'imposer leur pouvoir, de chercher à *enrôler l'agentivité spécifique* du charbon et du pétrole : leur capacité à rendre

---

[534] Je reprends dans cette section de manière modifiée et retravaillée un passage de *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 54-57.
[535] Foster, John Bellamy, « Marxism in the Anthropocene : Dialectical Rifts on the Left », art cit, p. 409.
[536] *Ibid.*

possible pour eux la création de profits grâce au travail-énergie hautement productif et abondant dont ils sont porteurs (lui-même issu de la dégradation et de la transformation des anciennes plantes, planctons, etc., par des bactéries, ayant mis en conserve de l'énergie solaire dans leurs tissus). Si dans cette vision ces humains-là sont encore responsables, c'est du fait de ne pas vouloir tenir compte de l'agentivité et des enchevêtrements de toutes ces autres puissances d'agir dans la vie des autres humains et dans le devenir du monde vivant — provoquant nuisances, maladies respiratoires et pollutions de masse, culminant dans une augmentation de l'effet de serre liée au surplus de CO2 relâché dans l'atmosphère. Les capitalistes enrôlent et dénient simultanément l'agentivité des êtres non-humains, celle qu'ils mettent au service de la reproduction de leur monde.

Si l'on suit cette ligne de réflexion, il n'y a dès lors plus des agents actifs et intentionnels humains qui mettent en forme une matière passive disponible dans l'environnement, et qui peuvent être jugés responsables parce que ce sont eux qui sont source de l'action, qui n'existerait pas sans eux. En réalité, un agent donné peut enrôler l'activité de parties de la matière pour produire des effets désirés — comme une entreprise qui extrait du pétrole pour le vendre, fait tourner des machines et réalise des bénéfices qui vont servir à la reproduction et l'accroissement de son capital, au détriment de la planète. L'agent collectif qu'est l'entreprise — à concevoir comme une alliance dynamique et temporaire d'humains et de non-humains — augmente ainsi sa propre puissance d'agir par cet enrôlement. Et c'est précisément en cela qu'elle peut être tenue responsable des effets de cet enrôlement, qui n'existerait pas sans lui (pollution, contribution à la crise climatique, etc.). Ainsi, c'est bien parce que la matière est active — qu'elle est mouvement, potentiel d'action et de transformation — qu'elle intéresse les agents, c'est parce qu'elle permet de faire faire, de faire des choses autrement impossibles. Que devient alors la question de la responsabilité ? Le pétrole est-il responsable des marées noires et du réchauffement climatique ? Le fait que la matière soit active — le pétrole comme résultat du travail millénaire des bactéries ayant stocké de l'énergie solaire, pouvant potentiellement être réutilisée par d'autres — ne dilue en rien la responsabilité de l'entreprise, car précisément, c'est cet enrôlement spécifique de l'activité de la matière qui donne au contraire les raisons et les causes de la responsabilité.

Il n'y a aucun doute possible quant à la responsabilité du capitalisme et de ses agents dans la crise écologique systémique : il se révèle aujourd'hui comme le moteur du dérèglement géo-écologique de la planète, donc une catégorie fondamentale pour appréhender notre époque[537]. Certain·es sont toujours tenté·es de l'abandonner au profit de descriptions moins globales et plus minutieuses, plus ajustées à l'échelle des territoires

[537] Ce paragraphe est une reprise modifiée de L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 21.

concrets — comme Latour, nous reviendrons sur ce point. Le « capitalisme » reste l'ensemble des forces et des décisions plus ou moins coordonnées qui imposent leurs règles du jeu à tous les peuples depuis cinq siècles d'expansion mondiale : leur système de pouvoir, leur impératif de croissance, leur technologie d'extraction, leur mépris des limites et des dépendances, leurs lois de l'équivalence, de la valeur et de l'inégalité. Néanmoins, ce « capitalisme » ne peut plus être réduit à une forme de « société » qui exploiterait « l'environnement » : c'est une écologie, au sens où Moore entend ce mot. C'est-à-dire une manière d'organiser le tissu des relations entre les humains et les non-humains, qui aura marqué un tournant sans précédent dans l'histoire de la vie.

Dans la vision d'une planète animée au-delà de l'humain, le Capitalocène n'a donc pas pour cause le CO^2, l'atmosphère, le pétrole, le charbon ou même l'espèce humaine, en tant que tels… Car tous ces acteurs existaient bel et bien avant cette nouvelle époque géologique. C'est donc plus largement un certain nouage — un certain agencement écopolitique — de ces différentes puissances d'agir qui en a été responsable. Cet agencement, c'est « l'écologie-monde du capitalisme[538] », c'est-à-dire une coalition extrêmement puissante, et radicalement nouvelle dans l'histoire de la vie sur Terre, au sein de laquelle certains êtres humains ont bien tenu un rôle décisif, celui de son assemblage, de son organisation et de son imposition historique, dans le but de produire du profit et d'en tirer des avantages sociaux.

Ce que nous apporte notamment cette analyse, sur laquelle nous reviendrons, c'est l'idée que pour sortir de l'âge du capital, il ne s'agit pas de se débarrasser des seuls acteurs de l'économie fossile, en prenant le pouvoir à leur place sur la base du même monde, et sur la base des mêmes infrastructures mais avec d'autres sources d'énergies « propres » — ce à quoi peut conduire une politique centrée sur la destruction du capital fossile. Il s'agit de *démanteler l'agencement écopolitique d'humains et de non-humains qui provoque et entretient cet état du monde inhabitable*.

Au lieu de conclure que l'extension de l'agentivité débouche sur une inéluctable dissolution de la responsabilité politique humaine, on peut soutenir qu'un monde bourdonnant d'agentivités est un monde où l'on devient encore plus responsable. Parce que les autres puissances nous interprètent et réagissent à chacun de nos gestes, en tant que forces vivantes ou planétaires elles peuvent créer un ordre ou un désordre, avec ou sans intentionnalité, et stabiliser ou déstabiliser les équilibres précaires qui rendent des vies humaines possibles et désirables. Dans ce monde terrestre, la vie est beaucoup plus risquée, exposée aux autres, parce que toujours « prise dans les contraintes de mille rétroactions[539] » : les dites « choses » ne sont pas malléables à l'infini, elles se comportent,

[538] J.W. Moore, *L'écologie-monde du capitalisme*, *op. cit.*
[539] Bonneuil, Christophe, « Anthropocène », art cit, p. 38.

elles communiquent, elles répondent, chacune selon leur puissance. Quitter le centre, sans quitter l'espace de l'agir politique, alors, cela ne peut se réaliser qu'en articulant ensemble notre responsabilité humaine dans l'agencement des puissances d'agir, la communauté d'intention et d'action propre à la lutte oppositionnelle, et l'attention à l'écologie des relations et des puissances qui font ou défont l'habitabilité de « notre » monde.

Une autre voie s'offre donc à nous, à condition de ne pas respecter le clivage entre marxisme humaniste et relationnisme posthumaniste. Elle se construit notamment sur la combinaison d'au moins trois sens de la responsabilité, qui tendent à être séparées par ce clivage : 1/ La responsabilité au sens de l'imputabilité à une personne morale — dont l'agentivité n'est rendue possible que par l'association à d'autres agentivités, y compris non-humaines — de l'existence d'une situation dommageable, qui présuppose une capacité à remonter aux causes proches ou lointaines du dommage (qu'il soit celui des inégalités sociales, des destructions écologiques, du dérèglement climatique, etc.). 2/ La responsabilité au sens de l'art de devenir affectivement capables de répondre aux besoins des autres (humains et non-humains), dans des relations de coexistence et d'interdépendance, en particulier envers les plus vulnérables (le sens que Haraway donne à son concept de *response-ability*, c'est-à-dire la capacité de répondre de manière appropriée à la façon dont nous sommes impliqués dans ces relations, et à l'égard des autres avec lesquels nous sommes impliqués, également capables de répondre[540]). 3/ La responsabilité au sens de la capacité collective à reprendre en charge et redevenir responsables du métabolisme social et écologique de nos économies et de nos technologies, par la lutte, pour une reprise en main de l'avenir de nos sociétés/mondes et de la planète qui les abrite (c'est le sens marxiste de la *praxis* révolutionnaire, comme capacité des humains à s'émanciper par eux-mêmes, qui peut être redéfinie à l'aune des études multiespèces). Ces trois responsabilités sont aujourd'hui inévitablement liées les unes aux autres, enchâssées dans les causes de la crise écologique et dans les manières d'en sortir.

D. Une lutte de cosmologies alternatives

Le diagnostic de l'inévitable dilution de l'agentivité et de la responsabilité humaines par l'attention renouvelée au non-humain mérite donc d'être remis en question et dépassé, tant il paraît unilatéral et caricatural. Mais le tableau serait bien entendu trop réducteur si nous résumions l'intervention des écomarxistes au seul maintien de l'exceptionnalité humaine. L'intensité et la sévérité de leurs attaques invisibilisent la portée de

[540] Voir par exemple D.J. Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, *op. cit.*

leur intervention, qui va en réalité bien plus loin : le marxisme écologique investit lui aussi largement le terrain des ontologies, qu'il prétend par ailleurs combattre. En réponse à la prééminence supposée des idées du tournant non-humain dans la pensée écologique contemporaine et les sciences sociales, les écomarxistes ont dû, à leur tour, défendre énergiquement la pertinence d'une différence ontologique entre humain et non-humain, nature et société, comme nous l'avons vu amplement. Or, et c'est peut-être l'une des vertus du tournant non-humain, chaque théoricen·ne de l'écologie politique, marxiste ou non, a ainsi été poussé à un effort de clarification conceptuelle sur des notions cardinales dans notre rapport au monde, à la fois implicites et inconscientes, mais fondamentales et structurantes.

Il me semble que les écomarxistes ont vu dans la prolifération et le succès récent des recherches sur l'agentivité autre qu'humaine non seulement une menace pour les projets critiques humanistes, mais aussi une menace quant à la visibilité de la grille de lecture marxiste du monde, et des alternatives anti- ou postcapitalistes. On peut même remarquer, loin de toute image réductrice (obsolète et trompeuse) du marxisme comme théorie purement matérialiste accordant un primat exclusif à l'infrastructure (économique) sur la superstructure (idéologique), que les théoricien·nes écomarxistes contemporain·es investissent aujourd'hui énormément d'énergie dans la réfutation des ontologies plates et postdualistes dans le but de proposer *leur propre cosmologie*, et leur propre version du bon agencement entre humain et non-humain. Que cherche à opérer Andreas Malm avec un livre aussi féroce qu'*Avis de tempête*, si ce n'est à intervenir avec force dans le débat d'idées et créer ainsi un pôle de ralliement idéologique collectif ? Malm entend de la sorte créer une scène polémique dans laquelle non seulement les chercheur·euses universitaires, mais aussi les écologistes et les activistes sont appelé·es à prendre position, à choisir leur camp, en ne se trompant pas de cosmologie. Le projet écomarxiste devient alors indissociable de la création d'une nouvelle hégémonie contre l'importance culturelle et idéologique qu'est en train de prendre le tournant non-humain dans la galaxie des écologies, grâce à des figures de proue de plus en plus populaires comme Tsing, Haraway, ou Latour, Descola, Despret et Morizot pour le contexte français. On peut même déduire de cette hypothèse que la discussion sur les cadres ontologiques ou cosmologiques ne relève pas automatiquement d'un positionnement *idéaliste* — accordant un privilège de l'esprit sur la matière dans la formation des réalités sociales, dont de nombreux·ses posthumanistes se rendraient coupables aux yeux des marxistes —, mais qu'elle peut tout à fait concerner, comme le montre parfaitement l'exemple de l'écomarxisme, les manières dont les ontologies ont de profondes conséquences politiques, sociales et stratégiques, sur nos manières d'analyser notre monde et d'y intervenir collectivement.

La polémique sur l'agentivité autre qu'humaine dans l'Anthropocène est donc en quelque sorte devenue le théâtre d'une lutte des cosmologies écologistes rivales, bataillant pour établir l'hégémonie culturelle dans le camp des progressistes. De manière ironique, la nécessité urgente éprouvée par les écomarxistes d'intervenir dans ce débat à haute teneur ontologique prouve, par contrecoup, la validité de l'idée centrale avancée par le tournant non-humain : l'hypothèse selon laquelle nous serions entrées dans une époque de chamboulement et de transformation ontologique majeure, où nos grands repères sont troublés — où les relations modernes jusque-là dominantes avec les non-humains sont déstabilisées et appelées à être explorées d'une autre manière — en réponse à la catastrophe écologique systémique. En faisant le choix de multiplier les interventions et les prises de position contre le tournant non-humain, les écomarxistes ne font en quelque sorte que renforcer et contribuer à alimenter une soif de questionnements ontologiques sur la place et la spécificité des humains dans la nature, symptôme d'une époque en crise faite de questionnements radicaux à teneur politique autant que cosmologique.

E. Les deux crises écologiques

Grâce aux synthèses proposées dans cette première partie, on a pu distinguer deux grandes stratégies ontologiques bien distinctes : 1/ considérer qu'il est plus pertinent de se débarrasser des distinctions sujet/objet et nature/culture, dans une perspective moins hiérarchique, voire égalitariste, jugée libératrice pour les humains comme les autres qu'humains ; 2/ considérer qu'il est plus pertinent, du point de vue de l'analyse de la crise écologique et de la politique, de garder, voire de sanctuariser la distinction nature/société. Les écomarxistes entendent revisiter cette dualité pour lui restituer un tranchant analytique et politique ; les postdualistes ouvrent les vannes de l'exploration ontologique pour se délester du poids historique et culturel de ces concepts. La perspective latourienne consiste à se passer du concept de nature pour la raison qu'il court-circuite le travail politique de négociation de nos formes de vie avec les non-humains, en faisant appel à un ordre déjà donné. La perspective écomarxistes continue, elle, de nommer nature cette réalité déjà donnée, avec ses lois, cycles et équilibres ; non pas pour renaturaliser la société (et assigner à chacun sa place dans un ordre social naturel, rien de plus « antimarxiste »), mais pour replacer la société, les modes de production, les artefacts, les choix sociaux et le langage symbolique dans un métabolisme naturel universel, indépendant et plus grand, avec lesquels il ne peut y avoir de négociation.

De manière très schématique, mais dans un but heuristique, on peut dire qu'il y a deux grandes manières de comprendre la crise écologique qui se font face : la crise écologique comme crise ontologique, crise des sensibilités, crise du rapport au monde des

modernes, exigeant l'abandon d'une ontologie exceptionnaliste ; et la crise écologique comme crise métabolique, qui s'origine dans un métabolisme social capitaliste destructeur de la nature, car structurellement orienté vers le profit, exigeant le renouvellement de l'exceptionnalisme à l'aune de l'écologie. On a tendance à présenter ces deux lectures comme diamétralement opposées[541], pourtant un certain nombre de travaux — mais aussi de mouvements et de luttes[542] — commencent à élaborer de solides ponts entre ces deux continents de la pensée écologique contemporaine. C'est dans cette perspective que la suite de ce travail doit se penser.

À partir de là, plusieurs questions se posent. Comment penser dans un seul et même cadre ces deux manières de saisir la crise écologique systémique ? Peut-on articuler une théorie de la rupture métabolique avec le diagnostic de la crise de la sensibilité au non-humain ? Une théorie synthétique de l'agentivité pourrait-elle être élaborée pour contribuer à bâtir ce pont entre marxisme écologique et écologie relationnelle ? L'ontologie matérialiste et le dualisme des propriétés sont-ils suffisamment cohérents et robustes pour constituer le cadre d'une telle synthèse ? Peut-on élaborer un naturalisme enrichi, critique, processuel et émancipateur, capable à la fois de conserver l'idée d'indépendance de la nature, qui tend à disparaître dans les visions les plus hybridistes/constructivistes, et celle d'agentivité de la nature non-humaine, qui permet de ne pas réduire celle-ci à la vision appauvrie qu'en donne un certain mécanisme dépassé ? Quelle serait l'ontologie sociale propre à ce naturalisme enrichi ?

L'actuel paysage des pensées écologiques donne à voir un paysage miné par les oppositions, parfois stériles, où s'opposent différents modèles exclusifs de l'agentivité, alors que chacun contient peut-être une part de vérité. L'enjeu dans la suite de ce travail va être de comprendre comment articuler et distinguer non plus différents modèles, mais différents *régimes* d'agentivité. Ce dont nous avons besoin, c'est d'une compréhension fine de l'agentivité dans toute sa complexité, qui puisse à la fois nous sortir d'un anthropocentrisme trop étroit, éviter les mises à plat ontologiques dommageables, et nourrir une pensée critique et politique sur la crise écologique. Toute tentative de formuler une écologie politique conséquente doit dans un même élan reconnaître la singularité humaine et la relationnalité constitutive des humains avec les non-humains. C'est à l'élaboration d'une telle pensée transversale que va s'attaquer notre prochaine partie.

---

[541] On ne compte plus les articles faisant le portrait d'un conflit indépassable entre latouriens et marxistes, source inépuisable de diverses mises en scène : voir récemment Nicolas Chevassus-au-Louis, « Philosophie : la nature contre-attaque », *Mediapart*, 27 sept. 2025 [en ligne : https://www.mediapart.fr/journal/culture-et-idees/270925/philosophie-la-nature-contre-attaque]. Et Aeschimann, Eric, « Peut-on réconcilier l'écologie et les classes populaires ? Bourdieu contre Latour, ou le réveil d'une rivalité zombie », *Le Nouvel Obs*, 15 juin 2025. [en ligne : https://www.nouvelobs.com/idees/20250615.OBS104960/peut-on-reconcilier-l-ecologie-et-les-classes-populaires-bourdieu-contre-latour-ou-le-reveil-d-une-rivalite-zombie.html]

[542] On peut penser au collectif des Soulèvements de la Terre.

DEUXIÈME PARTIE.

MATÉRIALISME ENRICHI ET RÉGIMES D'AGENTIVITÉ DE LA NATURE

Cette seconde partie entend montrer que l'on peut d'une part identifier dans la volonté d'extension de l'agentivité au-delà de l'humain un réel souci de politisation de l'Anthropocène, parfois très proche de l'écomarxisme, ainsi que, d'autre part, recruter certains éléments et concepts décisifs du tournant non-humain pour repenser la politique dans une perspective écologique et anticapitaliste renouvelée. Nous l'avons vu dans la première partie, les partisan·es du TNH s'inscrivent dans une sincère volonté de saisir la manière dont l'écologie et le non-humain redéfinissent notre compréhension même du politique. Le politique ne se définirait dès lors plus de manière sociocentrique à partir d'un espace social et normatif propre aux seuls humains, mais à partir d'un cosmos plus qu'humain, dans lequel il s'agit de favoriser les attentions, les communications, les échanges et les égards envers tout ce qui n'est pas humain, tout en mêlant ces attentions aux questions de justice sociale et environnementale propre aux perspectives d'émancipation. Comme le formule Richard Grusin, la proposition d'un tournant non-humain de la pensée ne peut pas se comprendre comme une théorie purement contemplative : il est en réalité indissociable d'un projet de libération politique des non-humains, et des collectifs humains qui y sont irrémédiablement associés[543]. Si l'on se refuse à entendre cette intention, on échoue selon lui à comprendre non pas une motivation annexe, mais l'une des motivations principales de ce mouvement, la colonne vertébrale qui le structure et la boussole éthico-politique qui l'oriente.

Pour avancer sur la piste d'une véritable écologie politique plus qu'humaine, il est encore nécessaire de réaliser un travail de clarification et de synthèse sur la question qui déchire le TNH et l'écomarxisme : celle de l'agentivité et de sa possible extension au-delà de l'humain. Or, sur ce point, il n'y a pas deux visions qui s'opposent, mais au moins trois : trois grandes familles de compréhension ou modèles de l'agentivité, que l'on peut distinguer à partir de leur plus ou moins grande volonté d'extension ou de restriction de l'agentivité. Je les appellerai, par commodité, la *cosmoagentivité*, la *bioagentivité* et l'*anthropoagentivité*. Dans la mesure où chacune de ces conceptions induit des perspectives très différentes sur notre façon de concevoir l'écologie ainsi que les acteurs qui y prennent part et qui importent d'un point de vue social, politique, éthique, il est nécessaire d'en comprendre les forces, mais aussi les limites et les points aveugles respectifs. Le néovitalisme de Jane Bennett soutient par exemple que tout est, en un sens, vivant. Or, comme le souligne Frédéric Neyrat,

> L'opération [néo]matérialiste et son moment d'immanence ne sont pas sans danger : tout écraser sur un même plan sans écart. Or s'il est fondamental de remettre en cause ce qui est transcendant au nom d'une égalité à la fois ontologique et politique, le risque est de tomber dans l'équivalence, ou dans la confusion de tout avec tout. Or tout aplatir ne permet en rien de réhabiliter ce qui avait été déprécié ;

[543] R.A. Grusin, *The Nonhuman Turn*, *op. cit.*, p. xix.

> en outre, l'aplatissement ontologique risque de répandre, sans l'annuler, l'élément dominant que l'on cherchait à abattre : soudain, la transcendance prend toute la place et colonise intégralement l'immanence[544].

N'y a-t-il aucune différence ontologique entre, disons, l'ordinateur connecté à Internet qui me facilite l'écriture de cette thèse et la femelle busard cendré qui niche et virevolte dans les prairies voisines après son retour de migration ? Certes, ils sont en un sens tous deux des « puissances d'agir », des matérialités enchevêtrées qui font une différence dans le cours de mon action. Mais là où le premier voit ses effectifs grandir de manière exponentielle depuis sa création et prendre de plus en plus de place dans nos vies, jusqu'à changer profondément nos manières de travailler, sentir, penser, la seconde suit une courbe préoccupante de diminution de sa population par destruction de son habitat dans l'indifférence quasi générale. Il apparaît clairement que cette mise à plat est dommageable, tant d'un point de vue écologique qu'éthique et politique. Il devient donc urgent de proposer une critique de ce qui pourrait constituer un véritable impensé écologique de la notion somme toute très vague de « puissance d'agir » — notion désormais incontournable, dans la mesure même où elle peut s'appliquer virtuellement à tout, sans distinction aucune — et alors même qu'elle provient d'une visée non anthropocentrique. L'enjeu serait de montrer que l'on peut réaliser une distinction critique à l'endroit du vivant sans pour autant abandonner la perspective d'un tournant non-humain de la politique, par différence avec la voie explicitement anthropocentrée défendue aujourd'hui par les écomarxistes et présentée comme la seule voie pertinente pour l'écologie politique.

Plus généralement, je souhaiterais montrer ici que le tournant non-humain peut s'envisager depuis une autre perspective ontologique que celle de l'ontologie plate : celle du *naturalisme processuel*[545], fondé sur la continuité et la différence de « niveaux d'organisation » de la matière, qui permet (1) de prendre en charge le travail de distinction analytique appelé par les écomarxistes, sans pour autant recourir au « dualisme des propriétés » que Andreas Malm présente à tort comme une solution évidente et univoque (nous aborderons plus précisément ce point dans notre troisième partie) ; et (2) de faire ce travail de distinction dans le cadre d'une pensée postdualiste, dans une perspective selon moi plus ouverte et plus en accord avec certains enseignements fondamentaux des pensées écologiques et des sciences du vivant contemporaines. Perspective à partir de laquelle une notion critique et politique du vivant, défendue dans le cadre d'un matérialisme enrichi, devient intelligible, et qui permet de répondre aux objections de dépolitisation qui s'ensuivrait nécessairement de l'adoption d'une position non anthropocentrique. L'un des enjeux de cette seconde partie sera donc de montrer la possibilité d'une écologie

---

[544] Frédéric Neyrat, « La matière sombre. Courte étude sur les nouveaux matérialismes et leur sombre revers », *art. cit.*

[545] Je reprends l'expression utilisée par Emmanuel Renault, dans « Vers un naturalisme processuel », *Critique, Marx vert*, 2025, n° 939-940, n° 8-9.

politique de l'agentivité autre qu'humaine, contextuellement recentrée sur la spécificité écologique du vivant.

Cette partie est plus hétéroclite dans son contenu, mais ses différentes sections convergent vers la mise en place de notre position sur la question de l'agentivité à l'heure de la crise écologique systémique : l'enjeu principal sera d'opérer une bascule d'une perspective critique à une perspective plus constructive et propositionnelle, qui s'affirmera pleinement dans la partie suivante. Dans un premier temps (A), on essaiera de comprendre en quoi le TNH, en dépit des critiques radicales d'un Andreas Malm ou d'un John Bellamy Foster, contient une véritable position politique digne d'intérêt pour l'écologie, que l'on peut rassembler dans l'idée d'une libération politique des non-humains. Dans un second temps (B), on se proposera de synthétiser quelques angles morts importants de la branche de l'écologie marxiste qui s'oppose frontalement au TNH, en identifiant quatre grands problèmes qui fragilisent la pertinence de sa position : son monoréalisme, son capitalocentrisme, son dogmatisme critique, son écoléninisme. Dans un troisième temps (C), on exposera ce que l'on a identifié comme une brèche menant vers le tourant non-humain dans la position de Malm, soit sa mobilisation du réensauvagement dans le cadre de sa politique écoléniniste, qui implique selon nous la nécessaire reconnaissance de l'existence de l'agentivité autre qu'humaine.

Enfin, les deux dernières sections, se concentreront pleinement sur la question de l'agentivité. On présentera pour ce faire les trois grands modèles de l'agentivité qui, selon nous, structurent le débat qui oppose TNH et écomarxisme : ce que nous appelons la cosmoagentivité, la bioagentivité et l'anthropoagentivité. Ce sera notamment l'occasion de montrer les limites de la cosmoagentivité — soit la position néomatérialiste qui consiste à mettre à plat les distinctions ontologiques entre vivant et non-vivant — et de rappeler en quoi le vivant et sa condition spécifique doivent occuper une place singulière dans la pensée écologique (D). Mais, plutôt que d'opposer ces grands modèles comme autant de positions incompatibles, entre lesquelles nous aurions à faire un choix définitif en nous rangeant dans un camp à l'exclusion des autres, on essaiera de proposer une perspective originale, celle des *régimes d'agentivité*, rendue possible par l'adoption d'un naturalisme processuel (E). La perspective du naturalisme processuel — reconnaissant la nature fondamentalement enchevêtrée des différents processus de l'univers : processus cosmiques, géologiques, écologiques, évolutifs, biologiques, psychiques, sociaux… — m'est apparue comme nécessaire pour faire avancer le débat sur le problème de l'agentivité à l'Anthropocène ; elle est particulièrement intéressante en ce qu'elle propose de faire la genèse de l'agentivité humaine à partir de formes d'agentivités antéhumaines d'une part (qui restent au présent des conditions de possibilité ou de limitation de l'agentivité humaine), tout en sachant garder des spécificités humaines d'autre part (qui ne sont jamais coupées de ce dont elles émergent). Cette perspective processuelle

permet de mettre en évidence que la position de Malm sur l'agentivité demeure incomplète, tronquée, dans la mesure où elle affirme l'exceptionnalité de l'agentivité humaine sans toutefois expliciter ses conditions de possibilité et d'émergence processuelles[546].

[546] On peut reprendre à Nicholas Rescher sa définition d'un processus : « Un processus est un ensemble coordonné de changements dans la réalité, une famille organisée d'événements qui sont systématiquement liés les uns aux autres, soit de manière causale, soit de manière fonctionnelle. [...] Un processus consiste en une série intégrée de développements connectés qui se déploient en coordination conjointe, conformément à un programme défini. Les processus sont corrélés à des occurrences ou à des événements : les processus impliquent toujours divers événements, et les événements n'existent que dans et à travers les processus. [...] Un processus naturel n'est pas une simple collection de présents séquentiels, mais présente intrinsèquement une structure de continuité spatio-temporelle. De par sa nature même, un processus naturel transmet au futur une construction faite à partir des matériaux du passé. », dans *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1996, p. 38-39.

A. Le tournant non-humain comme projet de libération politique des non-humains

À rebours de l'univocité des attaques écomarxistes, il est tout à fait possible de mettre en avant un certain nombre de nuances et de déclarations sans équivoques au sein du champ de pensées du tournant non-humain, attestant d'un point de vue politique ferme et explicite sur les causes de la crise écologique contemporaine. Les positionnements politiques y sont bien entendu divers, mais je pense qu'il est injuste d'en faire une perspective en soi apolitique ou dépolitisante. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui motivent l'écriture de ce travail : montrer que le TNH constitue aujourd'hui l'une des ressources incontournables pour penser autrement et mieux la politique, ses sujets, ses communautés et ses répertoires d'action à l'heure de la catastrophe écologique. Il s'agit donc moins de se débarrasser de ces outils, de ces concepts et de ces visées « posthumaines » que de clarifier les positions pour ouvrir a minima les conditions d'un dialogue fécond avec les écomarxistes. Voici donc quelques interventions démontrant ce point.

Il faut tout d'abord reconnaître que Diana Coole et Samantha Frost, éditrices du livre collectif *New Materialisms*, ont en quelque sorte devancé les écomarxistes en anticipant l'une des critiques récurrentes faites à l'encontre du TNH. Elles ont en effet répondu par avance à l'accusation de défendre une position morale naïve sur les conditions de la transformation sociale et politique :

> c'est faire preuve de naïveté idéologique que de croire qu'un changement social significatif peut être engendré uniquement par la reconstruction des subjectivités, des discours, de l'éthique et des identités, c'est-à-dire sans modifier également leurs conditions socio-économiques ou sans relier des aspects cruciaux de leur reproduction aux intérêts économiques qu'ils servent involontairement[547].

Il n'est ici nullement question d'autonomiser la question de la transformation des représentations collectives par rapport aux questions socio-économiques : car il s'agit non pas de remettre au centre un sujet intrinsèquement capable de transformations éthiques, mais de remettre en avant les matérialités qui à la fois conditionnent et rendent possible toute transformation sociale et intersubjective.

Pour le « philosophe de terrain » Thom Van Dooren et ses collègues des études multiespèces qui défendent l'idée d'explorer les « arts de l'attention » envers le monde non-humain, le TNH est synonyme d'une obligation de reformuler radicalement un grand

[547] D.H. Coole et S. Frost (eds.), *New Materialisms*, *op. cit.*, p. 25.

nombre de questions politiques fondamentales, au plus loin d'un pur souci individuel et esthétique :

> Comment le colonialisme, le capitalisme et les relations de pouvoir inégales qui leur sont associées s'inscrivent-ils dans un réseau de vie plus large ? Qu'est-ce qui peut être considéré comme de la conservation dans notre monde postnaturel ? Comment devons-nous repenser « l'humain » après l'éclatement de la bulle anthropocentrique ? Quelles sont les formes de responsabilité requises et comment pourrions-nous apprendre à répondre d'une autre manière, peut-être meilleure, aux communautés qui prennent forme dans les « paysages détruits » ?[548]

On voit ici qu'il ne s'agit pas d'abandonner des responsabilités spécifiquement humaines ni de rejeter toutes les catégories des sciences sociales critiques, mais plutôt de les réinscrire dans un tissu de vie et de relations qui les dépassent. C'est une situation d'enchevêtrement irréductible qui oblige à réencastrer dans des milieux de vie chacune de nos activités, de nos questions, qu'elles soient théoriques, pratiques ou existentielles.

Contre le préjugé selon lequel l'appel à reconnaître des agentivités extrahumaines ou extrasociales ne peut que conduire à une défense d'un ordre donné comme naturel et donc de l'ordre établi — préjugé partagé par les constructivistes et les théoricien·nes humanistes de la libération politique —, Richard Grusin interprète pour sa part le TNH comme un véritable projet de libération politique des non-humains, qu'il faut penser sur le mode d'un prolongement des autres projets de libération plus centrés sur les humains :

> Le souci des non-humains peut et doit être pris en compte dans tous les projets visant à créer une société plus juste. Si, à la suite de Latour et d'autres, nous considérons la société comme un agencement complexe d'acteurs humains et non-humains — et non comme une entité ou un domaine autonome auquel on peut faire appel pour expliquer pourquoi les choses sont telles qu'elles sont, ou qui peut être changé d'une manière ou d'une autre sans changer la façon dont les choses sont —, alors *la question du changement politique ou social devient une question de changement de nos relations non seulement avec les autres humains, mais aussi avec les non-humains*. L'extension de nos préoccupations académiques et critiques aux animaux non-humains et à l'environnement non-humain, qui étaient auparavant exclus ou ignorés des préoccupations humanistes critiques ou savantes, devrait être un projet politiquement libérateur, de la même manière que des tournants antérieurs similaires envers une préoccupation pour le genre, la race, l'ethnicité ou la classe ont été politiquement libérateurs pour des groupes d'êtres humains.

[548] T. Van Dooren, E. Kirksey et U. Münster, « Multispecies Studies », art cit, p. 3.

Il ne s'agirait donc pas seulement de changer des représentations, des idéologies, des valeurs, mais des relations, de sortir de régimes relationnels naturalisés, desquels il nous est impossible de nous extraire sur commande, mais qui sont néanmoins critiquables, négociables et transformables à partir du moment où ils ne sont plus laissés dans l'ombre de la fabrique du social. L'intention est donc clairement d'aller *plus loin* dans la politisation, en la faisant porter sur des relations jusque-là exclues du politique, et non d'abandonner la politique.

Le TNH se veut en ce sens détenteur d'une charge critique et émancipatrice, à portée normative, dans la mesure où le fait d'avoir été confiné dans la catégorie de « Nature », notamment dans l'histoire moderne, implique d'avoir été invisibilisé et privé de la reconnaissance d'être un *agent* à part entière (avec un point de vue, une capacité d'agir, de participer, etc.). L'ontologie dualiste est ainsi clairement accusée d'avoir rendu pensable et acceptable une forme violente d'appropriation du monde non-humain — par sa chosification — au service d'un projet dominateur, transformant la nature en simple matière morte, et jugée en grande partie responsable du ravage écologique[549]. On trouve en fait déjà dans l'écoféminisme d'une Val Plumwood l'idée que l'écologie est un projet politique de libération des autres terrestres (*earth-others*), structurellement lié à la lutte contre ce qu'elle appelle les « centrismes » : anthropocentrisme, androcentrisme, ethnocentrisme, eurocentrisme[550]. L'analyse philosophique du dualisme menée par Plumwood dans *Le féminisme et la maîtrise de la nature* — comme « résultant d'un certain type de dépendance niée à l'égard d'un autre subordonné[551] » — a en cela permis d'identifier une « structure logique » commune et transversale à un « ensemble de dualismes interdépendants et se renforçant mutuellement qui imprègnent la culture occidentale[552] ». Si le dualisme humain/nature, selon elle, est un des dualismes les plus récents dans l'histoire humaine, il ne peut être compris qu'en étant réinscrit dans cet ensemble plus vaste de dualismes de paires interdépendantes (opposant raison et nature, homme et femme, esprit et corps, maître et esclave, rationalité et animalité, universel et particulier, etc.). Le second n'est alors pas défini de manière positive, mais par différence et par la négative : par exemple, l'animal (au singulier) se définit par son absence de rationalité. Une dévalorisation systématique du second pôle est ainsi à l'œuvre, jugé inférieur par un centre dominant (masculin) qui se positionne comme neutre, et se conçoit lui-même depuis ce que Plumwood

---

[549] Le passage d'une cosmologie fondée sur une nature organique à une autre cosmologie fondée sur une nature morte, comme conséquence de la révolution scientifique moderne (et de sa vision mécaniste) est analysé par Carolyn Merchant, *La mort de la nature : les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, Marseille, France, Editions Wildproject, 2021.

[550] V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*

[551] Val Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, London, Routledge, 2003, p. 41. Voir notamment le chapitre 2 « Dualism and the logic of colonization ». Pour une anthologie des textes fondateurs des mouvements et des théories écoféministes, voir Émilie Hache, *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, 2016.

[552] V. Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, *op. cit.*, p. 42.

a appelé « l'identité du maître ». Sans cette compréhension du fonctionnement systémique et cumulatif des dualismes, il deviendrait selon Plumwood impossible de comprendre les formes d'oppression propres à la culture occidentale et de s'en libérer. Dans la mesure où on trouve ici une compréhension du dualisme non plus comme une métaphysique (cartésienne), mais comme une *logique de pouvoir*, associée à des pratiques de domination, il n'est plus possible de critiquer la critique du dualisme comme une forme de dépolitisation idéaliste. Elle précise d'ailleurs que, dans un cadre relationnel, ce ne sont pas les différences et les dichotomies qui posent en soi problème, mais bien le dualisme :

> Ce n'est pas seulement le fait qu'il y ait une dichotomie, que des distinctions soient faites entre deux sortes de choses, qui est l'élément clé dans l'établissement d'une relation dualiste — il est en effet difficile d'imaginer comment quelqu'un pourrait se débrouiller sans faire au moins certaines des distinctions de la liste des dualismes ; c'est plutôt la façon dont les distinctions ont été traitées, les hypothèses supplémentaires faites à leur sujet et la relation imposée aux relata qui font des relations en question des relations dualistes. Ainsi, toutes les dichotomies n'aboutissent pas à un dualisme[553].

La critique philosophique des dualismes par Plumwood montre qu'il est alors tout à fait possible, contre les critiques écomarxistes, de vouloir en finir avec les dualismes et les systèmes oppressifs qui y sont attachés sans pour autant tomber dans des formes dommageables d'indistinctions ontologiques[554]. Il est d'ailleurs ironique que la polémique écomarxiste contre l'hybridisme et la fusion nature-culture, majoritairement portée par des hommes, soit en réalité une polémique portée initialement par l'écoféminisme, à l'intérieur même du camp écologiste – la pensée écologiste n'ayant pas attendu les écomarxistes pour être réflexive sur les différences théoriques et politiques qui la traverse. Val Plumwood attaquera par exemple en différents endroits de son œuvre l'ontologie moniste de l'écologie profonde — notamment celle de Arne Næss et sa théorie de la « réalisation de soi »[555], fondée sur une logique de l'extension et de l'identification du soi au Soi plus grand de l'écosphère — pour son manque d'attention envers la différence et l'altérité. Car la logique unitaire, voire unifiante, de l'identification à la nature entraîne l'absorption de l'autre dans le soi, et la confusion des intérêts au détriment de l'autre (humain comme non-humain)[556]. Une ontologie relationnelle doit au contraire, selon Plumwood, partir de l'autre, et non de soi, en faisant place à la discontinuité, à l'altérité et aux besoins de l'autre, sans qu'il soit nécessaire de recourir à une hiérarchie ; l'éthique et la politique

---

[553] *Ibid.*, p. 47.
[554] Voir par exemple le chapitre 9 « Unité, solidarité et écologie profonde », dans *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*
[555] Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, France, Éd. MF, 2008.
[556] Christian Diehm, « Identification with Nature : What It Is and Why It Matters », *Ethics and the Environment*, 2007, vol. 12, nº 2.

écologique peuvent ainsi se fonder non pas sur un principe d'identification à la nature, mais sur un principe de solidarité avec la nature – solidarité qui, par définition, ne fusionne pas les entités en présence, tout en permettant de penser la communauté qui les relie.

Enfin, là où les grandes figures du TNH se rendraient coupables d'ensevelir les causes sociales de la catastrophe écologique sous le discours vague et lénifiant du « désenchantement » du monde par la modernité, Philippe Descola énonce on ne peut plus clairement — et au plus près d'un Alf Hornborg ou d'un Andres Malm — que

> Ce n'est pas l'humanité tout entière qui est à l'origine du réchauffement global ou de la sixième extinction des espèces. Quelle que soit l'incidence des actions des Indiens d'Amazonie, des Aborigènes australiens ou des peuples autochtones de l'aire circumboréale sur les écosystèmes qu'ils ont contribué à façonner, ce ne sont pas eux qui sont la cause de l'augmentation d'un tiers de la concentration atmosphérique en CO2, de l'acidification des océans ou de la fonte des glaciers. La cause principale de l'entrée dans l'anthropocène [...] c'est le développement depuis quelques siècles, d'abord en Europe occidentale, puis dans d'autres régions de la planète, d'un mode de composition du monde que l'on a diversement appelé, selon les aspects du système que l'on souhaitait mettre en évidence : capitalisme industriel, révolution thermodynamique, technocène, modernité ou naturalisme[557].

Si, pour Descola, le « capitalisme » ne s'impose pas ici comme l'unique nom du système responsable, à la différence d'une analyse marxiste orthodoxe, c'est parce qu'il entend aussi laisser place — dans le camp de ceux et celles pour qui l'humanité n'est pas responsable de manière universelle — à une pluralité de manières de nommer et d'analyser la situation et ses origines, dans une attitude tout à fait estimable de composition pluraliste au sein d'un même camp politique[558].

D'autre part, Descola ajoute que le mode de production capitaliste n'est pas compréhensible seulement comme un système purement économique, mais comme un système indissociable de l'ontologie naturaliste, « fondé[e] pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, sur l'affirmation d'une différence de nature, et non plus de degré, entre les humains et les non-humains[559] », sur lequel le capitalisme serait venu se greffer par la suite, en recrutant sa vision surplombante, mécaniste, désanimée et hypostasiée

---

[557] P. Descola, « Humain, trop humain », art cit.
[558] Baptiste Morizot invite souvent dans ses écrits à ne pas faire du capitalisme l'unique cadre de discussion et la condition *sine qua non* d'une alliance politique, l'urgence de la situation obligeant à laisser de côté les attitudes excluantes, puristes et dogmatiques. Voir par exemple sa préface à *La crise écologique de la raison* de Val Plumwood, *op. cit*.
[559] *Ibid*.

de la nature. Ceci à des fins d'exploitation et de marchandisation d'un monde naturel dès lors constitué en pures ressources et à des fins d'appropriation des communs et d'accumulation de richesses initiée par le mouvement des enclosures à partir de la fin du Moyen-Âge en Europe. Grâce à un basculement dans la nature et l'usage de l'énergie par les humains (passant de la photosynthèse millénaire à une multiplicité d'énergies, dont les fossiles), couplé à la naissance du monde de la marchandise (analysée par Marx comme dérivant de la transformation de l'argent comme simple moyen en une pure fin, par l'échange de marchandises), « on entrait ainsi de plain-pied dans l'illusion majeure de ces deux derniers siècles : la nature comme ressource infinie permettant une croissance infinie grâce au perfectionnement infini des techniques[560]. » On comprend ici qu'il ne s'agit par, pour Descola et pour tout un ensemble de chercheur·euses appartenant au TNH, de s'en prendre seulement à un mode de production, mais également, de manière plus profonde, à une cosmologie dualiste qui en constituerait le contexte de naissance. Descola conclut ainsi que : « S'il n'est pas suffisant de sortir du naturalisme pour sortir du capitalisme, il est nécessaire que le naturalisme s'étiole pour que cette bizarrerie destructrice qui est le capitalisme s'éteigne avant qu'elle n'ait rendu notre planète tout à fait inhabitable[561]. »

Nous l'avons vu, ce qui cristallise une grande partie des désaccords avec les écomarxistes dualistes c'est à la fois la possibilité d'opérer (suffisamment rapidement) un basculement cosmologique ainsi que l'identification du dualisme comme cause plus profonde et sous-jacente au capitalisme. Mais, dès lors que le TNH se veut un projet de libération politique des autres qu'humains, qui prolonge d'autres tournants émancipateurs antérieurs ou toujours en cours, tout en étant lui aussi capable d'identifier des causes profondes et politiques à la catastrophe écologique, pourquoi l'écomarxisme refuse-t-il de reconnaître le caractère fondamentalement politique de ce tournant ? Il y a en somme, pour reprendre le terme de Rancière, une situation de « mésentente[562] », au sens où les un·es et les autres ne s'accordent pas sur ce qu'est ou doit être la politique, et sur le type d'agentivité qui peut ou doit caractériser l'action proprement politique. L'un des enjeux du tournant non-humain n'est-il pas, dans sa volonté d'intégrer des agentivités autres qu'humaines au processus de fabrication du monde commun, de subvertir la notion même de politique ? Comme nous l'avancions avec Léna Balaud,

> Le chantier conceptuel du tournant non-humain cherche, au fond, à désavouer le déterminisme ou le fatalisme associés à des formes d'écologies traitant l'Anthropocène comme une revanche de la Nature extérieure ou comme un triomphe technologique de l'humanité, prise en général : si nous ne sommes pas les seuls

[560] *Ibid.*
[561] Descola, Philippe, « Bruno Latour ou l'art d'assembler », *Sciences Po*, 5 décembre 2024. [en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=9I3vHM7NQmw]
[562] Voir *La mésentente*, *op. cit.*

> acteurs alors cela nous oblige à repolitiser chacune de nos relations à des puissances extrêmement variées, actives et réactives, et pas nécessairement prêtes à se plier tranquillement à nos décisions et à nos infrastructures[563].

L'extension de l'agentivité, loin de dépolitiser, peut alors apparaître (1) comme une *obligation de repolitiser*, c'est-à-dire une nécessité de (mieux) politiser ce qui autrement serait dépolitisé – c'est-à-dire naturalisé, pris pour un acquis, une chose appropriable, un décor indifférent, un fait purement économique, au-delà du politique, dont les réactions, comportements ou intérêts n'ont pas besoin d'être pris en compte, car foncièrement étrangers ou indifférents ; (2) comme *un changement de la matière même du politique*, qui désormais doit se centrer sur les milieux de vie et le changement de nos relations au-delà de l'humain, s'ouvrir à un cosmos grouillant d'agentivités et de communautés plus qu'humaines, qui communiquent avec nous, mais aussi sans nous. Contre la thèse de Jodi Dean, qui présente le rapport entre agentivité politique humaine et agentivité non-humaine sur le mode des vases communicants — l'intérêt pour l'une entraînant le désintérêt pour l'autre —, l'intention est ici de montrer qu'une forme d'attention renouvelée envers l'agentivité extrahumaine permet de retrouver des puissances d'agir politiques. Cette attention faisant surgir des forces, des êtres et des lieux qui resteraient autrement hors du « partage du sensible », selon l'expression de Rancière[564], alors même qu'ils pourraient être des contributeurs, coacteurs ou coparticipants cruciaux des combats pour l'émancipation des humains eux-mêmes.

---

[563] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 38.

[564] Jacques Rancière, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000. Rancière en donne cette définition, qui, tout en étant on ne peut plus éloignée d'une inspiration écologiste, peut être étendue à la problématique du non-humain (je reviendrai sur les conditions de cette extension, à la fin de la quatrième partie) : « J'appelle partage du sensible ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives. Cette répartition des parts et des places se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et les autres ont part à ce partage. (…) Si l'on tient à l'analogie, on peut l'entendre en un sens kantien — éventuellement revisité par Foucault -, comme le système des formes *a priori* déterminant ce qui se donne à ressentir. C'est un découpage des temps et des espaces, du visible et de l'in visible, de la parole et du bruit qui définit à la fois le lieu et l'enjeu de la politique comme forme d'expérience. La politique porte sur ce qu'on voit et ce qu'on peut en dire, sur qui a la compétence pour voir et la qualité pour dire, sur les propriétés des espaces et les possibles du temps. » (p. 11-13)

B. Quelques angles morts de l'exceptionnalisme marxiste

Si le tournant non-humain peut légitimement prétendre offrir un regard politique, et non seulement cosmologique, sur le devenir catastrophique de notre monde, il devient en retour nécessaire de s'interroger sur les limites politiques constitutives de l'exceptionnalisme humain, tel qu'il est remis au goût du jour par les écomarxistes. Quel sens cela a-t-il aujourd'hui de défendre cet exceptionnalisme intransigeant envers toute volonté de redistribuer l'agentivité hors du dualisme humain/non-humain ? Ne finit-il pas lui-même par limiter ce que la politique peut devenir dans notre situation de crise écologique systémique ?

Plusieurs angles morts de la critique écomarxiste semblent en effet affaiblir sa proposition politique à l'heure de l'Anthropocène : son monoréalisme, son capitalocentrisme, son attitude dogmatique et enfin son écoléninisme. Comme la deuxième partie de cette thèse le montrera, le problème n'est pas celui d'avoir à en finir avec Marx pour accéder enfin à une véritable compréhension écologique de la politique au temps des catastrophes. Il est celui de parvenir à enrichir la théorie marxiste par certains apports décisifs du TNH. Pour cela, il faut questionner un certain nombre de positionnements fondamentaux auxquels l'écomarxisme est attaché, alors que ceux-ci sont soit dépassés, soit limités, soit faux.

B.1. Le problème du monoréalisme

L'idée d'un monde unique est-elle encore pertinente après les apports de l'anthropologie ontologique et les critiques de l'eurocentrisme[565] ? Si l'Anthropocène oblige à penser en globalité la question écologique et la transformation de nos modes d'organisation, il n'est pas possible de le faire en réduisant la diversité des mondes, sous peine de reconduire une perspective ethnocentrique et potentiellement colonisatrice. Un cadrage ontologique prônant une validité universelle de la dichotomie nature/société laisse dans l'ombre une contribution majeure du tournant non-humain : la dimension ontologique, cosmopolitique et anticoloniale de toute conflictualité avec l'ordre capitaliste. L'anthropologie ontologique critique, développée sous la plume d'Eduardo Viveiros de Castro, de Ghassan Hage, de Marisol de La Cadena ou de Mario Blaser (évoquée dans la section 1.1.A), permet de comprendre que la modernité occidentale et coloniale a fait des sociétés modernes des « monoréalistes », occultant et écrasant la multiplicité des mondes existants, et les différentes manières de se relier à la vie des autres. Ce sont les pensées et les luttes des peuples autochtones, et la manière dont elles ne se mènent pas d'abord

[565] Les deux paragraphes de cette section sont une reprise modifiée de L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 50-51.

dans un cadre moderne et européen qui sont effacées dans leur singularité et leur histoire si l'on s'en tient à une perspective critique étroitement ethnocentrée et (faussement) universaliste. Or, ce monoréalisme semble être un obstacle à une perspective internationaliste renouvelée par la question écoclimatique. L'hégémonie des modernes dans la définition du monde est en crise. Les conflits politiques indigènes contestant la domination coloniale de l'Europe et de l'Occident (dans les luttes antiextractivistes notamment) ne sont pas simplement des conflits opposant différentes « représentations culturelles » ou « représentations ethniques » de la Nature : ils nous montrent des incompatibilités entre des manières divergentes de faire exister des mondes, ils contestent le monopole occidental à définir ce qu'est « le Monde »[566]. Un « monde », de ce point de vue, ce n'est pas d'abord un ensemble de représentations (intégrable à un État comme une particularité culturelle parmi d'autres), mais un univers de relations, entre des collectifs d'humains, des collectifs de non-humains, et des milieux de vie. C'est pourquoi la politique, à l'ère de l'Anthropocène et des luttes décoloniales, doit devenir pluriverselle. Lorsque Malm défend l'universelle nécessité d'une distinction de la nature et de la société, ou lorsque Hornborg juge comme « fétichiste » l'attribution d'agentivité à des entités (réputées) inanimées, ils occultent le fait qu'un nombre considérable de collectifs en lutte dans les temps modernes (contre l'extractivisme, l'impérialisme, l'esclavagisme et le capitalisme) n'ont pas composé et ne composent pas leur monde de cette manière, et qu'ils n'ont pas à le faire aujourd'hui pour être légitimes et entendus. Descola rappelle en ce sens que nombre de luttes antiextractivistes en Amérique du Sud se mènent « contre la mise en péril d'un élément non-humain conçu comme membre du collectif : un lac, une montagne, une rivière, une grotte, un versant[567]. » Le travail ethnographique de Marisol de la Cadena montre que dans ces luttes indigènes, par exemple contre l'exploitation minière dans la région d'Ausangate dans les Andes, il y a plus que la défense de la nature au sens du mouvement environnementaliste occidental. Ces luttes enclenchent un devenir public des êtres-terre (*earth-beings*), dont l'existence est niée par le partage du sensible propre aux États modernes et néolibéraux : « L'incursion des entreprises minières capitalistes dans des zones géographiques que les sociétés ou l'État considéraient comme éloignées, improductives, voire vides, a rendu les êtres-terre plus publics que jamais au cours du dernier demi-siècle, une conséquence que le néolibéralisme n'avait pas prévue[568]. » Dans cette perspective,

> Creuser une montagne pour ouvrir une mine, forer le sous-sol pour trouver du pétrole et raser des arbres pour le bois d'œuvre peut produire plus que de simples dommages environnementaux ou de la croissance économique. Ces activités

[566] Marisol de la Cadena, *Earth beings : Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham, Duke university press, 2015.
[567] P. Descola, *La composition des mondes*, *op. cit.*, p. 324.
[568] Marisol De La Cadena, « Indigenous cosmopolitics in the Andes : Conceptual Reflections beyond "Politics" », *Cultural Anthropology*, mai 2010, vol. 25, nº 2. [en ligne : https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x]

> peuvent se traduire par la violation des réseaux de lieux (*emplacement*) qui rendent la vie possible localement, voire par la destruction du lieu. Dans de tels cas, elles se sont heurtées à une opposition importante et parfois étonnamment efficace qui a ouvert un débat (encore impensable pour les esprits modernes) entre les êtres-terre locaux et la « Nature » universelle, et a parfois amené les écologistes à participer aux négociations[569].

Comme l'affirme Ghosh, « force est d'admettre que certains des mouvements politiques les plus efficaces des temps modernes tirèrent leur énergie de sources vitalistes », c'est-à-dire de perspectives antimécanistes : dans la lutte anticoloniale menée par Gandhi, dans les nombreux soulèvements contre la conquête européenne en Amérique du Sud, centrale et du Nord, avec des chamans à leur tête, dans les résistances noires à l'esclavage, jusque dans la modernité européenne avec les luttes paysannes et les jacqueries contre les enclosures (les *Diggers*, les *Levelers*, etc.) au XVIIe siècle, « ces révoltes s'opposaient au projet de réduire la terre à un mécanisme d'horlogerie et toutes sortes d'êtres à des brutes muettes, à l'exception des élites européennes et des colons descendants d'Européens[570]. » Ghosh y voit une résistance non seulement politique, mais métaphysique, c'est-à-dire des formes de luttes orientées par des conceptions du monde alternatives, menées dans une « grammaire de la résistance » qui a décontenancé nombre de penseurs radicaux, dont les marxistes, centrés sur la conscience prolétarienne. Le monoréalisme défendu férocement par les écomarxistes aurait ainsi lui-même un effet contre-productif, voire dépolitisant, car il couperait les luttes écologistes de ces histoires et de la puissance d'une « politique vitaliste », comme le montre Ghosh en insistant sur les nombreuses victoires politiques associées à une telle perspective :

> Par sa simplicité et sa puissance, l'idée de protéger « tous nos proches » pourrait bien constituer le sésame qui permettrait de créer des ponts entre les personnes du monde entier. Les nombreuses victoires juridiques remportées ces dernières années par les peuples autochtones en sont une preuve éclatante, car c'est précisément avec des arguments vitalistes qu'elles furent gagnées, réaffirmant le caractère sacré des montagnes des rivières et des forêts et mettant en évidence les parentèles que celles-ci formaient avec les humains[571].

---

[569] *Ibid.* De la Cadena cite Justo Oxa, « enseignant dans une école primaire dont la langue maternelle est le *quechua* et qui s'identifie comme autochtone [...] : « La communauté, l'*ayllu*, n'est pas seulement un territoire où vit un groupe de personnes ; c'est bien plus que cela. C'est un espace dynamique où vit toute la communauté des êtres qui existent dans le monde, y compris les humains, les plantes, les animaux, les montagnes, les rivières, la pluie, etc. Tous sont liés comme une famille. Il est important de se rappeler que cet endroit [la communauté] n'est pas d'où nous venons, *c'est ce que nous sommes*. Par exemple, je ne viens pas *de* Huantura, je *suis* Huantura. » (*ibid.*)

[570] Amitav Ghosh, *La malédiction de la muscade : une contre-histoire de la modernité*, Marseille, Wildproject, 2024, p. 267.

[571] *Ibid.*, p. 269.

Dans la perspective des mouvements d'émancipation, la reconnaissance, voire la célébration de la multiplicité des formes d'attribution de l'agentivité et d'interdépendance avec la Terre semble donc devenir un prérequis, la condition de toute écologie politique internationaliste non eurocentrée et victorieuse. C'est une manière de relire, dans le cadre de la problématique de l'agentivité terrestre, le travail de Jérôme Baschet sur l'articulation de la multiplicité des manières de s'émanciper dans un monde globalisé, mais néanmoins pluriel (par ses situations, ses histoires, ses luttes, etc.)[572]. Le *fait* du plurivers ne peut ainsi être aboli par un travail théorique qui prétendrait à l'hégémonie dans le champ de l'écologie politique. Si la recherche d'une unité à travers les différences — ce qui caractérise tout travail d'alliance — n'est pas en soi problématique, et si elle constitue même un prérequis pour ne pas enfermer l'écologie politique dans des cadres locaux et nationaux ethnocentrés, voire identitaires, elle ne doit pas non plus être confondue avec la volonté de forcer les luttes et leurs diverses ontologies à entrer dans un cadre posé *a priori* comme valide et universel, au risque de s'aliéner et d'aliéner les groupes qu'elle veut fédérer.

Enfin, il ne semble pas y avoir de contradiction entre la défense d'une pluralité de mondes, sur fond de partage d'une même planète objective (qui est le tissu de leur coexistence et de leurs connexions partielles), et l'adoption d'une perspective sincèrement politique : le mouvement révolutionnaire et anticapitaliste des zapatistes au Mexique en est la preuve vivante, lui qui a enraciné son soulèvement dans la défense d'un monde fait d'une multitude de mondes[573]. Ainsi,

> L'enjeu est de superposer ensemble plusieurs trajectoires historiques, sans les subordonner l'une à l'autre, parce que c'est leur différence qui est riche en potentiels : les analyses et pratiques basées sur un héritage ouvert de la tradition anticapitaliste, enracinées dans le marxisme ; les savoirs et formes de vie des peuples qui ont une longue expérience historique de manières de vivre non surdéterminées par le capitalisme et la souveraineté étatique[574].

[572] Jérôme Baschet, *Adieux au capitalisme : autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*, Paris, La Découverte, 2014.
[573] Pour l'analyse du mouvement zapatiste et de ses enseignements pour la perspective révolutionnaire, voir Jérôme Baschet, *Adieux au capitalisme*, *op. cit.*
[574] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 53. Ce passage emprunte ces formulations à Geoff Mann et Joel Wainwright, *Climate Leviathan : A Political Theory of Our Planetary Future*, London, Verso, 2020, p. 189.

B.2. Le problème du capitalocentrisme

Un second problème, qui découle en partie du premier, est celui de la réduction de la catastrophe écologique au seul (monde du) capitalisme. Ce qui pose un problème pour une grande majorité des partisan·es du TNH, me semble-t-il, ce n'est pas de faire du capitalisme la cause de la catastrophe écologique, mais celui de ne vouloir comprendre le capitalisme qu'à partir de lui-même, de manière endogène, comme un système purement économique, et d'en avoir ainsi une compréhension étroitement économiciste. On passe alors à côté de la thèse défendue par Descola et de nombreux·ses autres avec lui de la nécessité de remonter à l'ontologie (naturaliste) qui sous-tend ou irrigue le capitalisme, sur laquelle celui-ci serait venu se greffer (cf. ci-dessus). Val Plumwood défend en ce sens l'idée qu'une perspective *culturelle* sur la crise écologique

> permet [...] de s'opposer au réductionnisme économique et aux approches déterministes des problèmes écologiques — qu'elles soient d'inspiration marxiste ou néolibérale —, dont les explications et les stratégies de changement se concentrent exclusivement ou excessivement sur le champ de l'économie. [...] J'utilise le terme de « culture » également pour attirer l'attention sur la profondeur et l'ampleur des défis que nous devrons relever pour transformer les systèmes à travers lesquels nous entrons en relation, matériellement et idéologiquement, avec le monde écologique que nous habitons sans même en avoir conscience. Pour que l'élaboration d'une culture environnementale prenne tout son sens, il faut absolument dépasser les dualismes nature/culture ou raison/ nature qui dissocient l'esprit du corps, la raison de l'émotion, et ce dans tous les domaines de la culture où ils exercent leur influence[575].

L'enjeu consiste notamment à éviter les pièges d'un matérialisme historique réducteur et caricatural (qui n'est pas celui du marxisme écologique), faisant de l'infrastructure économique le moteur déterministe de l'histoire, animé par une téléologie révolutionnaire, et de la sphère idéologique (et donc culturelle ou ontologique) un simple épiphénomène, une superstructure reflétant l'organisation et les rapports de force de l'infrastructure. On retrouve en un sens le refus du dualisme de l'objectivité (ici économique) et de la subjectivité (ici idéologique), par l'idée de leur interdépendance et de leur coévolution (telle qu'elle est défendue par le nouveau matérialisme)[576]. La philosophie de l'écologie apporte à la critique du capitalisme et à la lutte des classes la question de la transformation des

[575] V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, p. 33-34.
[576] Remarquons néanmoins que l'écomarxisme a précisément abandonner cette dichotomie infrastructure/superstructure au profit d'analyses plus relationnelles, comme la dialectique de la nature et de la société de Foster (cf. plus haut).

« systèmes à travers lesquels nous entrons en relation, matériellement et idéologiquement, avec le monde écologique que nous habitons[577] », comme le dit Plumwood, et la question du *dialogue* entre les formes de vie (humaines comme non-humaines), en tant qu'elles sont toujours associées à des milieux de vie multispécifiques. Baptiste Morizot fait également sienne cette idée d'une culture anthropocentrique plus fondamentale que le capitalisme lorsqu'il dit, dans sa préface à *La crise écologique de la raison* de Plumwood :

> Le capitalisme n'est ni la cause première ni la raison de la crise écologique systémique : dans son déploiement extractiviste ubiquiste, il est un effet d'une culture plus large, la culture centrique (anthropocentrique, androcentrique, eurocentrique), et s'il faut lutter contre lui pied à pied, ces luttes restent orphelines si ne change pas la culture qui le nourrit et lui donne son attitude sado-impassibles d'illimitation, envers les non humains comme envers le monde du travail[578].

Par « culture centrique » il faut entendre selon Plumwood une forme de relation à l'autre fondée sur le dualisme compris non seulement comme un dualisme des substances cartésien, mais comme une « séparation exacerbée (une hyperséparation ou une dissociation) qui crée une rupture ontologique tranchée ou une discontinuité radicale entre le groupe identifié au "centre" privilégié et les groupes subordonnés[579]. » La logique économique rationaliste du capitalisme pousse cette culture centrique à l'extrême et se fonde elle-même sur des dualismes centriques, comme le dualisme personne/propriété ou celui de l'usage et du respect, par exemple. Je reviendrai sur cette idée.

Cette approche culturelle et non seulement économique permet de prendre autrement en compte le passé du capitalisme, mais également de complexifier les conditions écologiques d'un avenir postcapitaliste. En effet, pour les posthumanistes, il ne suffira pas de sortir du mode de production capitaliste pour recréer des relations de non-domination envers le vivant et l'autre qu'humain fondées sur la réciprocité, la parentèle, le soin et la générosité. L'un n'implique pas l'autre (et vice-versa, ajouterons à raison les écomarxistes). Une société postcapitaliste, fondée intégralement sur les énergies renouvelables, l'égalité sociale, la libre association des producteurs·rices et la redistribution des richesses, n'est pas en soi un monde qui en a fini avec la possibilité de la destruction écologique et la domination envers ce qui n'est pas humain. Cette idée d'une connexion nécessaire, mais non-suffisante entre anticapitalisme et écologisme est bien explicitée par Tănăsescu :

---

[577] Baptiste Morizot, « Nouer écologie et luttes sociales » dans *La crise écologique de la raison*, Paris Marseille, PUF Éditions Wildproject, 2024, p. 21.
[578] *Ibid*.
[579] V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, p. 219.

> La critique du capitalisme [...] est une alliée extrêmement importante. Mais elle postule le plus souvent un ordre postcapitaliste dans lequel les relations destructrices entre les humains, ainsi qu'entre les humains et leur environnement seraient pacifiées par le simple dépassement du capitalisme[580].
>
> Je n'insinue pas que les problèmes strictement humains de domination et d'exploitation n'existent pas ! Mais je veux dire que ces problèmes doivent être abordés dans le cadre d'un redimensionnement général de l'être humain, et non l'inverse. Il n'est pas vrai, à mon avis, que la disparition de certains arrangements sociaux oppressifs conduirait nécessairement à des relations plus régénératrices avec le monde naturel. Un monde humain plus égalitaire n'implique pas un monde régénérateur[581].

Il n'y a de fait aucune connexion automatique entre une société égalitaire d'un point de vue social et une relation de respect et de régénération du monde non humain — dans un sens comme dans l'autre. On peut ajouter que la critique anticapitaliste et les formes de luttes qui l'accompagnent ne contiennent pas en elles-mêmes, dans leur héritage moderne anthropocentrique, de quoi rouvrir la gamme des relations possibles envers le non-humain, et notamment les êtres vivants[582]. C'est aussi l'une des raisons pour lesquelles la critique de Soper sur l'impensé anthropocentrique de l'écocentrisme ne me semble pas porter jusqu'au bout, car elle occulte le fait que l'on trouve peu de ressources éthiques et cosmologiques dans la tradition socialiste et communiste pour repenser des relations éthiques avec les autres terrestres dans un contexte de bouleversement planétaire inouï. Il ne suffit pas de remettre l'humain au centre, compris en des termes scientifiquement renouvelés et plus objectifs, pour restaurer des relations plus justes et saines envers les vivants et leurs milieux : d'autres traditions de pensées non modernes (qui ne sont pas monoréalistes), ainsi que des pratiques modernes, comme la conservation, la restauration écologique et le réensauvagement (comme le fait d'ailleurs Malm, mais il reste minoritaire sur ce point), peuvent être mobilisées pour nourrir les alternatives et les imaginaires postcapitalistes. Tănăsescu suggère pour sa part de s'inspirer de la tradition anarchiste, notamment de Kropotkine et de son hypothèse du « mutualisme » comme facteur clé de l'évolution du vivant (en plus de la compétition pour les ressources), pour repenser la coopération interspécifique[583].

En somme, le capitalocentrisme ne permet pas de comprendre que ce qu'il faut analyser et changer, ce sont des relations et le système des existants qui sous-tendent

---

[580] M. Tănăsescu, *Ecocene Politics*, *op. cit.*, p. 17.
[581] *Ibid.*, p. 10.
[582] Il faut néanmoins ne pas invisibiliser les positions (proto)écologistes, minoritaires mais bien réelles, dans la tradition socialiste dès le XIXème siècle (comme celle de Charles Fourier par exemple). À ce sujet, on peut lire Serge Audier, *La société écologique et ses ennemis : pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017.
[583] Mihnea Tănăsescu, *Ecocene politics*, *op. cit*.

tous nos modes de production modernes, et non seulement la manière dont on se représente intellectuellement la nature ou dont on organise la production et les rapports sociaux humains. Relations qui commandent un travail éthique nouveau par rapport à celui mobilisé traditionnellement dans les luttes et les éthos anticapitalistes. Cela ne veut pas dire qu'il faille relativiser l'urgence d'une sortie du capitalisme — ou qu'il vaille mieux ne pas parler du tout de « capitalisme » et s'éloigner ainsi de l' « anticapitalisme », comme l'a préconisé Latour (nous verrons ce point dans la section suivante) — mais que, paradoxalement, l'anticapitalisme n'est pas le point de départ le plus fécond pour s'attaquer au monde du capitalisme et à ses ravages écologiques. Le tournant non-humain propose un autre point de départ : c'est parce que les humains sont des vivants et des terrestres qu'ils doivent se battre contre le capitalisme et forger d'autres modes de vie que ceux qui leur sont imposés par la globalisation moderne. C'est le renversement de perspective que nous proposions avec Léna Balaud : « Essayons-nous à un changement de perspective : et si, au lieu de faire de la sortie du capitalisme "le prérequis dogmatique de toute mobilisation victorieuse", nous partions du fait que nous sommes des terrestres, et que nous ne pourrons pas continuer à l'être sans nous confronter aux militants du capitalisme ?[584] »

B.3. Le problème du dogmatisme critique

Dans la lignée de ce refus du capitalocentrisme, le néomatérialiste Tobias Skiveren propose selon moi une interprétation clé de l'opposition entre écomarxisme et nouveaux matérialismes[585] : la division entre écomarxisme et tournant non-humain ne résiderait pas tant comme on le dit souvent dans leurs différentes ontologies — relationnisme vs dialectique marxiste — que dans des attitudes différentes envers la « critique » comme méthodologie, perçue soit comme nécessaire et unique méthode légitime, soit comme méthode parmi d'autres, laissant plus de place à d'autres styles argumentatifs (notamment aux récits, aux affects et à la sensibilité).

Pour le TNH comme pour les écomarxistes, la matière et les discours sont entremêlés, mais le monde non-humain (la nature, le tissu de la vie, Gaïa, etc.) n'est pas le résultat d'une pure construction sociale. Pour les marxistes, dire que la nature n'existe pas ou plus c'est s'empêcher de voir le métabolisme universel dans lequel les sociétés évoluent, et les ruptures qu'y provoque le capitalisme ; pour le néomatérialisme, dire qu'il n'y a que

---

[584] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 51 ; la citation entre parenthèse est extraite de Chédin, Maxime, « La zad et le colibri », *Terrestres*, novembre 2018. [en ligne : https://www.terrestres.org/2018/11/15/la-zad-et-le-colibri-deux-ecologies-irreconciliables/]

[585] Tobias Skiveren, « New Materialism and the Eco-Marxist Challenge », *Environmental Humanities*, 1 juillet 2023, vol. 15, nº 2. En français : « Éco-marxisme contre nouveau matérialisme : l'art d'inventer un adversaire », *Terrestres*, février 2024. [en ligne : https://www.terrestres.org/2024/02/06/eco-marxisme-contre-nouveau-materialisme-lart-dinventer-un-adversaire/#identifier_4_21483]

des constructions sociales, c'est s'empêcher de comprendre que les non-humains non seulement participent au social, mais qu'ils cofabriquent littéralement les socio-écosystèmes que nous habitons et tenons pour acquis. Dans les deux cas, dit Skiveren, « nature et culture sont en relation sans être confondues. Elles s'influencent sans se déterminer réciproquement. En ce sens, bien que l'opposition théorique actuelle est souvent comprise comme un dilemme ontologique, nous n'avons en réalité pas affaire à de grandes divergences à ce niveau[586]. » Écomarxisme et néomatérialisme ont effectivement en partage un présupposé réaliste — un réalisme ontologique reconnaissant la réalité extérieure comme indépendante de notre esprit — qui empêche donc de résumer le problème à un désaccord ontologique, voire d'en faire de pures adversaires ontologiques (même s'il y a, comme nous venons de le voir, un monoréalisme universaliste, et un réalisme pluriversaliste, ce que semble ne pas remarquer Skiveren).

L'écomarxisme se doit d'admettre que la proposition de « l'agentivité autre qu'humaine » est un cadre clairement réaliste, l'agentivité par définition n'étant pas « corrélationniste[587] », au sens où elle ne dépend pas pour son existence de la représentation qu'en a un autre être : elle lui est extérieure et antérieure. Mais cette proposition désanthropocentrée est un cadre réaliste qui a intégré la question de la pluralité des mondes ; c'est donc ce qu'on peut appeler un matérialisme *enrichi*. Pourquoi les écomarxistes, s'ils sont des réalistes, refuseraient-ils l'idée d'un matérialisme enrichi par les agentivités ou les sémiotiques autres qu'humaines (hormis Hornborg) ? Dans la mesure où celles-ci sont scientifiquement documentées et étudiées, ils devraient l'accepter (d'autant que le marxisme a toujours su se tenir à l'écoute des sciences de son temps). Le marxisme peut-il enrichir son matérialisme pour accueillir dans son ontologie une foule d'autres êtres et concernements, qui ne menacent pas son projet, mais permettent au contraire de le rendre plus robuste et plus ajusté à la poursuite de la vie sur Terre[588] ?

« Au fond, dit Skiveren, [écomarxistes et néomatérialistes] insistent sur la capacité des forces non-humaines à faire des choses sans l'intervention de la culture, et sur le fait que tout humain est à la fois pétri de cette capacité et régulé par elle. » Malm — ainsi que Foster, Hornborg ou Saitō — n'adoptent-ils pas eux aussi une forme de monisme, lorsqu'ils reconnaissent l'imbrication du naturel et du social, sans lequel aucun réchauffement climatique ne serait possible et concevable ? Il est parfois difficile de situer la différence exacte entre les positions. Il semblerait en réalité y avoir une différence d'accent ou de projet et non une différence de nature entre écomarxisme et néomatérialisme : les premiers insistent sur les propriétés (sociales, intentionnelles) qui distinguent humains et

[586] Art cit. Toutes les autres citations de Skiveren proviennent du même article.
[587] Sur le problème du « corrélationnisme », qui soutient le caractère indépassable de la corrélation entre l'être et la pensée, et qui occupe les penseur·euses du réalisme spéculatif comme Quentin Meillassoux ou Graham Harman, voir Steven Shaviro, *The Universe of Things : on Speculative Realism*, Minneapolis, Etats-Unis d'Amérique, University of Minnesota Press, 2014.
[588] Nous développerons largement cette proposition dans notre troisième partie.

non-humains ; les seconds sur les propriétés qui les rassemblent (agentivité, vitalité, etc.). Mais, là encore, nous dit Skiveren, ce serait masquer le fait que de nombreux·ses néomatérialistes insistent pour qu'on ne confonde pas ontologie plate et refus des différences. Typiquement, Bennett est soucieuse de maintenir des différences et consciente des potentiels travers inhumains associés à une égalité apolitique de tous les actants : « L'objectif politique d'un matérialisme vital n'est pas l'égalité parfaite des actants, mais une politique avec plus de canaux de communication entre les membres[589]. » En outre, écomarxisme et néomatérialisme partagent globalement une même ontologie des propriétés émergentes pour rendre compte de l'existence de ces différences[590]. Mais encore une fois, cet émergentisme n'est pas mis au service des mêmes fins : d'un côté, la conscience et l'intentionnalité comme spécificités humaines sont conçues comme un produit de l'évolution (biologique et culturelle), là où, de l'autre, l'émergentisme sert à comprendre le fonctionnement des choses en couvrant l'ensemble du réel. Un même engagement envers une ontologie réaliste se trouve ainsi diffracté dans des projets, des nuances et des finalités divergentes, à partir d'une compréhension dissemblable du geste théorique et politique qu'il est nécessaire de produire face à la catastrophe écologique globale.

D'où le deuxième point de Skiveren : si les différences ontologiques sont mineures, quelle est la véritable raison d'une telle polémique ? Le désaccord porterait en réalité sur le rôle attribué aux méthodologies *critiques*. Skiveren s'intéresse ici particulièrement à la rhétorique de Malm dans sa charge portée contre le néomatérialisme dans Avis de tempête. Celle-ci, en effet, repose sur un procédé argumentatif de type reductio ad absurdum, où le but est de montrer la nullité du projet néomatérialiste de subversion des cadres dominants en montrant qu'il conduit à des conclusions absurdes.

> Le nouveau matérialisme pense que la matière est vivante ? « Demander aux molécules de CO^2 de décembre du ciel ou exiger des plateformes pétrolières qu'elles se démantèlent elles-mêmes et indemnisent leurs victimes ne viendrait à l'esprit de personne[591]. » Le nouveau matérialisme pense que l'agentivité est distribuée

[589] Voici la citation entière : « Puisque j'ai remis en question le caractère unique de l'humanité de plusieurs façons, pourquoi ne pas conclure que nous et eux sommes égaux en droit ? Parce que je n'ai pas éliminé toutes les différences entre nous, mais que j'ai plutôt examiné les affinités au-delà de ces différences, affinités qui permettent les agencements explorés dans le présent ouvrage. Pour dire les choses crûment, mon conatus ne me permet pas d'"horizontaliser" complètement le monde. Je m'identifie également aux membres de mon espèce, dans la mesure où il s'agit des corps les plus semblables au mien. Je m'identifie ainsi même si je cherche à étendre la conscience de nos interrelations et de nos interdépendances. L'objectif politique d'un matérialisme vital n'est pas l'égalité parfaite des actants, mais une politique avec plus de canaux de communication entre les membres. » J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 104.

[590] Mais nous verrons dans la troisième partie que cette ontologie émergentiste n'est pas la seule possible, et peut-être pas la plus philosophiquement satisfaisante.

[591] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 107.

> entre les actants humains et non-humains ? « On peut imaginer les effets qu'aurait ce type de raisonnement dans des négociations climatiques internationales. Ce n'est pas *nous* qui avons initié la combustion du charbon ou émis le CO2 ; c'est l'essaim d'actants qui nous a entraînés avec lui, c'est le charbon qui demanderait à être brûlé, ce sont les voitures qui se sont mises en branle…[592] ». « S'il faut chercher un sens à ces mots dans le cas qui nous occupe, poursuit Malm, le voici : on nous enjoint sérieusement de croire que les gisements ont une puissance d'agir, contrairement à ceux qui les sortent de sous la terre, que le charbon et les nuages ont agi comme des pouvoirs extérieurs, que les espèces non humaines ont toujours été aussi avides de combustibles fossiles que les humains[593]. »

Bref, partager l'agentivité à parts égales entre humains et non-humains revient à rendre le CO2 et le pétrole coresponsables de la fonte des pôles et de la montée des eaux au même titre que les humains ; cela dissout alors à peu près toute chance de pouvoir désigner les vraies coupables dans des procédures politiques et institutionnelles. Les dirigeants des multinationales du pétrole peuvent remercier les néomatérialistes plus qu'humains d'avoir ainsi créé le cadre ontologique qui permettra de les disculper lorsqu'ils seront jugés pour crime d'écocide ! – tel est en somme le fond de l'argument sarcastique de Malm. Or, dit-il, « Dans ce monde en réchauffement, cet honneur appartient *exclusivement* à ceux des humains qui extraient, achètent, vendent des brûlent des combustibles fossiles et à ceux qui maintiennent ces circuits comme à ceux qui ont fait de même au cours des deux derniers siècles : eux qui ont provoqué la sortie de route du système climatique sont seuls à l'origine du paradoxe de la nature historicisée[594]. »

Le problème avec cette rhétorique de l'absurde, efficace et drôle, nous dit Skiveren, c'est qu'elle met dans la bouche de son adversaire des conclusions absurdes que lui-même n'a pas prononcées (« les arbres et les taupes sont responsables du réchauffement climatique »). Cela révèle finalement que Malm donne à la théorie écologique une mission univoque : celle de la *critique* ; mission à partir de laquelle il assigne au néomatérialisme un objectif qui n'est pas directement le sien : celui de désigner des « responsables »[595]. Ceci découle directement du fait que, comme il l'énonce dès l'introduction d'*Avis de tempête*, il faut partir « de l'hypothèse que toute théorie adaptée à l'état de réchauffement doit avoir comme un point de repère pratique, même s'il ne s'agit que d'une aspiration, la lutte pour la stabilisation du climat – dont la première étape nécessaire est la destruction de l'économie fossile. Une telle théorie doit dégager des marges d'action et de résistance. » Elle doit aussi désigner clairement et sans crainte des responsables. Comme le rappelle Skiveren, Malm s'inscrit ici dans le sillage d'une théorie culturelle « concevant la critique comme le seul mode d'enquête légitime. Selon cette logique, la

[592] *Ibid.*, p. 102.
[593] *Ibid.*, p. 101.
[594] *Ibid.*, p. 103.
[595] *Ibid.*, p. 21.

critique n'est pas une approche parmi d'autres, mais en quelque sorte une composante indispensable de toute théorie. Et ainsi, l'enjeu principal consiste à désigner des responsables. » Si l'enjeu de formuler des théories capables de nous aider à désigner clairement les responsabilités est effectivement un objectif noble et incontournable dans la situation, la critique est-elle l'unique manière d'enquêter sur notre présent et d'y intervenir ? Faire de la critique la seule modalité théorique légitime, c'est dès lors adopter une posture dogmatique, qui a pour effet de distinguer la valeur du travail des chercheur·euses de manière binaire :

> Ce qui travaille cette ligne de pensée, comme Rita Felski et d'autres l'ont fait valoir, est une forme de dogmatisme méthodologique qui valide les chercheur·es dont le but est de démystifier des fausses croyances et de dénoncer des structures sociales, tout en délégitimant celles et ceux qui mobilisent d'autres ressources théoriques en les tenant pour absurdes et politiquement douteux·ses. [...] Dans [les] conceptions [des écomarxistes], toutes les routes conduisent à la critique du capital, et le péché cardinal consiste à freiner l'adhésion au projet écomarxiste. Il n'est guère surprenant, dès lors, que le vocabulaire du nouveau matérialisme soit perçu comme absurde. Quelle est l'utilité d'identifier l'action des fourmis et des arbres, si le but final est de critiquer et de trouver des responsables ? Après tout, la nature se moque bien de nos tentatives pour révéler ses faits et gestes.

Or, comme le rappelle à juste titre Skiveren, « en proposant une extension de l'agentivité, le nouveau matérialisme n'a pas pour objectif de critiquer les actions des fourmis et des arbres » ! De nombreux·ses chercheur·euses néomatérialistes se sont en outre explicitement éloigné·es de cette centralité dogmatique accordée à la critique – comme nous l'avons nous-mêmes vu dans notre Partie 1 avec l'idée que la démystification propre au geste critique est anthropocentrique dans la mesure où elle « suppose qu'au cœur de tout événement ou processus se trouve une agentivité humaine qui a été projetée de manière illégitime sur les choses[596]. » L'ambition du néomatérialisme — et du TNH dans son ensemble — est bien d'offrir de nouvelles approches théoriques et d'expérimenter des alternatives à la seule critique pour répondre à la catastrophe écologique. Par conséquent, en conclut Skiveren, Malm masque le fait que ces approches ne partagent pas les mêmes prémisses épistémiques que lui : « Ainsi, dans *Avis de tempête*, le nouveau matérialisme est présenté comme un courant absurde pour l'unique raison que des prémisses clés sont mises de côté. C'est l'exacte définition de ce que l'on appelle un "homme de paille". »

L'ambition du néomatérialisme serait alors non pas d'abandonner la critique, mais de la compléter en adoptant un « pluralisme méthodologique », redonnant leur place aux

[596] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. xiv.

affects, aux corps, aux sensibilités, aux narrations et à la singularité des contextes (différente de l'universalité de la critique), dans l'objectif de nous rendre à nouveau sensibles aux agentivités qui comptent dans nos conditions écologiques d'existence et dans les situations politiques qui les prennent en considération.

> En proposant une extension de « l'agentivité » au-delà du domaine de la culture, Bennett cherche non pas à soumettre les fourmis et les arbres à la critique, comme Malm voudrait nous le faire penser, mais à nous aider à reconnaître, sur les plans affectif et perceptif, notre rôle minuscule au sein d'un cosmos beaucoup plus large, dans l'espoir que nous finirons ainsi par agir avec moins d'arrogance et de nombrilisme.

En somme, sans mobiliser en nous un régime affectif et perceptif allant au-delà des possibilités offertes par le discours critique, les transformations sociales et politiques appelées par les écomarxistes resteraient potentiellement lettre morte, vouées à l'échec. Les approches néomatérialistes ainsi que les pensées du vivant dans un contexte plus francophone, empruntant au registre poétique et sensible, prompt à inventer de nouveaux concepts et à convoquer les récits personnels, offriraient à l'inverse une légitime réflexion sur ce qui nous émeut et nous meut — en tissant un lien de conséquence entre les deux — notamment au-delà des seuls intérêts humains. Leurs travaux ont une teneur « éthique » en ce qu'ils portent sur ce qui permet à une théorie de prendre vie et de s'incarner dans des formes de vie engagées et politisées, beaucoup plus attentives et soigneuses à l'égard des autres terrestres (d'où la mobilisation du thème antique des « exercices spirituels » par Morizot par exemple[597]). C'est un aspect que l'écomarxisme semble largement négliger, car celui-ci repose sur une approche où éthique (intérieur) et politique (extérieur) sont largement dissociées, pour la raison qu'une approche essentiellement éthique ou ontologique de la crise écologique ferait fi des rapports de force politiques et des rapports de classe, où l'adoption de formes de vie plus écologiques deviendrait une sorte de libre choix, sans déterminations sociales. Or, s'il est indéniable qu'une approche purement éthique et sensible de la situation est politiquement insuffisante et problématique, car aveugle aux conditions sociales d'une vie ouverte à la cause du non-humain[598], il semble à l'inverse risqué de dissocier ainsi éthique et politique : la crise écologique semble précisément appeler l'invention d'un nouage inédit entre causes de l'humain et de l'autre qu'humain dans la mobilisation d'une nouvelle force écosociale de transformation.

---

[597] La notion d' « exercice spirituel » vient de la relecture par Pierre Hadot des philosophies antiques depuis la question des « manières de vivre » et du « travail sur soi », voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*

[598] F. Poupeau, « Le bestiaire sauvage du vivant », art cit.

B.4. Le problème de l'écoléninisme

La critique écomarxiste adopte de manière globale une position politique révolutionnaire face à l'urgence de la situation climatique contemporaine, car c'est le mode de production capitaliste en tant que tel, et non la surconsommation ou la technique, qui est pointé comme la cause principale de la trajectoire écocidaire des sociétés modernes. Face à l'échec des formes de transition et des programmes internationaux formulés dans le cadre du capitalisme, l'enjeu est alors de construire un contre-pouvoir écologiste, capable d'opérer une transition politique radicale vers une société plus égalitaire et soutenable (écosocialiste). Or, il faut se demander s'il n'y a pas un lien de causalité entre cette approche révolutionnaire de la transformation politique et l'adoption d'une conception exceptionnaliste de l'agentivité. Mon hypothèse est que l'exceptionnalisme humain d'une partie du marxisme écologique provient moins d'une thèse métaphysique que d'une position politique spécifique, devant nécessairement accorder au sujet humain collectif une agentivité extrêmement forte, capable de (re)prendre au capital le pouvoir de conduire la société.

Face aux impasses politiques que constitueraient l'anarchisme (avec son horizontalisme souffrant d'un biais décentralisateur inadapté à l'échelle climatique) et la social-démocratie (incapable d'agir rapidement dans l'urgence et peu efficace pour prendre des mesures exceptionnelles, hormis peut-être en temps de guerre), Andreas Malm propose ce qu'il appelle le « communisme de guerre », inspiré par le mouvement révolutionnaire soviétique mené dans les difficiles conditions sociales de l'après première guerre mondiale (famine, épidémies, blocus, guerre civile), dont le contexte d'émergence pourrait faire analogie avec notre époque[599]. Ce dont nous aurions besoin, selon lui, c'est d'un mélange d'écologisme et de léninisme, soit l'écoléninisme : une stratégie de prise du (ou de) pouvoir renouvelée par la question de la « guerre climatique » et des formes de désobéissance civile, comme le sabotage des infrastructures fossiles[600]. Ce dont les forces progressistes ont besoin, c'est d'un État révolutionnaire fort qui redevienne capable de s'attaquer aux moteurs plutôt qu'aux symptômes des crises, mais aussi d'agir dans l'urgence, de s'opposer fermement aux forces du capital et de reprendre le contrôle de notre destin au nom de l'intérêt général humain — par exemple en légiférant pour interdire toute déforestation des zones sauvages, dans le but de prévenir les zoonoses, ou bien en nationalisant les secteurs économiques qui participent à la catastrophe, comme les entreprises pétrolières privées (en les transformant en « service public de la restabilisation du climat[601] »).

---

[599] A. Malm, *La chauve-souris et le capital*, *op. cit.*
[600] Andreas Malm, *Comment saboter un pipeline*, Paris, La Fabrique éditions, 2020.
[601] A. Malm, *La chauve-souris et le capital*, *op. cit.*, p. 163.

En complément de la proposition de Malm, qui leur paraît encore trop centrée sur l'après-révolution, Kai Heron et Jodi Dean se penchent sur le *comment* de la transition révolutionnaire : face aux problèmes du besoin de coordination et de stratégie, à l'échelle nationale et internationale, dans une perspective de planification sur le long terme, nous aurions besoin de cette invention léniniste qu'est le Parti :

> La forme du parti est une réponse spécifique à un défi spécifique, à savoir l'impératif de se préparer à une situation qui ne peut jamais être entièrement prédite ou déterminée. La gauche n'était pas préparée à la crise financière et à la grande récession de 2008. [...] Elle n'était pas préparée à la pandémie de COVID, une crise écologique planétaire qu'aucun pouvoir de gauche n'avait la capacité de surmonter. Nous n'avons plus le luxe de la spontanéité. Si nous ne voulons pas que le changement climatique intensifie l'oppression et accélère l'extinction, nous devons construire et rejoindre des organisations capables de relever le défi d'une pensée et d'une action transitionnelles. [...] Si les incendies, les inondations, les sécheresses, les famines et les migrations massives sont inévitables, nous devons nous attendre à ce que les gouvernements changent. Il y aura des insurrections. La révolution est à l'ordre du jour. Nous devons construire le pouvoir organisationnel capable d'utiliser ces opportunités pour s'emparer de l'État et diriger la restructuration de l'énergie, de la production et de la société[602].

Le léninisme climatique est conçu comme une forme puissante d'organisation collective, avec ses cadres et ses leaders, comme une forme populaire qui permet de se préparer à l'éventualité de ruptures, adaptée à la non-linéarité propre aux temps de crises. Ce serait une forme opérationnelle capable de « tisser un fil rouge » entre les différents mouvements, expérimentations et actions politiques éparpillés dans le corps social.

Ces propositions rejoignent notre discussion sur l'agentivité à l'heure de l'Anthropocène en ce qu'elles reposent sur une conception forte de l'agentivité, conçue non pas comme pure transcendance par rapport aux situations existantes, mais comme capacité à reprendre le contrôle de notre destinée collective, à s'organiser collectivement, à proposer un cadre et une direction aux potentielles insurrections populaires, et à devancer l'impréparation face aux catastrophes. Or, mon hypothèse est que, parce que le « léninisme climatique » a besoin d'une théorie forte de l'agentivité, dont les critères ne peuvent être trouvés que dans l'humanité (intervention consciente, planification, organisation internationale, actions de sabotage ou coercition étatique), il est nécessairement enclin à refuser voir à regarder avec dédain l'adoption d'un matérialisme enrichi ouvert à d'autres formes d'agentivités, peu ou pas ou autrement intentionnelles (jugées « inutiles », au re-

[602] Kai Heron et Jodi Dean, « Climate Leninism and Revolutionary Transition. Organization and anti-imperialism in catastrophic times », *Spectre*, 26 juin 2022. [en ligne : https://spectrejournal.com/climate-leninism-and-revolutionary-transition/]

gard de la situation globale). Ces agentivités plus « faibles », au sens de moins intentionnelles, n'apparaissent en effet d'aucun secours politique dès lors que l'existence du Parti climatoléniniste repose par définition sur l'exercice d'une agentivité forte, cherchant à accroître sa puissance pour devenir capable de « construire un pouvoir organisationnel », comme le proposent Heron et Dean. Le communisme de guerre de Malm repose explicitement et exclusivement sur « une pensée politique de l'intervention consciente[603] ». La solution à la catastrophe écologique d'origine capitaliste, dès lors, repose sur un surplus ou un surcroît d'intentionnalité politique collective humaine — c'est ce dont manqueraient aujourd'hui les individus ayant appris à vivre dans des démocraties capitalistes et parlementaires, où la politique s'est soit professionnalisée au profit de groupes d'intérêts privés, soit dissoute dans la dispersion des modes de vie néolibéraux.

Lorsque l'on prend le problème de l'agentivité sous cet angle des choix politiques qui sous-tendent les positionnements ontologiques, une nouvelle perspective s'ouvre sur les raisons pour lesquelles l'écomarxisme est si critique vis-à-vis du TNH : s'il défend une version forte de l'agentivité, basée sur un exceptionnalisme humain, c'est (1) parce qu'il est en quête d'une théorie de l'agentivité politique à la hauteur de l'urgence et à l'échelle de la planète — c'est la recherche d'une agentivité *plus forte* et *plus consciente* que celle du capital, nécessaire à l'idée de reprise de contrôle sur une sphère économique devenue folle ; et (2) parce qu'il est difficile de savoir comment mener une politique de la sorte autrement qu'en s'appuyant sur une agentivité humaine faisant preuve d'une intentionnalité inouïe et extraordinaire, au regard de l'histoire des luttes, à la hauteur d'une catastrophe globale sans précédent. Partant de là, si les écomarxistes refusent (dans leur grande majorité) l'extension de l'agentivité au-delà de l'humain, c'est peut-être moins en raison d'une fermeture en soi à cette question[604] que pour des raisons (de conceptions et d'urgence) politiques. Face à la radicalité de la situation, et face à la prolifération des discours néomatérialistes, néovitalistes et animistes jugés illusoires et désarmants, qui ne feraient que nous désorienter et nous rendre impuissant·es, il devient logiquement nécessaire d'affirmer avec vigueur que seuls les êtres humains (et peut-être certains êtres humains en particulier, tels que ceux du Parti) ont le pouvoir d'intervenir de manière décisive pour infléchir le cours de l'Histoire, en tant qu'agents responsables et doués d'intentionnalité, que l'on peut interpeller comme une force de transformation consciente. C'est bien à cette « part agentive » de l'humain ou de l'humanité que les écomarxistes entendent s'adresser : celle qui en nous est source d'action, de décision et de révolte, plutôt que de contemplation, de perception et d'attention (jugées passives, donc apolitiques).

---

[603] A. Malm, *La chauve-souris et le capital*, *op. cit.*, p. 135.

[604] Comme le montre l'exemple de Alf Hornborg, tout à fait ouvert à certaines thèses non triviales du TNH, comme l'idée que tous les vivants sont des sois qui communiquent, pensent et interprètent le monde de leur point de vue (Hornborg ayant lui-même adopté une perspective sémiotique dans ses travaux d'anthropologie économique).

Le grand débat sur l'agentivité à l'Anthropocène devrait être réévalué à la lumière de cette interrogation : le positionnement politique particulièrement « verticaliste » de certains écomarxistes ne les pousse-t-il pas à prendre des positions radicales et exceptionnalistes sur la question de l'agentivité et de son extension aux non-humains ? Ne serait-ce pas une position dictée par l'écoléninisme, plutôt qu'une conséquence directe de leur ontologie réaliste, qui s'est révélée finalement assez compatible avec certains présupposés fondamentaux du néomatérialisme sur l'autonomie de la nature (comme nous l'avons vu dans une section précédente) ?

De fait, Andreas Malm ne semble pas avoir besoin de s'encombrer de l'agentivité non-humaine et des déplacements théoriques ou sensibles qu'elle suppose pour penser la politique sous sa forme écoléniniste : il lui suffit de reconnaître que les comportements des systèmes naturels, quels qu'ils soient, ont des *conséquences* de plus en plus dramatiques et radicales sur nos vies. Il n'en a pas besoin, car il a une idée précise de la politique qu'il est aujourd'hui nécessaire de construire — le « communisme de guerre » ou « la guerre de classe écologique » —, présupposant une agentivité humaine capable de révolution, c'est-à-dire de faire l'histoire, par l'irruption de l'action collective consciente, et de prendre des mesures révolutionnaires pour « planifier » l'économie et l'écologie.

Ce qui révulse finalement certain·es écomarxistes à l'égard du TNH est peut-être moins l'extension et la distribution de l'agentivité en tant que telle que les positions politiques défendues par les figures qui sont érigées comme leurs maîtres à penser, qui tendraient plutôt vers le libéralisme démocratique (pour Jane Bennett) et le rejet de la « posture anticapitaliste » (pour Latour). Le rejet de l'anticapitalisme par Latour ne fait absolument aucun doute dans ce genre de déclarations : « La question politique, c'est de discerner quelle composition de vivants est vivable, encore une fois au sens propre, et laquelle est invivable. Je ne vois pas en quoi être anticapitaliste qualifie mieux pour aborder ces questions que l'analyse méticuleuse des entremêlements avec des vivants bien spécifiques[605]. » Ou encore :

> Il y a eu effectivement une association très forte entre l'écologie et l'anticapitalisme, mais je crois que les questions très intéressantes et très compliquées de la décroissance, de morale de la consommation, d'un nouveau mouvement ascétique, ne sont pas forcément liées à une critique du grand méchant capitalisme. Il y a plutôt un très intéressant lien avec la théologie. J'organise un colloque à Venise sur ce sujet qui s'appelle « Passions religieuses et conflits écologiques » [...]. Je n'ai jamais cru une seconde au fait que nous étions dans un « système capitaliste », pour la même raison que je ne crois pas que nous ayons une nature. C'est

[605] Bruno Latour et Nicolas Truong, « L'écologie, c'est la nouvelle lutte des classes », *Le Monde*, 10 déc. 2021. [en ligne : https://www.lemonde.fr/idees/article/2021/12/10/bruno-latour-l-ecologie-c-est-la-nouvelle-lutte-des-classes_6105547_3232.html].

> le même argument contre la notion même, très démobilisatrice, de système. Cela ne m'a jamais paru très pertinent[606].

La Nature et le Capitalisme, avec majuscules, pensés comme des systèmes, c'est-à-dire des totalités organisées avec leurs lois propres, indiscutables, données d'avance, et l'idée que « le Capitalisme détruit la Nature » : voilà des catégories macrosociales démobilisantes, incapables de susciter des affects politiques et un travail patient de description des attachements et de recomposition des attachements. Le geste de Latour a alors ceci de radical qu'il renvoie dos à dos : « les réactionnaires aussi bien que les progressistes, les antimodernes aussi bien que les modernes. » En effet,

> Seuls m'intéressent et me rassurent ceux qui parlent de substituer des attaches à d'autres, et qui, lorsqu'ils prétendent défaire les liens morbides, me montrent les nouveaux liens salvateurs, sans jamais attirer l'attention sur le sujet maître de soi, maintenant, littéralement, sans objet. Les mots de libération, d'émancipation, de laissez-faire laissez-passer ne doivent plus entraîner l'adhésion automatique des « hommes de progrès ». Devant le drapeau toujours levé de la Liberté guidant le peuple, il convient de sélectionner avec attention dans les choses attachantes elles-mêmes celles qui procurent de bons et de durables liens[607].

Renvoyer ainsi dos à dos marxistes et réactionnaires peut légitimement provoquer de l'irritation, voire de la colère, chez celles et ceux qui se considèrent comme progressistes et du côté de l'émancipation, mais qui ne se reconnaissent pas dans la représentation stéréotypée des révolutionnaires indifférent·es à la question des attachements matériels et

---

[606] Latour, Bruno, « L'alternative compositionniste. Pour en finir avec l'indiscutable », *Écologie & Politique*, 2010, vol. 2, n° 40. [en ligne : https://shs.cairn.info/revue-ecologie-et-politique-sciences-cultures-societes-2010-2-page-81] Dans un texte sur les chantiers de l'écologie politique de la revue *Cosmopolitiques* datant de 2002, Latour pose cette question qui ne laisse que peu de doutes sur son rejet du marxisme : « Faut-il reconnaître l'existence d'un capital, d'un esprit du capitalisme, et continuer à se mettre en formation de combat pour abattre ce monstre aux mille tentacules, ou faut-il, en changeant profondément la définition de l'économie politique, s'interdire de reconnaître à ce monstre cette forme unifiée et totalisée d'existence? Peut-être faudra-t-il explorer d'autres possibilités. Celle, par exemple qui définit le marché comme une multitude de dispositifs fragiles pour enregistrer les volontés, les attachements et les intérêts qui lient les humains entre eux et qui les lient aux choses qui leur appartiennent. Ce qui permet, de ce fait, de redéfinir la cible et de voir comment combattre l'accaparement par certains groupes, dissimulés sous les apparences indiscutables d'une science économique, qui se prétendent les seuls représentants qualifiés de la multiplicité des organisations et des dispositifs définissant les échanges. Question impossible à éviter si l'on veut sortir l'écologie politique de la pression constante qu'exerce sur elle la tradition de gauche – et d'extrême gauche– qui fait du degré d'anticapitalisme la mesure absolue de la morale et de la correction politique, interdisant d'avance tout débat sur la nature des marchandises, la force des marchés financiers, ou l'intérêt du marketing. », dans Latour, Bruno, « Cosmopolitiques, quels chantiers ?! », *Cosmopolitiques*, juin 2002, n° 1, p. 25. Latour a infléchi sa position dans son dernier écrit pour y intégrer la question des classes (un en sens largement revisité) mais tout en restant dubitatif sur les vertus mobilisatrices du discours anticapitaliste, dans B. Latour et N. Schultz, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, *op. cit.*

[607] Bruno Latour, « Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d'attachement », dans André Micoud et Michel Peroni, *Ce qui nous relie*, éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2000, p. 5.

des conditions écologiques de l'existence humaine. Ce que refusent alors Malm et ses acolytes aux partisan·es du TNH, notamment Latour, c'est que ces figures de la pensée écologiste, dont les analyses tendent à être toujours plus diffusées et reprises, puissent passer pour de véritables pensées radicales alors même qu'elles rejettent l'agenda anti-capitaliste et la révolution comme processus intentionnel de libération : leur radicalité ontologique ne conduirait finalement à aucune radicalité politique — bien plutôt à une éclipse de la politique révolutionnaire[608].

Les raisons pour lesquelles les écoléninistes ont (besoin d') une conception philosophique forte de l'agentivité apparaissent maintenant peut-être plus clairement : c'est parce que leur perspective politique nécessite une agentivité décisionnelle forte, capable d'intervenir dans le cours de l'histoire et de « tirer le frein d'urgence » (pour reprendre l'expression de Walter Benjamin reprise par Malm dans la dernière page d'*Avis de tempête*). Cette agentivité de rupture contraste évidemment fortement avec l'agentivité de suture, si l'on peut dire, du latourisme, qui refuse la possibilité même d'une intervention extérieure dans le tissu social. Cette vision est assimilée à la croyance en l'existence d'un point de vue transcendant, d'un Agent révolutionnaire tout puissant et supérieur aux situations, jugé abstrait et violent à l'égard du passé, de l'immanence du réel et des « attachements » qui le constituent. Latour choisit les « alliances » et le « ravaudage » — la réparation patiente et minutieuse de tout ce qui a été défait — contre la rupture radicale[609]. Cette vision d'un Agent politique transcendant — le « Sujet révolutionnaire » des marxistes — serait précisément enfermée dans une vision Moderne du changement comme arrachement aux attachements, comme soulèvement total et table rase, suivant une flèche du temps orientée vers le futur et le progrès[610]. Or, si le réel n'est fait que d' « attachements » on ne peut s'en démêler de manière purement intentionnelle : il faut d'abord comprendre de quoi sont faits ces attachements — ou les « territoires » et « terrains de vie », comme il le dira dans *Où atterrir ?* — pour pouvoir comprendre quelles sont nos dépendances et nos marges de manœuvre, pour pouvoir ensuite espérer négocier ces attachements et transformer la situation[611]. Martin Crowley résume parfaitement ce point du latourisme : « Toute action étant toujours une négociation locale au sein d'un champ composé de multiples acteurs et d'agentivité distribuée, il n'y a *heureusement* aucune rupture possible [du point de vue latourien][612]. » S'il n'y a pas d'Agent humain tout puissant, dés-

[608] À mettre en parallèle avec l'idée que « On ne peut pas, pour le dire comme Philippe Descola, être révolutionnaire politiquement et conservateur ontologiquement », Pierre Charbonnier, « Mon principal espoir est que le zadiste, le jacobin écolo et le technocrate radicalisé pactisent », *Le Vent se lève*, 22 mars 2020. [en ligne : https://lvsl.fr/pierre-charbonnier-mon-principal-espoir-est-que-le-zadiste-le-jacobin-ecolo-et-le-technocrate-radicalise-pactisent/]

[609] Sur la réinterprétation du conflit politique à l'heure du terrestre comme conflit entre Ravaudeurs et Extracteurs, voir le chapitre 12 « De bien étranges batailles », dans *Où suis-je ?*, *op. cit.*, p. 141-151.

[610] Sur ce point, voir M. Crowley, *Accidental Agents*, *op. cit.*, p. 61-64.

[611] Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, 2017.

[612] M. Crowley, *Accidental Agents*, *op. cit.*, p. 63.

attaché, alors le Parti, le Sujet révolutionnaire ou le Leader politique ne sont que des fictions dangereuses, spectres d'une Modernité trompeuse et d'un communisme illusoire, reposant sur une conception exceptionnaliste du changement et de ses moteurs. Du moins, c'est l'alternative politico-ontologique devant laquelle nous laisse Latour : soit l'antagonisme brutal, binaire, destructeur, illusoire et dangereux ; soit la patiente négociation et la composition de nos attachements, réparatrice, réaliste et pluraliste. En somme, placés devant une telle alternative, résume Crowley, « Soit nous acceptons que notre adversaire soit effectivement un Mal totalitaire manifestement fantasmatique, soit nous devons accepter les bricoleurs tremblants de Latour, comme s'il n'y avait aucune forme d'agentivité entre les deux[613]. » On aurait donc de bonnes raisons de refuser cette alternative infernale, et de penser qu'une conjonction entre une pensée des alliances et une pensée de l'antagonisme conflictuel puisse constituer une troisième voie féconde aujourd'hui. Crowley définit cette nouvelle perspective on ne peut mieux : « Je suis convaincu que l'antagonisme et le conflit frontal peuvent être conciliés dans une conception de l'agentivité distribuée à travers diverses alliances, sans imposer ni le retour à la transcendance ontologique ni une politique catastrophique de renversement violent, et qu'une telle conciliation offre une conception plus convaincante de l'agentivité politique[614]. » Ni l'horizontalisme latourien ni le verticalisme écoléniniste ne peuvent répondre aux difficultés de l'écologie politique contemporaine : celle-ci ne peut exclure ni la part nécessairement conflictuelle du politique ni l'alliance avec d'autres agentivités[615]. Je suis donc en plein accord avec la ligne philosophico-politique proposée par Crowley, qui résonne on ne peut mieux avec le point de vue développé dans *Nous ne sommes pas seuls* :

> Les critiques humanistes exceptionnalistes des théories de l'agentivité distribuée ne peuvent se justifier que dans le sens suivant : si l'objectif est effectivement de comprendre la politique en tant que telle, une telle compréhension devra inclure la dimension du conflit antagoniste. Mais je soutiens que cette compréhension du politique peut et doit se réaliser dans le cadre d'une approche distribuée de l'agentivité, c'est-à-dire sans faire appel aux capacités prétendument exceptionnelles d'êtres humains ontologiquement transcendants[616].

[613] *Ibid.*, p. 73.
[614] *Ibid.*, p. 76.
[615] Je fais ici référence au titre du livre de Rodrigo Nunes, *Neither Vertical nor Horizontal : A Theory of Political Organisation*, London, Verso, 2021.
[616] M. Crowley, *Accidental Agents*, *op. cit.*, p. 11.

C. Le recours au monde sauvage : une brèche dans l'exceptionnalisme écomarxiste ?

Malgré ces réelles différences de perspectives et de cultures politiques, il pourrait être intéressant d'aller chercher les potentielles porosités entre ces deux écologies rivales, dans le sillage de la remarque de Skiveren sur la relative proximité ontologique de l'écomarxisme et du tournant-humain. En vérité, si les perspectives écomarxistes pouvaient être revisitées au prisme de l'agentivité non humaine, sans pour autant perdre leur tranchant politique, cela démontrerait que ces deux courants de pensée et d'action ne sont pas inconciliables, en dépit de certaines déclarations d'hostilité mutuelle. Pour ce faire, notre stratégie va ici être de montrer en quoi la radicalité du projet politique de l'écoléninisme, comme forme d'intervention politique révolutionnaire réinvestissant pleinement la question environnementale, est en réalité structurellement dépendante d'une radicalité ontologique qu'elle se refuse à voir. L'enjeu pour le présent travail devient donc celui de savoir s'il est possible de défendre une forme *radicale* d'écologie politique — nourrie d'une critique du capitalisme augmentée d'un matérialisme enrichi — en reconnaissant de réelles formes d'agentivité aux êtres terrestres. Il faudrait alors arriver à montrer que c'est cette prise en compte de l'agentivité autre qu'humaine qui contribue à rendre cette politique possible et (autrement) radicale.

J'aimerais pour ce faire, attirer l'attention sur une originalité logée au cœur de la proposition écoléniniste de Malm. Celle-ci est la source d'une potentielle contradiction à l'endroit de son refus de l'agentivité autre qu'humaine. Parmi les solutions envisagées pour répondre à la catastrophe écologique, outre la première jambe de la nécessaire « décrue du CO2 dans l'atmosphère », le « réensauvagement » des écosystèmes est avancé comme la deuxième jambe incontournable de tout plan de sauvetage révolutionnaire. En biologie de la conservation, le *rewilding* est cette forme de protection de la nature qui consiste à restaurer ou laisser s'exprimer des dynamiques écologiques et évolutives spontanées. Il peut reposer sur des interventions ciblées, par exemple la réintroduction d'espèces clés comme les grands prédateurs ou des herbivores, tout comme il peut se contenter de laisser librement évoluer les écosystèmes, pour que leurs compositions et leurs fonctions regagnent en complexité, en diversité, en abondance et en résilience[617]. Le *rewilding* se distingue de la restauration classique en ce qu'il cherche moins à contrôler la nature qu'à lui laisser une autonomie relative. Malm voit notamment l'intérêt d'y recourir pour endiguer les débordements zoonotiques et les transferts de virus entre animaux sauvages et humains, dans le sillage de la crise sanitaire du covid-19, due en grande partie à la simplification et à l'anthropisation des écosystèmes sauvages remplacés par

[617] Pour un point de vue synthétique sur le réensauvagement, voir Nathalie Pettorelli, Sarah M. Durant et Johan T. Du Toit, *Rewilding*, Cambridge, Cambridge university press, 2019. Voir également Steve Carver et al., « Guiding principles for rewilding », *Conservation Biology*, décembre 2021, vol. 35, nº 6.

des élevages et des monocultures. Voici là, selon Malm, « une autre tâche historique pour le léninisme écologique au XXIe siècle : étendre à nouveau quelques paysages réellement vastes non foulés par les humains sur cette planète[618]. » S'appuyant sur les travaux de Douglas Weiner, historien de la conservation en Union soviétique, Malm rappelle que les bolchéviques ont su enclencher de manière précoce, à l'initiative de naturalistes et de scientifiques russes, un vaste programme de protection de leurs grands espaces naturels : « L'idée n'[était] pas de faire de ces territoires des terrains de jeu pour les humains, mais de les préserver en tant que systèmes naturels vierges dans l'intérêt de la science et de la nature elle-même[619]. » Il voit alors dans le réensauvagement une forme contemporaine de conservation dans la droite ligne du projet soviétique de création des *zapovednik* (du nom de ces grands espaces protégés).

Que dit de l'écoléninisme une telle mobilisation du sauvage et du réensauvagement ? Remarquons tout d'abord qu'elle s'aligne évidemment avec l'idée que la nature existe bel et bien, de manière autonome et indépendante des humains. Ensuite, que l'idée d'une nature possédant des « intérêts », et le fait que l'on puisse respecter ses intérêts pour eux-mêmes, est une perspective on ne peut plus consonante avec celle du TNH (et bien entendu celle des éthiques biocentrées ou écocentrées avant lui[620]). La nature et la vie sauvage ne sont pas identifiées à leur seule utilité, mais à leur capacité à avoir des fins pour elles-mêmes — à avoir un point de vue propre en quelque sorte : car comment une entité pourrait-elle avoir des intérêts en l'absence de tout point de vue ? Avoir des intérêts, cela requiert une forme ou une autre de subjectivité, ou de « soi » (comme dirait Kohn), de manière *sine qua non*. Ainsi, ce qu'il advient dans et par la nature n'a plus seulement des « conséquences » sur les vies humaines, mais peut être relié à l'expression d'intérêts vécus : certaines choses *comptent* pour les êtres naturels depuis leurs propres points de vue. D'autre part, alors que les bolchéviques ont formulé cette protection maximale du monde sauvage comme « la préservation des monuments de la nature », Malm prend soin d'ajouter que « [ces] monuments [ont été] bâtis non par des gens, mais par la nature elle-même[621] ». Voilà que la nature ne constitue pas seulement les conditions indépendantes, mais nécessaires, à toute pratique humaine[622] : on doit la créditer d'une capacité à construire des écosystèmes (sauvages ou néosauvages), indépendamment du travail humain (on remarquera au passage une certaine stratégie anthropomorphique à l'œuvre, pourtant décriée, dans le choix de l'expression « bâtir »). Des vivants entrelacés qui ont des

[618] A. Malm, *La chauve-souris et le capital*, *op. cit.*, p. 196.
[619] *Ibid.*, p. 194.
[620] Sur ce point, voir G. Hess, *Éthiques de la nature*, *op. cit.*
[621] A. Malm, *La chauve-souris et le capital*, *op. cit.*, p. 193.
[622] Comme le veut la définition de la nature par Kate Soper, qui sert de socle aux écomarxistes présentés ici, soit l'ensemble des « structures et processus matériels indépendants de l'activité humaine (au sens où ils ne sont pas un produit de la création humaine), dont les forces et les puissances causales sont les conditions nécessaires de toute pratique humaine et déterminent les formes que celle-ci peut prendre. », *What is nature?*, *op. cit.*, p. 132-133.

intérêts propres, et qui construisent par eux-mêmes des écosystèmes sauvages : nous ne sommes plus très loin des formulations d'Anna Tsing sur la « fabrique multispécifique » des écosystèmes.

Enfin, là où le reboisement et la plantation dépendent d'une initiative humaine volontaire, le réensauvagement repose sur une agentivité autonome extrahumaine, et sur la volonté corollaire de « laisser faire » cette agentivité — ce sont bien les processus naturels abiotiques et les communautés biotiques qui font et bâtissent ce que les humains ne peuvent faire et bâtir eux-mêmes : par exemple des forêts sauvages (plutôt que des plantations d'arbres). Le réensauvagement d'une forêt ne dépend pas d'abord de plantations ou de reboisements humains, mais de processus autorégulés. Les arbres s'y sèment eux-mêmes, grâce au vent qui disperse les graines, mais aussi grâce aux oiseaux et aux mammifères qui transportent et déposent leurs semences. Les sols, les champignons, les mycorhizes, les micro-organismes et les insectes saproxyliques participent à la régénération et au cycle de la matière organique sur le temps long. Un tel un système vivant, collectif et autonome, est tendu vers la fabrication de son propre milieu et de l'accroissement de son habitabilité, par et pour des centaines d'espèces, sans intervention humaine directe. Le réensauvagement repose de plein droit sur une agentivité autre qu'humaine : sur des forces autonomes créatrices et formatrices de milieux dynamiques, qui ne sont pas au pouvoir des humains.

Le concept d'*auto-rewilding* le montre de manière très explicite, au-delà du *rewilding* des grands espaces convoqués par Malm : il redéfinit la notion de *rewilding* en incluant le retour autonome d'espèces non humaines dans des milieux fortement modifiés, notamment urbains ou post-industriels, sans intention humaine initiale — symbole de régénération, d'adaptation, de biodiversité sauvage ou « férale » déployée jusque dans les milieux dégradés[623]. On peut prendre l'exemple de la colonisation par le grand cormoran (*Phalacrocorax carbo*) d'un site urbain transformé, le Walthamstow Wetlands, au nord de Londres, anciens réservoirs d'eau formant aujourd'hui une réserve publique importante pour la biodiversité urbaine (sur un site de 211 hectares de zone humide)[624]. Les grands cormorans n'ont pas été réintroduits, mais se sont « auto-relocalisés » : attirés par les conditions favorables, ils ont colonisé le site, bien avant la création du parc. Depuis leur installation vers la fin des années 1980, ils modifient ainsi les îles des réservoirs par la construction de nids massifs ou le dépôt de guano, qui altèrent la végétation locale et

[623] Le terme d'auto-rewilding vient de Anna Tsing, « The Buck, the Bull, and the Dream of the Stag : Some Unexpected Weeds of the Anthropocene », *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 26 juin 2017, vol. 42, n° 1. L'approche du sauvage par la féralité est une manière de défendre la persistance du sauvage malgré ou dans les espaces anthropisés, pour échapper à la critique du sauvage comme nature vierge. Voir Annik Schnitzler et Jean-Claude Génot, *La nature férale ou le retour du sauvage*, Genève, Éditions Jouvence, 2020.

[624] Cara Clancy et Kim Ward, « Auto-rewilding in Post-industrial Cities : The Case of Inland Cormorants in Urban Britain », *Conservation and Society*, juin 2020, vol. 18, n° 2.

modifie l'écologie du lieu. Cette étude de cas, comme tant d'autres, montre que les non-humains ne sont pas des occupants passifs des milieux, mais des acteurs qui transforment les écosystèmes, même dans des contextes extrêmement anthropisés. Ces nouveaux milieux (*novel ecosystems*) créés par la colonisation spontanée d'espèces — ne faisant que chercher des lieux où il fait bon vivre — demandent aux humains de nouvelles réponses. Par leurs retours imprévus, ils changent le paysage et les usages : les vivants sont capables d'affecter (et souvent d'enrichir) le milieu, mais aussi de mettre en question les pratiques humaines, de perturber ou de transformer les attentes et les normes. Pour les politiques écologiques urbaines, cela signifie déverrouiller les représentations de la nature, accepter les surprises, les tensions possibles entre différents acteurs humains (par exemple entre les pêcheurs qui considèrent les cormorans comme nuisibles à leur activité et les conservationnistes et le public qui les valorisent), et développer des cadres de gestion plus souples, réflexifs, sensibles aux mobilités non humaines et aux nouvelles formes d'interactions socio-écologique dans l'Anthropocène[625].

De manière générale, les effets du réensauvagement sont toujours ouverts et indéterminés, car ils sont basés sur des processus et des trajectoires en partie non prédictibles, intégrant par définition des perturbations, des seuils et des causalités émergentes non linéaires : préconiser le réensauvagement, c'est donc se mettre dans la disposition d'*accepter* la surprise et l'événement comme constitutifs[626], en lieu et place de la maîtrise et du contrôle de la nature (si les trajectoires d'un écosystème peuvent être anticipées à partir d'une étude des conditions initiales, nul ne peut prédire les résultats à long terme, car il n'y a pas une, mais des trajectoires possibles, codépendantes d'un grand nombre de facteurs, notamment climatiques[627]). Or, la surprise et l'imprévisibilité inhérentes au *rewilding* sont une démonstration supplémentaire du pouvoir d'action des entités non-humaines. Mihnea Tănăsescu propose en ce sens d'aborder le réensauvagement comme un recours des humains à l'autonomie de la nature, définie comme « la capacité des processus naturels à excéder la compréhension et les attentes de l'humain, et de travailler de leur propre chef, même s'ils peuvent bénéficier d'une intervention éclairée[628]. » Malm lui-même, nous reviendrons sur ce point plus tard, fait appel à cette « autonomie de la nature » (en tant qu'elle est capable de suivre ses propres lois contre celles du capital[629]) — mais la difficulté est alors de rendre compte de la possibilité d'une telle autonomie

[625] Le *rewilding* et l'*autorewilding* sont clairement des cas où l'agentivité non-humaine est en tension avec les formes humaines de gouvernance et de contrôle. Voir Sophie Wynne-Jones et al., « Feral Political Ecologies ? The Biopolitics, Temporalities and Spatialities of Rewilding », *Conservation and Society*, juin 2020, vol. 18, nº 2.
[626] Sur ce point, voir Mihnea Tănăsescu*, Ecocene Politics*, *op. cit.*, p. 103.
[627] Virginie Maris et al., « Prediction in Ecology : Promises, Obstacles and Clarifications », *Oikos*, février 2018, vol. 127, nº 2.
[628] *Ibid.*, p. 101-102.
[629] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.* voir le chapitre 7, « De la nature indocile ».

sans le concours des agentivités et des subjectivités vivantes. Bien compris, le réensauvagement constitue un paradigme de conservation qui repose non seulement sur la possibilité d'une cohabitation plus ou moins directe avec le vivant sauvage, mais également sur le postulat — explicite ou non — d'une agentivité autonome de la nature non-humaine, par différence avec d'autres paradigmes beaucoup plus gestionnaires et interventionnistes dans leur rapport aux espèces et aux écosystèmes[630] (nous reviendrions sur ce point dans la section 3.1, B).

En d'autres termes, s'en remettre au réensauvagement dans le cadre d'une politique écoléniniste ne reviendrait-il pas à faire appel à des formes d'agentivité autres que celle des humains ? Celles-ci étant en effet capables de « bâtir des monuments de la nature », monuments qu'une agentivité anthropogénique n'aura justement jamais la capacité de construire. C'est là un point remarquable : une politique avec une conception aussi forte de l'agentivité humaine que l'écoléninisme doit finalement, elle aussi, en appeler à l'agentivité des forêts, des vivants et du sauvage pour réaliser son projet de restabilisation du climat et de reconstruction d'écosystèmes viables pour une société égalitaire, plutôt que de s'en remettre seulement à des outils technologiques ou à des mesures étatiques et sociales. Le fait qu'une doctrine aussi décisionniste et exceptionnaliste que l'écoléninisme dépende des forces du réensauvagement pour répondre aux besoins des sociétés humaines et de la révolution démontre que les contributions et l'autonomie des entités non humaines sont essentielles à l'édification d'une écologie politique anticapitaliste et à la préservation des milieux de vie qu'elle entend défendre.

L'écomarxisme peut et doit intégrer l'agentivité autre qu'humaine dans sa conception de l'écologie politique et de la conservation : c'est une nécessité pour éviter de minimiser ces contributions cruciales et pour empêcher ainsi la perpétuation d'une « conception hégémonique de l'agentivité[631] », centrée sur un Acteur humain qui préempte et s'attribue toutes les contributions de l'autre, et qui, de l'autre côté, perpétue l'idée d'une nature-cathédrale (ce que laisse entendre l'image des « monuments » de la nature, qui n'est pas anodine[632]). En défendant une vision de la nature sauvage comme monument, Malm risque de retomber dans l'invisibilisation d'une partie du réensauvagement, qui concerne

---

[630] Comme la restauration d'habitats, la conservation active de certaines espèces par entretien d'un milieu spécifique, etc. Même si le réensauvagement peut lui aussi être très interventionniste, comme dans le cas de la réintroduction d'espèces clés de voûte, voire de projets de recréation de populations d'espèces sauvages par croisements génétiques (notamment les grands herbivores). Mais l'objectif est ici toujours la reconquête d'une autonomie de la nature non-humaine, et non le maintien des dispositifs de gestion et de contrôle. Sur la critique de la « gestionite » dans la conservation, voir Jean-Claude Génot*, La nature malade de la gestion*, Hesse, 2020. Sur le caractère essentiel de l'agentivité non-humaine dans les projets de réensauvagement, voir Andrea R. Gammon, « The Many Meanings of Rewilding : An Introduction and the Case for a Broad Conceptualisation », *Environmental Values*, août 2018, vol. 27, n° 4.

[631] Nous reviendrons sur l'idée de « conception hégémonique de l'agentivité » et sa critique par Plumwood dans la Partie 3.1, 2.

[632] Pour une critique de la vision du sauvage par Andreas Malm d'un point de vue décolonial, voir Malcom Ferdinand, « Derrière le silence colonial de la nature sauvage », *Terrestres*, 6 mars 2025.

l'émergence des nouvelles natures construites par les retours spontanés des vivants, à partir desquelles se tisse aussi le sauvage de demain. Je ne cherche pas ici à rejouer l'opposition des grands espaces contre les nouvelles natures hybrides de l'Anthropocène, mais à rappeler l'importance des agentivités non-humaines et humaines dans les deux cas, et notamment à rappeler l'importance d'une conservation non seulement postcapitaliste, mais aussi plus qu'instrumentale de ces espaces[633]. Les vivants contribuent eux aussi à soigner les milieux que des décennies de mise au travail ont rendus inhabitables, de manière directe ou indirecte. Il me semble donc que la conception anthropocentrique et sociocentrique de l'agentivité de l'écoléninisme n'est pas un cadre assez riche pour bien intégrer et accueillir cette nouvelle écologie autonome des agentivités non-humaines, et qu'elle risque de biaiser en partie sa politique de réensauvagement en faveur des seuls grands espaces non urbains. Pour mieux défendre le vivant, les milieux et leurs intérêts croisés, une *praxis* révolutionnaire doit reconnaître et accompagner l'expression de cette agentivité vitale qui fait retour, plutôt que la nier[634]. Cette vitalité est différente de l'autonomisation des travailleur·euses hors des rapports économiques imposés par la société capitaliste. Elle y contribue cependant de manière considérable en rendant possibles des milieux habitables pour toutes et tous, condition nécessaire à l'autonomisation écologique.

---

[633] Je parle d'une importance « plus qu'instrumentale » en ce sens qu'on ne peut échapper, il me semble, à une dimension instrumentale de la conservation de la nature, mais en un sens peu problématique : c'est la reconnaissance du fait que la survie de nos collectifs passent par le moyen de la protection de certaines fonctionnalités des écosystèmes indispensables à la vie en général. La limite d'une approche *exclusivement* instrumentale est de tomber dans une conception anthropocentrique et économique des « services écosystémiques » que fournirait la nature à l'humanité — alors que ces « services » sont aussi apportés par et aux vivants qui habitent les écosystèmes, et que pour eux aussi, ces services sont des ressources indispensables à leur survie. Pour une critique de la conceptualité des services écosystémiques, et l'idée qu'« En mettant en évidence la dépendance des sociétés à l'égard du bon fonctionnement des écosystèmes, les services écosystémiques ne désignent plus que les éléments de la nature dont nous pouvons tirer avantage. », voir Virginie Maris, *La part sauvage du monde : penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2018, p. 149. Pour un développement spécifique sur cette question, voir Virginie Maris, *Nature à vendre : les limites des services écosystémiques*, Versailles, Quæ, 2014.

[634] En ce sens, le paradigme de la « conservation conviviale » de la nature, à la fois postcapitaliste et postdualiste, me paraît être pertinent et accueillant tant pour l'écomarxisme que pour le tournant non-humain, voir B. Büscher et R. Fletcher, *Le vivant et la révolution*, *op. cit.* La conservation conviviale est un nouveau paradigme qui se distingue d'autres formes de propositions. Dans la littérature académique sur les enjeux de conservation de la biodiversité on distingue communément deux positions antagonistes souhaitant renouveler les formes historiques de conservation : l'une, qualifiée de « néoprotectionniste », prône la protection stricte d'espaces le moins anthropisés possibles ; l'autre, qualifiée de « nouvelle conservation », tend à développer des formes de gestion de la biodiversité intégrée aux activités économiques. Dans la situation française, certains dispositifs existants se rapprochent de ces grands paradigmes, sans toutefois s'y réduire : les réserves intégrales en cœur de parcs nationaux (PN) partagent l'intuition néoprotectionniste d'une exclusion maximale des pressions anthropiques sur les milieux ; les parcs naturels régionaux (PNR) associent la protection du patrimoine naturel avec le développement économique des territoires, faisant échos aux préconisations de la « nouvelle conservation ». La conservation conviviale veut être un nouveau paradigme, à la fois postdualiste, c'est-à-dire refusant la protection comme séparation stricte des populations d'avec les espaces protégées et privilégiant la connexion et la fréquentation engagée, et postcapitaliste, c'est-à-dire tournée vers des alternatives démocratiques basées sur la réexpansion des communs, des formes de décroissance matérielle et une visée de justice sociale et de redistribution des ressources.

Le recours inévitable de l'écoléninisme aux puissances fabricatrices du réensauvagement confirme d'ailleurs l'idée selon laquelle la divergence fondamentale entre écomarxisme et TNH porte moins sur un niveau ontologique — les deux partageant une certaine radicalité quant à ce que peut faire la nature non-humaine — qu'à un niveau méthodologique, voire rhétorique, les réquisits de la critique bridant peut-être sur ce point l'imagination théorique et conceptuelle. Le point que je voudrais établir ici est le suivant : il est en réalité possible d'aller plus loin que ce qu'autorise l'anthropocentrisme de l'écomarxisme en intégrant pleinement l'idée des agentivités extrahumaines et leurs contributions aux projets d'émancipation sans pour autant perdre en intensité politique — le projet écoléniniste a lui-même recours à un tel type d'agentivité défendue dans le TNH, sans le reconnaître.

Dès lors que l'*agency* n'est plus strictement confondue avec l'intentionnalité et l'attribution de responsabilité humaines, une fenêtre s'ouvre pour une conception étendue de l'agentivité qui ne dépolitiserait ni l'analyse de la catastrophe écologique (les non-humains ne sont pas « responsables » au sens humain du terme, du seul fait d'avoir une agentivité) ni les propositions concernant les alternatives au capitalisme : car même sans responsabilité morale ou intentionnalité forte et signifiante au sens humain, les agentivités non-humaines peuvent contribuer activement à la survenue du ou des mondes que les humains peuvent désirer voir advenir. L'agentivité autre qu'humaine et sa distribution dans des agencements ne peuvent plus être considérées comme une déresponsabilisation des humains ni comme un renoncement à la politique, mais comme une forme de coagentivité décisive, c'est-à-dire une solidarité entre l'agentivité humaine et non humaine dans un projet révolutionnaire de lutte contre les causes et les conséquences de l'Anthropocène ou du Capitalocène. Dans cette perspective, elles ne sont plus des facteurs de dépolitisation, mais des catalyseurs d'un processus de politisation plus puissant : c'est-à-dire capable d'accumuler plus de potentiels de transformation et d'inclure plus de réalités et de mondes habitables. Elles deviennent sources d'une politisation plus écologique, car elles tiennent compte de la dépendance radicale des humains à l'égard d'une foule d'êtres et processus terrestres dans la réalisation de leur émancipation.

Le paradoxe que nous voulions montrer, c'est que le recours au réensauvagement dans l'écoléninisme montre une dépendance structurelle du Parti, de l'État communiste et des forces révolutionnaires à ce qu'ils n'ont pas construit eux-mêmes et à ce qu'ils ne pourront jamais maîtriser consciemment, puisque c'est dans l'essence même du réensauvagement de faire confiance aux dynamiques spontanées du vivant[635]. La question directrice de l'écologie politique peut alors devenir celle de savoir comment se faire les relais, les porteurs ou les amplificateurs d'agentivités qui ne sont pas humaines, mais qui participent à donner forme à toute vie et émancipation humaine. La pérennité de notre

[635] B. Morizot, *Raviver les braises du vivant*, *op. cit.*

monde, jusque dans ses formes les plus communistes et égalitaires, est étroitement liée à l'émergence, à l'expression et au soin de ces agentivités terrestres. Voilà que l'écoléninisme se révèle être un projet politique radicalement dépendant d'une autre agentivité que celle des sujets révolutionnaires : celle des vivants et des milieux sans lesquels aucun réensauvagement ne pourrait avoir lieu. Réparer les dégâts infligés aux écosystèmes « ne peut jamais advenir selon la seule action humaine[636] », comme le formule justement Natasha Myers.

Les humains, jusque dans l'écoléninisme, cette figure radicale de l'agentivité politique intentionnelle et décisionnelle, ne peuvent à eux seuls réparer les environnements dégradés et industrialisés par les ravages du productivisme — ils restent radicalement dépendants d'agentivités qui leur restent extérieures, y compris dans les projets révolutionnaires. Projets qui ne peuvent plus être considérés uniquement comme des ruptures avec l'ordre dominant — des transitions d'un ordre social à un autre —, mais comme étant inextricablement liés à des forces non ou peu maîtrisées par les humains — des transitions d'un agencement écopolitique à un autre. Notre problème ne concerne pas simplement la reconnaissance, dans les sciences sociales et humaines, de la participation des puissances d'agir terrestres à la fabrique du social. Il s'agit plutôt de comprendre que les mouvements écologistes, marxistes, révolutionnaires et progressistes ne pourront pas continuer à habiter cette planète sans apprendre à collaborer avec les entités autres que les humains qui savent fabriquer et potentiellement réparer les écosystèmes et les métabolismes profondément endommagés et dévastés par le capitalisme.

[636] Natasha Myers, « Photosynthèse », *Terrestres*, 2019. [en ligne : https://www.terrestres.org/2019/07/10/photosynthese/]

D. Cosmoagentivité, bioagentivité, anthropoagentivité

Il est à présent nécessaire de mettre au point l'approche spécifique de l'agentivité qui va servir de ligne directrice pour la suite de notre réflexion. Cette approche est provisoire et sera complétée et amendée en fonction des problématiques, des cas et des situations abordés. Pour ce faire, il est utile de ramasser les grandes stratégies d'approche du rapport entre l'agentivité et le non-humain dans les débats sur l'Anthropocène en une cartographie intellectuelle, à vocation heuristique et pratique. Il ne s'agit plus de s'engager dans une analyse détaillée de chaque stratégie, mais de tirer de leur analyse des portraits généraux mettant en évidence des modèles d'agentivité distincts, qui ont vocation à fournir la base d'une approche plus synthétique de notre question. Partant de là, de nouvelles options théoriques ou des hybridations deviendront possibles.

La cosmoagentivité, la bioagentivité et l'anthropoagentivité sont les trois grands modèles schématiques qui structurent le débat contemporain. Ils se différencient notamment par leur plus ou moins grande extension de l'agentivité dans l'univers, en allant d'une extension maximale à une extension minimale.

La *cosmoagentivité* se caractérise par une conception moniste, diffuse, continuiste et distribuée de l'agentivité : celle-ci se confond avec l'ensemble des réalités possibles de l'univers matériel, posant sur un pied d'égalité ontologique les existants humains et non-humains. L'agentivité y est conçue comme une propriété immanente et transversale, coextensive au cosmos, et plus spécifiquement, dans une approche écologique, aux écosystèmes de la Terre. Ce monisme permet des renversements inattendus, dès lors que les « petites agentivités » induisent en réalité des effets cumulatifs colossaux à l'échelle planétaire (comme les vers de terre qui labourent, structurent et fertilisent la quasi-totalité des sols terrestres). La vie, dans le sens latourien élaboré à partir de l'hypothèse Gaïa, possède une géoagentivité ; mais la question de l'agentivité ne s'y résume pas pour autant, car il faut par exemple inclure les processus loin de l'équilibre thermodynamique constitutif de l'univers extra-terrestre, comme dans la formation des étoiles. Dans cette perspective, tout est « agentif » (potentiellement), et rien ne peut être exclu *a priori*. Il faut donc également inclure l'agentivité des processus abiotiques (événements climatiques, feux, grands cycles du système Terre, etc.), mais aussi des objets, des machines et des infrastructures, car eux aussi manifestent des forces, des tendances à agir selon leur propre manière et à contraindre ou contrecarrer les actions et les volontés humaines[637]. L'agentivité est ici maximale dans son extension, mais minimale dans son intention : elle ne repose pas sur le réquisit de la possession d'une intentionnalité ou d'une conscience, ou sur le fait d'être vivant, mais se définit sobrement comme la manifestation d'une puissance d'agir, d'une capacité d'affecter et d'être affecté, comme participant au cours

[637] Il faudrait aussi ajouter les entités immatérielles comme les divinités, les fantômes, les concepts, etc.

d'une action. Enfin, l'agentivité est conçue comme émergente, distribuée et relationnelle, c'est-à-dire répartie et disséminée dans un réseau de relations en devenir, et non concentrée en un seul point déterminé et déterminable à l'avance (notamment l'acteur humain, dans la vision anthropocentrée). L'agentivité d'un être est toujours décomposable en une série d'autres agents, et ainsi de suite.

Cette conception s'oppose bien entendu au dualisme des substances et à l'exceptionnalisme humain, mais elle se distingue également d'une position biocentrée, car le vivant n'est qu'une manifestation parmi d'autres des puissances de la matière. La cosmoagentivité est défendue par la grande majorité des partisan·es du tournant non-humain et des posthumanistes, bien qu'il y ait de nombreuses divergences sur d'autres points : la théorie de l'acteur-réseau, les nouveaux matérialismes, le néovitalisme, l'ontologie orientée-objet (OOO[638])... On l'a vu dans la section « Synthèse et discussion (1) », pour certain·es la matière peut être dite agentive, car elle est déjà « vivante » (tout étant vivant, animé par une force vitale, c'est le néovitalisme), ou bien la matière est agentive non parce qu'elle est vivante, mais parce qu'elle est toujours déjà en mouvement, en procès, de manière indéterminée (la « philosophie orientée-mouvement » de Thomas Nail[639]).

La *bioagentivité* concerne une portion plus restreinte de l'univers et se comprend de manière métonymique, par différence avec l'approche extensive de la cosmoagentivité : l'agentivité fait partie de la nature-univers, mais ne s'y identifie pas totalement. La part non vivante de la nature ou de la matière ne manifeste pas d'agentivité à proprement parler : l'agentivité ne concerne que les êtres vivants, conçus comme une multiplicité de sujets en devenir, en relation, une multiplicité de sois constituant autant de centres d'expérience, d'interprétation, dotés de propriétés émergentes spécifiques par différence avec la matière non-organique, dont la capacité de communiquer, de manifester des buts, un telos, des intérêts, un dedans différencié du dehors, une capacité d'auto-organisation, un *Umwelt* ou milieu de signification au sens de l'éthologue Jakob von Uexküll. Dans ce cadre, comme le défend Kohn dans son anthropologie de la vie : les « sois », et non les choses, exercent une agentivité. Ces sois ont une capacité de mener leurs vies selon leurs propres points de vue et en suivant leurs propres buts (consciemment ou non). Ces sois-en-relation sont également agentifs, car ils construisent des milieux en fonction de

[638] L'ontologie-orientée objet occupe une place toute singulière dans le TNH, parce qu'elle prendre le contre-pied radical des ontologies relationnelles et processuelles en repartant du primat des *objets*, conçus sur le mode de substances indépendantes et sans relations (Graham Harman et Timothy Morton sont deux des représentants les plus influents de cette philosophie).

[639] On peut aussi distinguer au moins deux grandes attitudes philosophiques à l'intérieur de ce groupe : les visions spéculatives et métaphysiques *a priori* (nouveaux matérialismes, ontologie orientée-objet) et les visions pragmatistes et empiriques (théorie de l'acteur-réseau). Là où les premières vont chercher à identifier un principe métaphysique (comme le *conatus*, la vitalité, etc.), les secondes sont plus neutres et s'appuient sur un principe d'enquête pragmatique ouverte aux devenirs et aux événements (une métaphysique expérimentale), s'intéressant à la nouveauté, aux effets et aux performances plus qu'aux essences et aux compétences.

leurs besoins, ils fabriquent par leurs modes d'existence enchevêtrés des milieux de vie multispécifiques, sémiotiques et sociaux en constante interaction avec les flux matériels et énergétiques des écosystèmes[640]. Les organismes ou les holobiontes vivants, comme le soutiennent les tenant·es de l'*Extended Evolutionary Synthesis* (sur laquelle nous reviendrons), manifestent une agentivité car ils « explorent et réalisent leurs objectifs en réponse à leur interprétation de l'environnement[641] ». Et si l'humain est agentif, c'est parce qu'il est lui-même avant tout un vivant, issu de ce processus évolutif, écologique et sémiotique qui le précède : son agentivité, augmentée du langage et de la technique comme médiation sociale au monde, n'est pas le fruit d'une rupture de continuité entre lui et le reste du vivant, elle est une certaine manière d'être singulièrement vivant dans une communauté biotique plus large[642].

Cette conception écologique, mais néanmoins biocentrée s'oppose elle aussi à l'exceptionnalisme humain, mais également à la conception très (voire excessivement) extensive de la cosmoagentivité, en identifiant une singularité incontournable du vivant, qu'il s'agirait aujourd'hui de ne pas faire disparaître[643]. Vivant à la fois en continuité avec le monde matériel, dont il provient et émerge, mais irréductible à celui-ci (car il ne s'agit pas de réduire le vivant à la physique et à ses lois, comme dans la position physicaliste, mais de saisir la nouveauté du phénomène vivant par rapport à la matière non vivante, comme nous le verrons plus bas). Cette conception émergentiste est défendue par certain·es partisan·es du TNH (comme Kohn, Morizot, Tsing et aux autres « penseurs du vivant »), mais aussi par certains écomarxistes originaux et isolés comme Hornborg (qui distingue pour sa part agentivité et réflexivité, cette dernière étant l'agentivité devenue consciente d'elle-même). D'autres avant elles et eux en éthique environnementale ou dans l'écologie profonde ont défendu une position similaire : c'est le cas par exemple de Paul W. Taylor, qui dès les années 1980 forgera le concept de « centre téléologique de vie » pour qualifier l'organisation spécifique des organismes, en insistant ainsi sur la capacité unique des vivants à poursuivre des buts[644]. Il faut noter que la bioagentivité ne se

---

[640] Dans cette conception biocentrée, il peut aussi être seulement question de certaines formes complexes du vivant comme les mammifères, les oiseaux, les grands singes, etc. Il ne s'agit en tout cas jamais seulement du vivant humain.

[641] Lynn Chiu Chiu, *Extended Evolutionary Synthesis : A review of the latest scientific research*, West Conshohocken, Pennsylvania, John Templeton Foundation, 2022, p. 47. [en ligne : https://www.templeton.org/wp-content/uploads/2022/08/EES_Review_FINAL_.pdf]

[642] B. Morizot, *Manières d'être vivant*, *op. cit.*

[643] Baptiste Morizot, « Ce que le vivant fait au politique », art. cit. Voir également Miguel Benasayag, La singularité du vivant, Paris, Le Pommier, 2022.

[644] Voir Paul Taylor, « L'éthique du respect de la nature » dans *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, J. Vrin, 2007. « Qu'elles soient conscientes ou pas, toutes les formes de vie sont au même titre des centres de vie téléologique, au sens où chacune est un système unifié d'activité orienté vers un but, finalisé par la réalisation de sa propre préservation et de son propre bien-être. Considéré d'un point de vue éthique, un centre téléologique de vie est une entité dont le "monde" peut-être vu dans la perspective de sa propre vie. » (*ibid.* p. 136).

réduit pas à la puissance d'agir et à la générativité de la matière/matérialisation, minimalement définie par les partisan·es de la cosmoagentivité, car elle se fonde sur la reconnaissance d'un certain nombre de propriétés plus précises et restreintes : les intérêts, les buts, la signification, le sens, les signes, la communication, l'interprétation, les émotions, voire la culture (animale), etc. — autant de capacités bioagentives que les humains ne sont dès lors plus les seuls à posséder.

L'*anthropoagentivité* se caractérise enfin par une vision encore plus restreinte et exclusive de l'agentivité : elle est ici spécifiquement humaine, et n'existe pas dans le reste de la nature, car elle est une propriété exclusivement anthropogénique et sociale, une propriété émergente liée à l'évolution, mais aussi et surtout à l'histoire culturelle humaine. Elle permet d'opérer une distinction structurante entre les humains et le reste de la nature (auxquels ceux-ci appartiennent néanmoins). L'agentivité se confond ici le plus souvent avec l'intentionnalité, comprise en un sens fort (suivant la « conception standard » et ses variantes), comme la capacité d'entreprendre consciemment une action en suivant des raisons ; même si une place peut évidemment être faite à l'inconscient, au désir, et à tous les actes qui ne reposent pas sur l'intentionnalité, qui viennent eux aussi définir l'humain (celui-ci n'étant pas un pur être intentionnel ; c'est d'ailleurs la « nature », sous le nom des pulsions par exemple comme chez Freud, qui va jouer ce rôle). L'agentivité peut être individuelle, « privée », comme elle peut être collective, c'est-à-dire procéder d'une action conjointe à dimension « publique », comme une manifestation, une délibération démocratique ou le mouvement ouvrier[645]. C'est surtout cette intentionnalité collective qui intéresse les écomarxistes, parce qu'elle est celle qui est selon elles et eux à l'œuvre dans la politique et les actions qui la font exister. L'urgence de l'intervention politique dans la guerre que le capitalisme mène à la nature trouve ainsi une réponse dans cette capacité unique qu'on les humains de pouvoir « faire l'histoire », de pouvoir à la fois s'assembler dans un projet collectif conscient et de créer des rapports de force sociaux entre différents groupes aux intérêts divergents (les multinationales du pétrole, les États, mais aussi les classes sociales, etc.).

Cette conception mentale et sociale de l'agentivité repose explicitement sur un dualisme des propriétés (naturelles et sociales) sur fond de monisme de la substance (dans une perspective matérialiste, celle du matérialisme historique). En réaction au succès du TNH et des critiques du dualisme, elle s'est engagée sur la voie de la défense de la nécessité morale et politique d'un exceptionnalisme humain, pris ici en un sens positif et non négatif comme dans le TNH, c'est-à-dire assumant le recours à un sujet exceptionnel — l'humanité collective — mais capable d'inclure des concernements nouveaux pour l'environnement, le bien-être des animaux, la stabilité du climat, le réensauvagement,

[645] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 81, 94, 108.

etc.[646] Elle est défendue par la très grande majorité des (éco)marxistes, dont *Avis de tempête* constitue une sorte d'étendard aujourd'hui. L'extension de l'agentivité est donc minimale, et adossée à une conception forte et très restrictive.

D.1. La spécificité du vivant dans la crise écologique, point aveugle de la cosmoagentivité ?

Afin d'avancer sur la question de l'agentivité, il importe de comprendre les forces et les limites de ces perspectives, et les manières dont on peut parvenir à les faire dialoguer voire s'articuler. Je me concentrerai ici sur les différences qui opposent la cosmoagentivité (et l'anthropoagentivité) à la bioagentivité, sur la question de la spécificité du vivant, et reviendrai en fin de chapitre sur l'anthropoagentivité. La question qui organise cette section est la suivante : si la cosmoagentivité parvient effectivement à nous faire sortir de l'anthropocentrisme en remettant au centre de l'attention toutes les puissances d'agir qui concourt à la fabrique du monde et du social, nous offre-t-elle cependant des fondements suffisamment solides, spécifiques et rigoureux pour fonder une véritable écologie politique digne de ce nom ? L'enjeu est de comprendre comment l'aplatissement du monde auquel procède la cosmoagentivité est à l'origine de son incapacité à identifier une spécificité ontologique et historique du vivant dans le monde non-humain et la catastrophe écologique.

Tout d'abord, il faut admettre que la cosmoagentivité ouvre à une généreuse politisation de *tous* les non-humains, qu'ils soient vivants ou non, nécessaire au dépassement du régime politique anthropocentré qui qualifie la conception politique moderne. *Rien* ne peut alors être exclu du politique. C'est ce vent frais apporté à la pensée écologique qui a offert son succès au TNH, car une foultitude d'entités ou de réalités auparavant écartées de la communauté éthique et politique et de la fabrique du social ont pu surgir comme autant d'acteurs décisifs et incontournables. Dans sa version pragmatiste latourienne, cette conception apparaît comme le schéma le plus radical d'un point de vue ontologique : sa grande force est d'être ouverte à l'infinité de l'expérience, sans *a priori* métaphysique ni transcendance d'un être (humain) posé comme exceptionnel. Elle n'a pas besoin de qualifier et de ranger les êtres par avance en fonction de leur appartenance à telle ou telle sorte d'être en fonction de leur essence. Cette méthodologie empirique radicalement antiessentialiste a permis de rouvrir puissamment le débat sur l'agentivité à l'heure de l'Anthropocène : il n'est plus besoin d'être une *res cogitans* cartésienne pour être doué d'une puissance d'agir qui produit des différences socialement et politiquement importantes. Certain·es y voit une solution élégante au problème de l'agentivité, car elle permet

[646] K. Saitō, *Marx in the Anthropocene*, *op. cit.*

de garder une attention empirique envers le *faire* plutôt que l'*être*, face à la surprise toujours reconduite de (ce) qui peut agir, faire événement et irruption dans le monde de plus en plus instable et perturbé que nous habitons. Emanuele Coccia soutient que « C'est cette version extrêmement élégante du pragmatisme qui a conduit Latour, depuis des décennies, à repeupler le champ social qu'une tradition philosophique et sociologique réactionnaire s'obstine à désigner comme exclusivement et purement humain, d'acteurs non humains, sans glisser vers une forme maladroite de vitalisme ni vers un animisme néoprimitiviste et romantique[647]. »

Mais cette radicalité peut être accusée en retour de ne pas pouvoir servir de fondement suffisamment solide à une véritable politique écologiquement transformatrice. Car l'abandon de l'anthropocentrisme ne conduit pas automatiquement et à lui seul à une conception écologique du monde, fondée sur les relations des vivants entre eux et avec leurs milieux. Cette générosité et cette ouverture ontologique sont-elles tout simplement tenables jusqu'au bout ? Une des difficultés qui se posent est qu'il n'y a aucun sens à vouloir faire entrer tous les non-humains en politique — c'est un projet absurde, illusoire, parce qu'on ne peut ouvrir la politique ou la démocratie à l'infinité des agentivités de l'univers, de la plus minuscule à la plus extrême. Pour ne pas s'égarer, il faut bien se munir d'un point de vue discriminant, mais lequel ? Et sur quels fondements cohérents peut-on construire ce point de vue, dès lors que l'adoption du néomatérialisme repose sur la prémisse d'un « égalitarisme ontologique » qui exclut *a priori* toute hiérarchisation entre les êtres, dans la mesure où le point de vue humain ne peut revendiquer une supériorité ontologique ?

D'autre part, la matière non vivante, aussi « dynamique » soit-elle, possède-t-elle des intérêts propres et des choses qui lui importent pour elle-même ? A-t-elle des états ou des devenirs à défendre ? Le charbon et le pétrole désirent-ils ou refusent-ils d'être brûlés et consommés, le CO_2 d'être émis ? Il semble, pour le moment, qu'il faille potentiellement donner raison aux partisan·es de ce que j'appelle ici la bioagentivité, en reconnaissant que la possession d'un « soi » vivant est une condition *sine qua non* pour que des intérêts et des finalités intrinsèques se manifestent ; pour qu'il y ait un « ce que cela fait » d'être telle ou telle entité, pour reprendre l'expression du philosophe de l'esprit Thomas Nagel[648], et pour qu'il y ait à partir de là la manifestation de comportements de préférences ou de refus (mais nous remettrons en débat ce point dans notre troisième partie, en adoptant une position panpsychiste). En outre, c'est bien parce que les vivants ont des intérêts propres et entremêlés que les divers groupes humains peuvent avoir quelque chose comme une responsabilité éthique et politique envers eux et leurs besoins, en tant

[647] Emanuele Coccia, « Gaïa ou l'anti-Léviathan », *Critique*, 22 janvier 2019, n° 860-861, n° 1. [en ligne : https://shs.cairn.info/revue-critique-2019-1-page-32?lang=fr&ref=doi]
[648] Nagel, Thomas, « What Is It Like to Be a Bat ? », *The Philosophical Review*, 1974, vol. 83, n° 4.

que membres d'une communauté biotique qui tisse et entretisse leurs intérêts selon des interdépendances écosystémiques[649] :

> la communauté des êtres vivants, c'est la communauté des êtres qui partagent avec nous [d]es intérêts centraux, vitaux, de se maintenir en vie, de transmettre ses traits et de s'épanouir. Sans vie, pas d'intérêt, et sans intérêt sur quoi fonder notre responsabilité morale vis-à-vis des autres êtres ? Comment pourrait-on bien savoir ce qui nuit ou ce qui avantage un caillou, un nuage ?[650]

La possession d'intérêts *communs* à défendre, traversant les populations et les communautés écologiques, par exemple face aux destructions des habitats des vivants par l'aménagement du territoire et face aux extinctions de masse en cascade liées à l'utilisation intensive des pesticides, pourrait ainsi constituer une condition nécessaire pour pouvoir *a minima* devenir un sujet d'attention politique[651]. Remarquons néanmoins un point d'achoppement : dès lors que les intérêts sont entremêlées dans des communautés d'êtres interdépendants — notamment dans les relations trophiques et les dynamiques proie-prédateur, dans lesquelles les intérêts sont co-dépendants sans être alignés — la difficulté devient celle de pouvoir situer et isoler des intérêts individuels. Car ce qui a de l'importance à une échelle (individuelle, organismique, ou encore temporelle) peut ne pas en avoir à une autre (populationnelle, communautaire, écosystémique). En réalité, c'est le vocable de l'intérêt, compris dans le cadre du libéralisme économique attachant les intérêts à un *homo œconomicus* calculateur et purement individuel, qui se révèle ici piégeux et insuffisant, en tension voire en contradiction avec les enseignements d'une écologie relationnelle. Néanmoins, pour esquisser un pas de côté, on pourra rappeler l'étymologie du terme intérêt — *inter esse* — qui fait porter l'attention à ce qui existe entre les êtres, dans leur interrelation, pour convoquer une autre approche, non fondée sur la compétition et la rivalité des intérêts économique.

Quoi qu'il en soit, ce point met à mal la crédibilité et l'opérationnalité d'une écologie politique exclusivement fondée sur un néomatérialisme ontologiquement plat, car celui-ci est en réalité bien trop sous-déterminé dans ses fondements pour pouvoir répondre aux problèmes spécifiques de la catastrophe écologique. La difficulté provient vraisemblablement du concept spinozo-deleuzien de « puissance d'agir », à la fois très libéral et ouvert à tout type d'événements, mais extrêmement indéterminé et donc peu

---

[649] Je pense ici à « l'éthique de la terre » formulée par Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Flammarion, 2000.

[650] Marine Fauché, Virginie Maris, Clara Poirier, « Sauvages, naturelles, vivantes, en libre évolution… quels mots pour déprendre la terre ? », *Terrestres*, 10 février 2022 [en ligne : https://www.terrestres.org/2022/02/10/sauvages-naturelles-vivantes-en-libre-evolution/]

[651] Baptiste Morizot, « Ce que le vivant fait à la politique » dans Frédérique Aït-Touati et Emanuele Coccia (eds.), *Le cri de Gaïa : penser la Terre avec Bruno Latour*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond-Éditions la Découverte, 2021.

utile pour faire droit à des distinctions plus fines et pour respecter les différences qui comptent entre les existants. Le simple fait que le concept de puissance d'agir puisse autoriser à mettre sur un même plan de consistance des entités aussi antithétiques qu'un grille-pain et une baleine grise trahit un « point aveugle », comme le fait justement remarquer Morizot :

> Ce concept est très libérateur dans ses usages (il permet de ne pas postuler *a priori* la nature ontologique des êtres en présence, mais de la laisser émerger par l'enquête à leur contact), mais, comme tout concept, il a un point aveugle : il court le risque de maintenir une homogénéisation et un aplanissement des spécificités en présence, de tout symétriser sans égard pour les lignes de force plus fines, les différences réelles qui font la différence, comme cela a été relevé par certains critiques. Et précisément ici, il s'avère que cette stratégie ne permet pas de reconnaître une particularité aux vivants[652].

À l'heure d'une « crise des potentiels évolutifs et de chaque écosystème, des populations d'interdépendants, des dynamiques écologiques », Morizot se distingue singulièrement de Latour en appelant ainsi à penser « la spécificité du vivant dans le cosmos des non-humains[653] ». Spécificité qui s'énonce notamment selon lui au regard des différents types de relations politiques que l'on peut tisser avec les non-humains (vers de terres ou charbon). Si toutes les entités non-humains sont appelées à se redresser dans la nouvelle cosmologie postdualiste, « les entités techniques, le climat et le vivant ne se redressent *pas de la même manière*[654]. » Les abeilles, la faune des sols et les mammifères ne sont selon lui pas seulement des êtres que l'on doit *politiser* et faire entrer dans la « chose publique » au même titre que le climat et les énergies fossiles, dans un « mouvement général de critique du Grand partage moderne », mais des êtres à la fois vulnérables et puissants qui appellent un traitement spécifique ajusté à leurs puissances propres. Ce sont des êtres dont on peut prendre en compte les intérêts (notamment le fait qu'ils *pâtissent* de la situation que les sociétés industrielles leur font subir), et avec lesquels il est possible selon Morizot, on l'a vu, d'avoir des interactions *politiques*. Plus précisément, des interactions qu'il nomme « éthopolitiques », pour faire entendre qu'il s'agit d'entrer en relation avec des êtres qui se « comportent » et ont leurs propres mœurs et subjectivités. Si les êtres vivants se comportent, alors les relations que nous entretenons avec eux peuvent être conduites autrement que sur les seuls modes de l'exploitation et du rapport de forces qu'autorisait la Nature dualiste des modernes : des relations de soin, de coopération, de négociation et de cohabitation fondées sur les puissances éthologiques spécifiques des vivants, sédimentées au cours de l'évolution, mais disponibles au présent pour être subverties et réinventées dans de nouvelles relations multispécifiques indéterminées.

---

[652] *Ibid.*, p. 85.
[653] *Ibid.*, p. 104-105.
[654] *Ibid.*, p. 79.

L'enseignement qu'il faudrait retenir ici est qu'il s'agit peut-être moins de refuser la cosmoagentivité en soi, en occultant les puissances d'agir matérielles associées au climat ou au pétrole, au profit d'une politisation exclusive de l'agentivité des vivants, que de prendre en compte le fait que les cosmoagentivités sont bien réelles tout en n'important et en ne faisant sens que *pour* des vivants. Le climat et le pétrole font et font faire des choses, mais n'ont peut-être pas d'intérêt propre, et aucun intérêt ou non à être en relation avec des vivants (même s'ils sont des sous-produits des métabolismes du vivant). Pourtant il importe bien de les politiser, car « les intérêts croisés des vivants » sont en jeu : les vivants interdépendants sont impactés dans leur chair par la déstabilisation climatique induite par la combustion des énergies fossiles, annonçant dès à présent une dégradation à long terme de leurs conditions de vie et des conditions d'habitabilité de la planète. C'est cette condition écologique, politique et historique spécifique du vivant qui permet de comprendre que

> S'il faut lutter contre le changement climatique, ce n'est pas pour le climat au sens propre (s'il n'y avait pas de vivants humains et non humains sur la planète Terre, le changement climatique ne serait pas un enjeu politique), [mais] pour les intérêts entrelacés, indiscernables, de toutes les formes de vie qui, dotées d'un intérêt, sont en première ligne des drames qu'il induit, les plus vulnérables en tête[655].

Se pose néanmoins le problème des objets qui sont des cas-limites entre vie et non vie, comme l'eau[656]. L'eau n'est pas comparable à un grille-pain, parce que d'une part, elle est, sous ses différentes formes, la condition de tout vie sur Terre, et que, d'autre part, du fait de ses mouvements indisciplinés, elle active quelque chose qui n'a pas demandé à être activé, elle façonne quelque chose qui n'a pas demandé à être façonné. De cette spécificité, on peut conclure que tous les « objets » ne sont pas commensurables, parce que certains sont nécessaires à l'émergence d'autres, et plus spécifiquement certains en abritent d'autres en tant qu'habitats (dont l'eau, nécessaire à la vie, est le paradigme par excellence).

D.2. Une « conception réenchantée d'une matière indifférenciée »

On commence ainsi à entrevoir que la cosmoagentivité de Bennett ou de Latour comporte de sérieuses limitations écologiques, malgré sa puissance de décentrement, parce qu'elle refuse de se construire sur la mise en avant d'une distinction analytique si-

[655] *Ibid.*, p. 107.
[656] Cf. *supra* la mention du travail de Thomas Heams sur l'infravivant.

gnificative entre le vivant (à ses niveaux moléculaire, génétique, organique, comportemental, populationnel, écosystémique, évolutionnaire, etc.) et le non-vivant (matériel, énergétique, minéral, chimique, technique, cosmique, etc.). L'enjeu serait donc plus fondamentalement d'arriver à situer une différence entre la vie et la matière non vivante sans pour autant s'appuyer sur une rupture ontologique radicale qui en ferait deux univers parallèles ou deux substances étrangères et clivées. Une manière de penser la distinction dans la continuité repose sur la notion d'émergence, telle qu'est par exemple portée dans le cadre d'un matérialisme émergentiste[657] ou dans le travail d'Eduardo Kohn. Kohn s'appuie par exemple sur la définition suivante :

> [une dynamique d'émergence] est une dynamique au sein de laquelle une configuration particulière de contrainte du possible produit à un niveau plus élevé des propriétés sans précédent. De manière cruciale, toutefois, quelque chose qui est émergent n'est jamais coupé de ce dont il vient et dans lequel il est enchâssé, car ses propriétés dépendent toujours de ces niveaux plus élémentaires[658].

Il y a ici au moins deux éléments que l'on peut souligner : d'une part l'idée de niveaux d'organisation et de hiérarchie entre ces niveaux, avec des étages dits inférieurs et supérieurs ; d'autre part, l'idée d'une dépendance maintenue du supérieur à l'inférieur, en dépit de l'apparition de nouvelles propriétés à l'étage supérieur d'organisation de la matière (la nouveauté n'étant pas équivalente à une séparation). Dans cette perspective, il ne s'agit pas de rendre à nouveau passive la matière, par distinction avec un vivant tout puissant, mais de comprendre comment le vivant est un phénomène agentif sans précédent qui émerge des potentialités métastables et des puissances adaptatives de la matière elle-même, avec des propriétés nouvelles et irréductibles aux lois qui organisent le niveau physico-chimique, mais par rapport auxquelles il continue néanmoins d'être dépendant (par exemple, les effets de la gravité et des dimensionnalités de l'espace sur l'organisation des organismes, les structurations et réactions chimiques à l'œuvre dans le métabolisme et la compartimentation des cellules, etc.)[659]. L'univers non-vivant mais auto-organisé peut exister sans la vie, mais l'inverse n'est pas vrai.

---

[657] Mario Bunge et Martin Mahner, *De la nature des choses : introduction au matérialisme émergentiste*, Paris, Éditions matériologiques, 2023.

[658] E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, *op. cit.*, p. 107.

[659] Plusieurs exemples pris dans le monde des insectes permettent de comprendre comment les organismes ne font pas rupture avec les lois physiques mais les utilisent de manière ingénieuse pour assurer leur survie. On peut penser aux araignées et à leur capacité de se jouer de la gravité lorsqu'elles se déplacent au plafond : aucun pouvoir surnaturel, c'est la force de Van der Waals qui est en réalité en jeu. Ce sont les millions de poils microscopiques qui recouvrent leurs pattes qui créent les liaisons intramoléculaires de la force de Van der Waals et agissent comme un aimant avec les surfaces avec lesquelles les araignées sont en contact. Des recherches en laboratoire ont également montré que les tiques (*Ixodes ricinus*) utili-

De ce point de vue, on peut donc encore une fois arguer que la cosmoagentivité échoue à distinguer une spécificité du vivant dans le cosmos non-humain ; spécificité ontologique, et non plus seulement écologique et politique comme on l'a vu plus haut, qui n'est pas à penser comme exception par rapport à la matière (vitalisme), mais comme une certaine organisation émergente de la matière, comme un certain régime de contrainte, d'individuation et de relation plus poussé et plus individualisé avec l'environnement, et qui fait intervenir de nouvelles opérations (comme le métabolisme et ses réactions chimiques singulières, ou plus généralement la sélection naturelle, la reproduction sexuée ou non, mais aussi la perception, l'émotion et l'action). La matière est en ce sens toujours « une » (il y a une clôture causale du monde et pas de surnature), mais celle-ci est structurée selon différents niveaux d'organisation — physique, vital, psychique, social, technique — dont les propriétés émergentes aux niveaux supérieurs sont irréductibles à celles des niveaux inférieurs. Or, c'est bien l'incapacité à comprendre et distinguer les différentes dynamiques d'émergence qui handicape le néomatérialisme :

> La volonté du nouveau matérialisme de se détourner d'une conception anthropocentrique du monde mène ainsi à une indifférenciation significative entre le vivant et le non-vivant. En réduisant le vivant ou la vie à un simple principe « actif » ou « agentif », qu'on attribue, par la suite, à l'ensemble de la matière, on perd en effet la possibilité de penser le vivant en tant que tel. Le monisme néomatérialiste tend ainsi à aplatir l'ensemble des différences et des spécificités de la matière sans permettre une véritable compréhension des divers niveaux de réalité, dont le niveau de réalité biologique[660].

Dès lors, se rendre aveugle à ces différents niveaux d'organisation revient non seulement à manquer des distinctions ontologiques structurantes et cruciales à l'heure de l'urgence écologique, mais, comme le pointent avec justesse Wolfe et Lafontaine, à potentiellement rendre les armes face à une bioéconomie contemporaine reposant sur la manipulation technoscientifique débridée et marchande des vivants (OGM, édition génomique CRISPR-cas9 et plus généralement biologie de synthèse et transhumanisme), niant précisément leur différence, leur altérité et leur autonomie :

> En refusant d'opérer une distinction entre les différents niveaux de réalité matériels, en particulier entre vivant et non-vivant, le nouveau matérialisme contribue

---

sent un mécanisme biophysique qui leur permet d'entrer en contact avec leurs hôtes sans avoir à se déplacer avec leurs pattes : comme la plupart des animaux terrestres, les tiques accumulent des charges électrostatiques interagissant avec leur environnement immédiat. L'activation de ces forces aux passages d'animaux hôtes permettent aux tiques de franchir passivement à travers l'air des distances de plusieurs fois la taille de leur corps. Voir Sam J. England, Katie Lihou et Daniel Robert, « Static electricity passively attracts ticks onto hosts », *Current Biology*, juillet 2023, vol. 33, nº 14.

[660] Maxime Wolfe et Céline Lafontaine, « Par-delà humain et non-humain : de la nécessité d'une approche matérialiste du vivant en sciences sociales », *Cahiers de recherche sociologique*, 6 mars 2023, nº 70, p. 201. [en ligne : https://www.erudit.org/en/journals/crs/2021-n70-crs07783/1097423ar/].

> à une naturalisation des artefacts industriels en ne tenant pas compte des rapports à la matière et des temporalités multiples, souvent multimillénaires, ayant mené au monde tel que nous le connaissons aujourd'hui[661].

On retrouve d'ailleurs ici un argument développé plus haut par Kohei Saitō, critiquant le fétichisme auquel conduirait une ontologie hybridiste latourienne. On trouve donc un point d'accord entre les partisan·es de la bioagentivité et de l'anthropoagentivité, la différence étend que les premiers n'ont pas besoin de s'appuyer sur une métaphysique humaniste exceptionnaliste pour critiquer le néomatérialisme : il le font depuis la spécificité non-exceptionnaliste du vivant par rapport à la matière inorganique. C'est bien depuis cette perspective qu'il apparaît le plus radicalement que le nouveau matérialisme risque d'endosser et de favoriser une conception acritique et asociale sur les technologies contemporaines, parce qu'elle entretient une « conception réenchantée d'une matière indifférenciée », niant la diversité des formes de la matière. En somme, poursuivent Wolfe et Lafontaine,

> Une telle déconstruction de la spécificité des niveaux de réalité matériels, notamment celle relative aux dynamiques relationnelles propres aux organismes vivants, se montre impuissante à construire une véritable politique matérialiste capable de renverser la logique technoscientifique de domination illusoire et mortifère de la matière qui représente désormais une menace bien réelle au déploiement multimillénaire de la vie sur terre[662].

Cette faiblesse de la cosmoagentivité peut donc nous amener à sérieusement douter des apports de cette position dans la construction d'une véritable pensée écopolitique de l'Anthropocène. En somme, les partisan·es de la cosmoagentivité doivent admettre qu'il ne suffira jamais de remettre au centre de l'attention humaine les « puissances d'agir », les « matérialités », les « agencements » et les « non-humains » pour sortir d'un anthropocentrisme ou d'un technocentrisme réducteur et construire une écologie politique digne de ce nom : dans la mesure où les « non-humains » sont partout, et qu'ils existent sous toutes les formes possibles (saines comme toxiques), à la fois dans les écosystèmes les plus sauvages et les espaces les plus anthropisés et artificialisés, ces termes néomatérialistes sont profondément insuffisants parce qu'ils ne seront jamais assez critiques, discriminants et spécifiques[663]. Le problème des analyses qui utilisent le terme d' « écolo-

[661] *Ibid.*, p. 208.
[662] *Ibid.*, p. 209.
[663] Pour enfoncer une dernière fois le clou, prenons l'exemple d'un objet aussi « artificiel » qu'un match de basket du championnat NBA. Certain·es pourraient vouloir décrire l' « écologie » d'un tel objet en faisant

gie » pour nommer les agencements humains/non-humains est ainsi qu'elles peuvent finir par appeler « écologie » des systèmes profondément antiécologiques et destructeurs de l'autonomie des êtres vivants. Cette contradiction doit nous éloigner d'une approche purement néomatérialiste de la catastrophe écologique. L'enjeu pour l'écologie politique n'est donc pas simplement de remettre « le non-humain et ses puissances d'agir » au centre de l'attention collective — cela est en soi vide de sens, indéterminé — mais d'apprendre à opérer dans la vaste catégorie du non-humain des prélèvements, des zooms et des sélections pour singulariser et identifier les enjeux proprement écologiques du vivant, ainsi que les enjeux du vivant dans l'écologie, plus que jamais vitalement engagé dans une situation critique.

Il y a donc bien ici un paradoxe, voire une insuffisance radicale de la cosmoagentivité, et de toutes les ontologies relationnelles qui se pensent comme écologiques pour la raison qu'elles incluent des « non-humains » et des « réseaux » de relations entre humains et non-humains dans leurs analyses décentrées. C'est une limite propre à la théorie de l'acteur-réseau pointée par Michael Carolan, qui remarque qu'elle n'est pas opérante pour nous aider à distinguer entre différents types d'hybridités[664], ni pour savoir quels sont les enchevêtrements qu'il faut faire ou défaire : les ontologies relationnelles sont douées pour décrire la complexité, mais moins pour pointer et cerner ce qui défait les enchevêtrements désirables d'un point de vue écologique et ce qui ne devrait pas être enchevêtré (par exemple les multinationales du soja, les forêts, les chauves-souris et les virus qu'elles abritent). C'est une insuffisance à l'endroit d'une prise au sérieux de la spécificité écologique du vivant contemporain, et notamment du vivant sauvage (celui qui n'est pas surdéterminé dans ses comportements et son éthos par une logique une humaine). Si les enquêtes pragmatistes sur les non-humains, les puissances d'agir et les matérialités sont nécessaires pour nous décentrer et réenchâsser toute pratique sociale dans le réseau

---

entrer tous les non-humains constitutifs dans la description empirique de ce système « hybride » — le ballon en cuir, le béton, le bois du parquet, le sucres des boissons énergisantes, l'adrénaline, les maillots, les salaires des joueurs, les rats et les souris qui parviennent à se faufiler jusque dans les sous-sols, les bactéries dans l'air, le CO2 dégagés par les joueurs et le public, les climatiseurs, l'énergie cinétique et potentielle des corps des joueurs en mouvement, l'électricité qui anime les neurones de tous les humains en présence, les éventuels coronavirus qui se propagent en gouttelettes à chaque toux, etc. Or, on peut faire entrer autant de non-humains que l'on voudra dans cette liste, on n'aura pas pour autant commencer à décrire un système viable d'un point de vue écologique. La liste fascinante et interminable de ce qui compose et agit dans un tel système est on ne peut plus riche en « non-humains ». Mais on a bien affaire, quoi qu'il en soit, à un système purement anthropocentré : car tout est centré sur une réalité et un monde de significations humaines, massivement coupé de tout rapport au monde vivant. Aucune place n'est laissée à une quelconque altérité vivante : celle-ci est éradiquée de l'espace. Un tel espace est une pure bulle d'anthropocentrisme, qui entretient l'illusion d'une autosuffisance humaine, *alors même que la liste des puissances d'agir non-humaines qui le compose est immense.*

[664] Michael S. Carolan, « Society, Biology and Ecology : Bringing Nature Back Into Sociology's Disciplinary Narrative Through Critical Realism », *Organization & Environment*, 2005, vol. 18, nº 4, p. 394. Cité dans Bram Büscher et Robert Fletcher, *Le vivant et la révolution: réinventer la conservation de la nature par-delà le capitalisme*, Arles, France, Actes Sud, 2023, p. 166.

plus qu'humain qui la sous-tend et la rend possible, celles-ci se révèlent clairement insuffisantes du fait de leur incapacité à mettre en avant la singularité de la problématique du vivant, de son mode d'agentivité spécifique, et des dynamiques relationnelles et coévolutives qui le constituent en propre — qui ne peuvent être confondues avec celles qui président à l'existence d'objets fabriqués —, avec ses formes d'action spécifiques, ses intérêts enchevêtrés, sa diversité intrinsèque (à tous les niveaux d'expressions : génétique, individuel, populationnel, écosystémique) et ses multiples « intériorités » et mondes de signification (la diversité se manifestant également à l'échelle des *Umwelten* comme nous l'avons plus haut). C'est la raison pour laquelle une approche privilégiant la centralité de la « bioagentivité » dans la crise écologique peut paraître plus appropriée et pertinente à l'heure de l'anthropisation généralisée des écosystèmes et des habitats caractéristique de l'Anthropocène/Capitalocène, à l'heure d'une crise d'extinction de masse des espèces (la sixième en date)[665].

D.3. L'autonomie du vivant

La théorie de l'autonomie biologique[666] propose une perspective différente de la perspective latourienne/bennettienne sur l'agentivité, car elle inclut une réflexion sur la finalité (*telos*) et la signification, que ces deux auteur·rices ne me semblent pas avoir traité. Elle nous permet de mieux comprendre le lien entre agentivité, vie et autonomie et la spécificité de l'agentivité du vivant dans la nature (ce que j'ai appelé la « bioagentivité »). L'agentivité devient ainsi un phénomène biologique, et non seulement anthropologique. Sans cette agentivité vitale première, aucune agentivité humaine n'est pensable et possible. La théorie de « l'autonomie du vivant » est importante pour notre réflexion dans la mesure où elle apporte un éclairage scientifique stimulant sur les liens entre l'organisation biologique et la question de l'agentivité. L' ambition de cette théorie de l'autonomie biologique est de « naturaliser » l'agentivité en en donnant une explication indépendante de toute force vitale mystérieuse ou surnaturelle, qui puisse satisfaire aux critères épistémologiques des sciences naturelles tout en refusant les réductions purement mécanistes. Comme je l'ai mentionné plus haut, la conception standard de l'agentivité, globalement partagée par les écomarxistes, identifie intentionnalité et agentivité : une action à proprement parler est une action intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle est orientée vers un but. Celle-ci est donc motivée par des raisons, et fait intervenir un état mental, comme

[665] Extinction de masse qui frappe non seulement les vertébrés mais aussi dans des proportions encore plus grandes, et jusque-là sous-estimées, les invertébrés. Voir Robert H. Cowie, Philippe Bouchet et Benoît Fontaine, « The Sixth Mass Extinction : Fact, Fiction or Speculation? », *Biological Reviews*, avril 2022, vol. 97, nº 2.

[666] Forgée notamment par Francisco Varela et Evan Thompson à partir des années 1980.

des désirs et des croyances. Dans cette version standard, les êtres humains sont très largement les seuls à pouvoir être qualifiés d'êtres agentifs, car ils sont conçus comme les seuls à posséder un esprit capable de se représenter des buts et des moyens. Or, l'anthropocentrisme manifeste de cette approche est aujourd'hui fortement contesté : il repose sur un exceptionnalisme humain qui est obsolète et désormais intenable au regard des avancées des sciences biologiques, éthologiques, etc. Il faut donc explorer un autre chemin.

L'idée d'*organismal agency* est aujourd'hui une notion très discutée dans le cadre de l'*Extended Evolutionary Synthesis* (EES, ou « synthèse évolutionnaire étendue »)[667]. Celle-ci apporte une dimension d'agentivité à la théorie biologique par l'accentuation du rôle de l'organisme, de l'épigénétique et de la construction de niche dans la compréhension de l'évolution[668]. Le vivant n'est alors plus seulement un produit passif de l'évolution, mais un acteur de l'évolution et de l'histoire de la Terre[669]. Sultan et ses collègues définissent l'agentivité comme la « capacité d'un système à participer à sa propre persistance, à son maintien et à son fonctionnement en régulant ses propres structures et activités en réponse aux conditions qu'il rencontre[670]. » ; ou encore : « L'agentivité, soit la capacité d'apporter des changements à sa personne et à son environnement en fonction d'un objectif, semble être une caractéristique réelle et générale des organismes vivants[671]. » Place est ainsi faite, toujours dans le cadre d'une vision évolutionniste, mais moins mécaniste, à l'agentivité individuelle et collective des êtres vivants. Dans ce cadre de recherche,

> Les organismes ne sont pas de simples objets passifs à la merci de la sélection environnementale et des programmes génétiques. Ce sont des « agents » actifs. De nombreux partisans de l'EES cherchent ainsi à naturaliser la notion d' « agentivité des organismes », c'est-à-dire d'agentivités qui explorent et réalisent leurs objectifs en réponse à leur interprétation de l'environnement. Dans l'ensemble, ces nouvelles causes et ces nouveaux processus de l'évolution s'ajoutent aux

[667] Par différence avec l'approche centrée sur les gènes propre à la théorie synthétique de l'évolution, « La EES se caractérise [...] par le rôle central de l'organisme dans le processus évolutif et par l'idée que la direction de l'évolution ne dépend pas uniquement de la sélection et n'a pas besoin de commencer par une mutation. La description causale d'un changement évolutif peut, par exemple, commencer par la plasticité du développement ou la construction d'une niche, suivie d'un changement génétique. Le réseau de processus qui en résulte permet de rendre compte des mécanismes évolutifs de manière beaucoup plus complexe que ce qui est traditionnellement reconnu. », Kevin N. Laland et al., « The Extended Evolutionary Synthesis : its Structure, Assumptions and Predictions », *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 22 août 2015, vol. 282, nº 1813.

[668] Philip Ball, *Organisms as Agents of Evolution*, John Templeton Foundation., s.l., 2023. [en ligne : https://www.templeton.org/wp-content/uploads/2023/04/Biological-Agency_1_FINAL.pdf]

[669] Peter Godfrey-Smith, *Living on Earth : Forests, Corals, Consciousness, and the Making of the World*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2024.

[670] Sonia E. Sultan, Armin P. Moczek et Denis Walsh, « Bridging the Explanatory Gaps : What Can We Learn from a Biological Agency Perspective? », *BioEssays*, janvier 2022, vol. 44, nº 1.

[671] *Ibid.*, p. 3.

> causes et aux processus de l'évolution génétique pour présenter une image plus complète et plus globale de l'évolution[672].

Comme le résument Virenque et Mossio,

> la théorie de l'autonomie biologique affirme qu'un système est un agent s'il est capable d'interagir avec son environnement de telle sorte que son comportement est, d'abord, rendu possible par sa propre organisation constitutive et, d'autre part, contribue à maintenir cette même organisation[673].

Dans cette perspective biologique de compréhension de l'agentivité, celle-ci n'est pas liée à l'esprit, mais à la notion plus générale et primitive de finalité (*purposiveness)*, conçue comme une propriété commune aux systèmes vivants, humains comme non humains. La question de la finalité peut ici se poser indépendamment de celle de l'esprit ou de la conscience. La *purposiveness* coïncide ici avec le maintien et la transformation à travers le temps et l'espace de l'organisation matérielle d'un système vivant. Ainsi, tout vivant est agentif dans la mesure où il poursuit ses propres finalités, c'est-à-dire tout d'abord se poursuit lui-même comme fin (en visant sa propre survie, par l'entretien de sa structure). On pourrait reprocher un excès d'anthropomorphisme à de telles propositions téléologiques, qui ne semblent *a priori* valoir que pour les humains, mais les théories de l'agentivité biologique arrivent à des compréhensions fines et plus que mécanistes des téléologies à l'œuvre dans le vivant. La capacité d'agir ne doit pas ici être comprise comme la capacité d'opérer des choix conscients et explicites entre des alternatives, mais comme la capacité de se diriger dans un milieu à partir de la mémoire évolutive et génétique d'une lignée de vivant :

> Les bactéries interprètent les mutations aléatoires et les signes environnementaux en initiant ou en modifiant leurs fonctions selon des habitudes qui ont émergé au cours de milliards d'années d'évolution adaptative. Ainsi, les réponses des bactéries sont significatives et agentielles, et leur capacité d'anticipation est ancrée dans leur génome et leur organisation cellulaire. Quant aux animaux multicellulaires et aux plantes, leur cycle de vie et leur processus d'évolution dépassent certainement le seul plan des mécanismes. [...] Chez les agents simples, l'orientation vers un but est innée et se traduit par une prédisposition à certaines activités utiles apparues au cours de l'évolution adaptative. Chez les agents plus complexes, l'orientation vers un but est exprimée par des capacités qui ne sont utiles que dans des conditions spécifiques et qui peuvent nécessiter la recherche de conditions dans lesquelles certaines de ces capacités deviennent utiles. La

[672] P. Ball, *Organisms as Agents of Evolution*, *op. cit.*
[673] Mossio, Matteo et Virenque, Louis, « What is Agency ? A View from Autonomy Theory », *Biological Theory*, 2024, vol. 19, nº 1.

> capacité des animaux à agir et à rechercher des conditions favorables est initialement innée et peu efficace, mais elle s'améliore avec l'expérience et l'apprentissage au cours de la vie de l'animal[674].

L'orientation vers un but immanent, comme cause du comportement, constitue ainsi un trait général de l'agentivité, mais ses manifestations varient selon le niveau de complexité des agents. Une approche plus que mécaniste du vivant repose sur l'observation que les agents complexes peuvent exercer un certain degré de contrôle sur leurs propres mécanismes, comme le proposent Sharov et Tønnessen.

La conception « téléologique » du vivant, qui remonte au moins à Kant et à la *Critique de la faculté de juger*, et qui sera plus tard développée notamment par Varela, se fonde sur un refus des explications mécanistes réduisant l'organisation d'un être vivant à la seule interaction de ses parties (que l'on pourrait isoler les unes des autres comme une horloge démontée). Selon ce point de vue, un vivant est une totalité organisée, où les parties et le tout sont en interaction constante et en situation de coproduction réciproque. Cette circularité propre aux vivants est la raison pour laquelle on peut qualifier les systèmes vivants de systèmes auto-organisés :

> contrairement aux systèmes mécanistes, les constituants des systèmes auto-organisés produisent et sont produits par la totalité à laquelle ils appartiennent. Par conséquent, la relation explicative devient circulaire : les propriétés des constituants (et les interactions entre eux) expliquent l'ensemble de l'organisation, et vice versa[675].

Autrement dit, les êtres vivants sont « autopoïétiques », ils se produisent eux-mêmes, ils sont cause et effet d'eux-mêmes, à la différence des artefacts :

> Selon la théorie de l'autonomie, la détermination mutuelle entre le tout et ses parties est la caractéristique fondamentale de l'organisation constitutive d'un agent naturel, ce qui distingue notamment les êtres vivants des artefacts et des machines[676].

L'argument de Mossio et Virenque consiste ainsi à soutenir que la finalité première et profonde des êtres vivants est le maintien de leur propre organisation :

> Le caractère autodéterminé de l'organisation biologique permet de se rapporter à la problématique de la finalité (*purposiveness*) de manière légitime : dans la mesure où les effets de leur activité contribuent (au moins en partie) à déterminer

[674] A.A. Sharov et M. Tønnessen, *Semiotic Agency*, *op. cit.*, p. 14.
[675] Mossio, Matteo et Virenque, Louis, « What is Agency ? A View from Autonomy Theory », art cit.
[676] *Ibid*.

> leur existence, la finalité des êtres vivants est leur propre organisation. De façon complémentaire, la fonction de chaque partie est de maintenir l'ensemble de l'organisation et, par conséquent, de se maintenir elle-même.

Et dans la mesure où cette finalité n'est pas apportée ou imposée de l'extérieur aux vivants par un tiers transcendant, mais immanente à leur organisation même, elle peut dès lors être qualifiée de finalité intrinsèque (*intrinsic purposiveness*) :

> Contrairement à d'autres catégories de systèmes orientés vers un but, comme les artefacts et les machines, qui ont besoin d'un but extrinsèque pour être produits, les êtres vivants sont intrinsèquement orientés vers un but, étant donné que la raison de leur existence est... eux-mêmes (leur propre organisation). Les machines, en revanche, existent parce qu'elles sont des moyens d'atteindre les objectifs d'un tiers (qui peut être une personne ou un animal individuel, ou une communauté sociotechnique plus complexe)[677].

Autrement dit, l'activité d'un système vivant est orientée vers son existence, dans le sens du maintien de son existence ; et en retour la continuation de son existence est ce qui permet son activité. La faculté d'auto-organisation ne doit toutefois pas être confondue avec l'idée d'auto-suffisance ou d'autarcie, sous peine de conduire à une vision atomiste, a-relationnelle et a-écologique : cette perspective permet au contraire de comprendre que si l'être vivant minimal a la capacité de conserver et réparer son organisation spécifique, c'est grâce aux échanges matériels et énergétiques constants avec l'environnement extérieur, instauré par le métabolisme — la cessation de ces flux entraînant la mort de l'organisme. Ni stables ni instables, les êtres vivants sont ainsi des systèmes métastables loin de l'équilibre thermodynamique[678], c'est-à-dire des systèmes ouverts en constante interaction dynamique avec leur milieu, dont la finalité minimale est de rester dans cet état loin de l'équilibre (la mort) — nous y reviendrons. Cette « clôture organisationnelle » qui caractérise le vivant individué est au fondement d'une ouverture structurelle à

---

[677] *Ibid*. Pour une critique forte de l'autonomie comme marqueur du biologique, de la notion de finalité et de l'approche téléonomique pour comprendre la spécificité du vivant, voir Thomas Heams, *Infravies*, *op. cit*, notamment p. 131-134. « L'autonomie ne saurait être qu'une approximation en biologie : tous les êtres vivants sont pris dans des réseaux d'interdépendance, qu'elle soit écologique, trophique, symbiotique, spécifique. Il semble très périlleux de faire de l'autonomie un marqueur général du vivant [...]. », p. 103.

[678] Dans leur Bernd Rosslenbroich, Susanna Kümmell et Benjamin Bembé, « Agency as an Inherent Property of Living Organisms », *Biological Theory*, décembre 2024, vol. 19, nº 4.article « Agency as an Inherent Property of Living Organisms », Bernd Rosslenbroich *et al*. font cette précision : « Les organismes ont souvent été décrits sous l'angle du déséquilibre thermodynamique. Les équilibres thermodynamiques se produisent spontanément. En revanche, tout organisme vivant évite en permanence de retomber dans un tel état d'équilibre. Pour ce faire, l'organisme ne se contente pas d'empêcher la dégradation, mais équilibre en permanence les processus de synthèse et de dégradation. Cet équilibre n'est pas un état fixe, qui existe une fois qu'il est établi. Il doit au contraire être généré en permanence. Chaque organisme existe dans un tel processus permanent de dégradation et de synthèse, d'auto-génération et d'auto-renouvellement. », dans *Ibid*.

la relation à d'autres sois (conspécifiques, interspécifiques). Un organisme vivant, comme nous l'avons vu plus haut, est même toujours déjà un « holobionte », c'est-à-dire un agencement de sois autopoïétiques symbiotiques sélectionnés par l'évolution.

Dans la mesure où ces capacités d'interaction sont elles-mêmes intrinsèquement finalisées, Virenque et Mossio proposent d'en faire le marqueur de l'agentivité. L'agentivité devrait donc selon eux se comprendre depuis la « dimension interactive de la clôture organisationnelle », autrement dit, cette clôture n'est pas un repli sur un « soi forteresse », mais la condition d'une interaction active avec l'extériorité, tendue vers le maintien dynamique du soi. Dès lors,

> La théorie de l'autonomie offre [...] une perspective à partir de laquelle l'agentivité peut être comprise comme un comportement exécuté pour une raison, orienté vers un but intrinsèque, qui est l'existence continue de l'organisation autodéterminée du système, par le biais d'une interaction incessante avec son environnement externe[679].

Mais comme un soi vivant ne vit jamais dans le vide et toujours déjà dans un milieu changeant et sujet aux événements en tous genres, biotiques et abiotiques, il devient nécessaire de complexifier cette compréhension de l'agentivité, pour qu'elle inclut une capacité relationnelle d'adaptation. C'est en ce sens que Virenque et Mossio parlent de systèmes et d'agents *adaptatifs* :

> Un système adaptatif est un système capable de réaliser des modifications fonctionnelles pour faire face à des perturbations internes ou externes. En retour, un système adaptatif est un agent adaptatif si de telles modifications affectent spécifiquement ces capacités interactives[680].

Un agent adaptatif est donc un agent plastique capable de modifier activement ses relations à l'environnement extérieur en fonction des événements (ses comportements alimentaires, ses habitudes, ses normes, etc.). Plus encore, comme le souligne Gilbert Simondon, le vivant n'est pas seulement capable d'adaptation à son environnement, mais de se modifier lui-même, dans une individuation continuée, c'est-à-dire une *individualisation* :

> il y a dans le vivant une individuation par l'individu et non pas seulement un fonctionnement résultant d'une individuation une fois accomplie, comparable à une fabrication ; le vivant résout des problèmes, non pas seulement en s'adaptant, c'est-à-dire en modifiant sa relation au milieu (comme une machine peut faire),

[679] Mossio, Matteo et Virenque, Louis, « What is Agency ? A View from Autonomy Theory », art cit.
[680] *Ibid*.

> mais en se modifiant lui-même, en inventant des structures internes nouvelles, en s'introduisant lui-même complètement dans l'axiomatique des problèmes vitaux[681].

On peut également combiner cette perspective avec celle de la biosémiotique, dont on a introduit la notion plus haut. La perspective de l'autonomie rejoint en effet la théorie de la pluralité des *Umwelten* de von Uexküll parce qu'elle permet de comprendre qu'un *adaptive agent* est toujours déjà un *sense-making agent* : un agent qui résout les problèmes qu'il rencontre en donnant un sens à son environnement, en fonction de sa finalité intrinsèque. Il y a ainsi autant de milieux que de *sense-making agents*. Chaque vivant a un milieu qui lui est associé, qui ne doit pas être compris comme un environnement purement physique, mais comme un ensemble de nœuds signifiants entre le vivant et son environnement. Evan Thompson prend l'exemple de la molécule de saccharose, interprétée du point de vue d'une bactérie en train de discriminer les substances de son environnement. Si la molécule de saccharose est réelle, c'est-à-dire indépendante de sa saisie par une bactérie (elle existe dans ce que von Uexküll appelle l'*Umgebung*, l'environnement objectif), elle n'est saisie et assimilée en tant que « nourriture sucrée » que par l'activité perceptive et métabolique de la bactérie :

> bien que le saccharose soit une condition réelle et présente de l'environnement physico-chimique [de la bactérie], son statut de nourriture ne l'est pas. Le fait que le saccharose soit un nutriment n'est pas intrinsèque à la structure de la molécule de saccharose ; c'est une caractéristique relationnelle, liée au métabolisme de la bactérie. Le saccharose a une signification ou une valeur en tant qu'aliment, mais seulement dans le milieu que l'organisme lui-même fait naître. Francisco [Varela] résume cette idée en disant que grâce à l'autonomie de l'organisme, son monde ou sa niche a un « surplus de signification » par rapport à l'environnement physico-chimique. Vivre n'est pas seulement un processus cognitif, c'est aussi un processus émotif de création de sens, de signification et de valeur. Le monde devient ainsi un lieu de valence, d'attraction et de répulsion, d'approche ou de fuite[682].

Cette agentivité primaire de tout vivant entendue comme capacité relationnelle de donner sens à son milieu via son métabolisme — comme capacité d'individuer son environnement en milieu, pourrait-on dire — peut être considérée comme la première étape vers des formes plus complexes encore d'agentivité, de cognition et d'émotion. En somme, ce que l'on pourrait appeler la « bioagentivité » est la capacité des êtres vivants autonomes à donner un sens subjectif à leur environnement et à agir adaptativement en fonction de leurs buts/finalités intrinsèques. La production de sens fait d'un environnement matériel

---

[681] G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 28.

[682] Evan Thompson, « Life and Mind : From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, décembre 2004, vol. 3, n° 4.

donné un milieu, voire un monde, un ensemble de signes, d'affects et de valences partagés, non pas comme une projection d'un sens arbitraire sur l'extérieur, mais comme éléments de valeur ou de non-valeur en fonction de son utilité fonctionnelle pour le soi et sa continuation. Il y a ainsi non pas véritablement « adaptation » d'un individu déjà fait à un environnement préexistant, mais co-naissance relationnelle des sois et des mondes, à partir de quoi l'agentivité minimale (sensori-motrice) prend un sens. Remarquons d'ailleurs que, dans cette perspective, les notions de monde ou de milieu au sens uexküllien d'*Umwelt* sont moins primitives que celle de matérialité, mais que la matérialité et ses activités, structures, mouvements, comportements, événements ne prennent sens que dans un monde, pour un vivant ou un groupe de vivants (ils peuvent même provoquer une rupture dans un monde, et forcer à la réorganisation — vitale, psychique, sociale, technique). En outre, si les mondes peuvent être radicalement différents et même s'ignorer, le concept d'*Umwelt* signale un trait commun partagé entre tous les vivants : celui d'être des agents producteurs et interpréteurs de signes, issus de la combinaison des solutions elles-mêmes issues de l'évolution et des trajectoires singulières des organismes, populations et communautés biotiques.

Encore une fois, cette théorie de l'autonomie du vivant ne doit pas être confondue avec la thèse d'une autarcie primitive d'unités vivantes indépendantes et dispersées : elle doit être pleinement saisie dans une perspective écologique, relationnelle, mais aussi bio- et écosémiotique. L'écologie des milieux ne saurait ainsi se confondre avec la juxtaposition de bulles sémiotiques autonomes posées les unes à côté des autres. Il y a bien une interpénétration, un maillage de ces milieux, qui tiennent ensemble. Ce qui ne va pas dans l'idée d'*Umwelt* est l'idée de clôture d'un être sur son monde privé. Les réseaux de relations écologiques ne peuvent être réduit à des sous-mondes en formes de bulle autour de chaque organisme ; car les actions des vivants s'étendent au dehors, se matérialisent et se ramifient, formant de vastes réseaux d'interaction avec les actions des autres. Il faut alors penser l'agentivité écologique depuis la conjonction des points de vue et des actions dans le monde : « L'action émane des points de vue, depuis l'angle particulier que chaque animal possède sur les choses — oui. Mais ces actions forment un réseau avec les autres. La subjectivité est importante. En un sens, elle est inhérente à la vie. Mais les sujets habitent des écologies contenant d'autres sujets[683]. » Alf Hornborg a d'ailleurs bien saisi ce point : « Un écosystème peut en fait être compris comme l'interaction complexe d'un grand nombre de perspectives subjectives, déterminées par les capacités sensorielles et communicatives des différentes espèces[684]. » La biosémiotique, replacée dans une perspective écosystémique, donne lieu à une écosémiotique : les vivants non seulement interprètent les écosystèmes, mais régulent, entretiennent et construisent ces écosystèmes par l'entrecroisement de leurs *Umwelten*. Nous reviendrons amplement sur

[683] P. Godfrey-Smith, *Living on Earth*, *op. cit.*, p. 86.
[684] A. Hornborg, « Artifacts Have Consequences, Not Agency », art cit, p. 6.

cette idée dans notre troisième partie. Cela va nous permettre de mettre au jour une méthode hybride entre le matérialisme de l'écomarxisme et l'écologie relationnelle et perspectiviste du tournant non-humain.

Remontant à l'apparition même de la vie, la bioagentivité offre un seuil d'organisation et de complexité, par l'intersection de la valeur, de la signification, des affects et des actions finalisées. Mais il reste à ressaisir cette bioagentivité dans un cadre intégrateur, pour ne pas la séparer et l'isoler de la Terre dont elle est issue et des relations sociales et politiques dont elle est désormais dépendantes pour son devenir. Un dernier travail va maintenant occuper la fin de cette partie : opérer la synthèse de notre point de vue sur l'agentivité, en distinguant non plus différents modèles, mais différents *régimes* d'agentivité.

E. Passer des modèles exclusifs de l'agentivité à une pensée processuelle des « régimes d'agentivité »

Il est temps d'esquisser une synthèse de notre propre point de vue sur l'agentivité. Pris en son sens ordinaire, l'agentivité nomme avant tout la capacité ou le pouvoir d'agir et d'interagir avec le monde et les autres. Capacité qui dépend elle-même logiquement de l'existence d'un « agent », doté d'une certaine individualité ou individuation. Le problème est alors celui de savoir en quoi consiste cet agent et si cette capacité est réservée à certain nombre d'agents spécifiques (les humains, voire les animaux « supérieurs ») ou si elle appartient en quelque sorte à une communauté d'agents bien plus large et aux contours peut-être plus flous. On l'a amplement vu, le problème de la définition et de l'extension de l'*agency* occupe une place centrale dans la polémique contemporaine opposant le posthumanisme des théories postdualistes à l'exceptionnalisme humain des théories critiques marxistes. D'un côté du spectre, il y a ceux et celles qui enquêtent sur les multiples manières dont l'agentivité est distribuée, relationnelle, composite, s'étendant à toute la matière, même non-organique, et de l'autre côté du spectre, il y a ceux et celles qui cherchent à circonscrire le plus possible l'agentivité au comportement intentionnel de l'humain. Entre les deux, il y a celles et ceux qui pointent la particularité du vivant dans le cosmos non-humain, placée au fondement de l'agentivité du vivant humain. La question est celle de savoir si ces approches doivent rester mutuellement exclusives, ou s'il existe un point de vue intégrateur capable de les faire dialoguer, voire de les organiser en une seule et même perspective. C'est à la mise en place d'une telle perspective, reconnaissant différents *régimes* d'agentivité, que cette section va être consacrée.

Pour avancer, il n'est pas inutile de replacer ce débat dans l'histoire de la notion d'*agency*. Celle-ci montre un tournant majeur vers un sens anthropocentrique dans l'usage moderne[685]. Avant celui-ci, il existe un partage ontologique prémoderne du monde entre agent et patient, où l'agent désigne toute cause de changement et se définit par son action causale sur le patient, conception qui ne recoupe pas exactement le partage entre humain et non-humain, puisque n'importe quelle entité peut être un agent. « Les usages linguistiques remontant aux siècles précédents permettent [...] de désigner le corps, le cerveau, l'inconscient, l'environnement social, les forces économiques, voire les esprits, Dieu et les démons comme des agents[686]. » Ainsi, « Dans la pensée anglaise classique, *agency* désigne une propriété générale et indéfinie de l'agir, fortement liée à la causalité et à l'efficacité : *agency* est donc la force agissante, la cause effective de l'action [...].

[685] Roger Smith, « Agency : A Historical Perspective », dans Craig W. Gruber *et al.*, *Constraints of Agency : Explorations of Theory in Everyday Life*, Cham, Springer International Publishing, 2015.
[686] *Ibid.*, p. 26.

Chez Hobbes par exemple, la conception de l'*agency* est classiquement aristotélicienne[687] » : le feu qui chauffe la main est l'agent, la main chauffée par le feu est le patient. Avec la modernité, on remarque au contraire

> une insistance [...] sur l'utilisation du mot « *agency* » pour désigner une catégorie morale ou politique [...] distinctement humaine. Par conséquent, dans un accident de voiture, les locuteurs réserveront l'attribution de l'agentivité aux personnes ou aux institutions et distingueront d'autres facteurs comme des causes contribuant à l'accident. Cet usage moderne décrit les agents comme des personnes ou des groupes de personnes dont on dit qu'ils ont le pouvoir d'être la cause des événements et qu'ils ont le pouvoir de s'autodiriger. L'agentivité est désormais liée aux notions de moi autonome et à la dignité ou au statut accordé à un « agent libre »[688].

L'agentivité devient alors une catégorie *psychologique* : agir, au sens propre, cela requiert la possession d'un esprit, d'un moi, d'une intentionnalité ; on agit pour des raisons, avec des finalités associées à l'action, propres à la personne. C'est à cette personne que l'on peut attribuer une responsabilité. La psychologie ordinaire fait référence à des états mentaux internes capables de causer des états de fait externes, ces états internes étant eux-mêmes reliés à la question de l'assignation d'une responsabilité :

> La notion moderne de personne individuelle en tant qu'agent s'est d'abord développée dans des contextes juridiques, politiques et théologiques. [...] La référence à l'agentivité humaine désignait, et désigne toujours, l'action initiée par des sujets juridiques, moraux et politiques individuels, ou par des institutions considérées comme analogues à des sujets individuels, agissant sans contrainte particulière ou notable. C'est ce que l'on a souvent appelé l'agentivité libre [f*ree agency*]. [...] Ce sont les pratiques normatives de la politique et de la morale qui ont rendu importante la distinction entre les agents humains et les autres agents[689].

La catégorie de plus en plus normative d'agent — en tant que l'on attribue socialement ou juridiquement l'agentivité — fût donc progressivement réservée au sujet humain, sans pour autant qu'elle ne trouve à se stabiliser dans une seule théorie consensuelle : elle fût en effet conçue soit comme la source d'une action libre, par opposition aux objets naturels dont les comportements sont fixés par des lois (aux XVIIe et XVIIIe) ; soit comme la source d'une action toujours contrainte et déterminée par des structures naturelles, sociales ou inconscientes (au XIXe). Le sens psychologique de l'agentivité est donc historiquement récent, situé et limité : c'est un sens moderne.

---

[687] « Agency », E. Balibar et S. Laugier dans B. Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, *op. cit.*, p. 28.
[688] R. Smith, « Agency : A Historical Perspective », art cit, p. 3-4.
[689] *Ibid.*, p. 4.

Si en revanche on se décentre à nouveau de ce sens moderne dominant, il apparaît toute une diversité d'approches, qui dépendent de la manière de définir l'esprit et son extension plus ou moins grande dans le monde, et de la manière de faire dépendre (ou non) l'agentivité de l'esprit. Il y a ainsi toujours eu plusieurs grandes formes de réponses à la question de savoir ce qui peut compter comme un agent, que l'on pourrait résumer schématiquement à des fins heuristiques comme suit :

1) un sens pré-moderne (non-anthropocentré) : l'agentivité est un facteur ou un pouvoir causal à même de provoquer un changement (pouvoirs spirituels, les dieux, Dieu des monothéismes, le diable, les étoiles, les éléments, etc.).

2) un sens moderne philosophique (anthropocentré, lié aux Lumières puis au développement des sciences humaines) : l'agentivité est soit la capacité individuelle d'agir librement liée à la personne, la raison ou la conscience ; soit toujours rendue possible, médiée et contraintes par des structures (sociologie critique, marxisme, inconscient, appareil d'État, etc.). C'est la cristallisation de l'antinomie du libre arbitre et du déterminisme. À ce sens moderne on peut ajouter une dimension scientifique, avec la psychologie expérimentale et les neurosciences, qui se concentrent sur la mise au jour des déterminations causales et non-conscientes de l'action ; cette approche de l'agentivité existe également en une version naturaliste et non anthropocentrée (Darwin et l'*agency* des abeilles ou des vers de terre, Dewey, etc.).

3) un sens extra-moderne (non-anthropocentré, autochtone, animiste) : l'agentivité est la puissance d'agir émanant des points de vue et des intentionnalités des personnes humaines et non-humaines, celui dont parle Viveiros de Castro pour les peuples amazoniens : « le monde est composé d'une multiplicité de points de vue : tous les existants sont des centres d'intentionnalité, qui appréhendent les autres existants selon leurs caractéristiques et puissances respectives[690]. »

4) un sens post-moderne (non-anthropocentré, postdualiste) : l'agentivité est la capacité potentielle de toute chose à devenir un « actant », en produisant des différences dans un réseau de relations (selon une nature émergente et interactive de l'*agency*) — ce sens étant soit centré sur le vivant, soit étendu à la matière même et aux éléments abiotiques.

[690] E.V. de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 20.

E.1. Des limites de la conception standard de l'agentivité

Opérons à présent un bref retour sur la dite « conception standard » de l'agentivité, celle qui est aujourd'hui décriée par le tournant non-humain, et qui se trouve à l'inverse au cœur des approches écomarxistes dualistes. Celle-ci consacre en effet le sens moderne de l'agentivité comme propre d'un sujet humain individuel. De ce point de vue, l'*agency* diffère de la simple et stricte causalité mécanique qui règnerait en principe dans le monde naturel, réglant les interactions entre les objets non-humains. Les philosophies analytiques de l'action[691] ont défini de manière canonique l'agentivité en termes d'intentionnalité de l'action, s'inscrivant ainsi largement dans une tradition et un paradigme humanistes. Il y aurait un lien fondamental entre la notion d'action à proprement parler et la pratique consistant à donner des raisons d'agir, dont seuls les sujets humains sont *a priori* capables. De ce point de vue, la thèse est qu'on ne peut « analyser l'agir indépendamment des raisons d'agir[692] ». Comme le résume Markus Schlosser : pour la conception standard, il n'y a d'action, au sens propre, qu'intentionnelle.

> Les deux affirmations suivantes sont au cœur de la conception standard : premièrement, la notion d'action intentionnelle est plus fondamentale que la notion d'action. En particulier, l'action doit être expliquée en termes d'intentionnalité de l'action intentionnelle. Deuxièmement, il existe un lien étroit entre l'action intentionnelle et le fait d'agir pour une raison[693].

Un humain ou un collectif d'humains possèdent ou exercent une agentivité dans la mesure où ils ont la capacité d'agir en suivant des raisons, des intentions, des buts conscients, et ainsi la faculté d'agir sur eux-mêmes, les autres et leur environnement. Et les actions concrètes, publiques, nous permettent en retour d'identifier et de juger (de l'extérieur) les intentions (intérieures) des agents. Pour Valérie Aucouturier, la question « pourquoi ? » est ainsi une

> question conceptuellement discriminante qu'on ne peut poser qu'à propos d'actions : nous ne pouvons pas — sauf dans un contexte fictif ou métaphorique — nous interroger en ce sens sur les raisons pour lesquelles le lave-vaisselle a refusé de laver la vaisselle correctement ; ce que nous chercherons alors ce sont les éventuelles causes mécaniques qui l'ont empêché d'accomplir la tâche à laquelle il est normalement destiné[694].

---

[691] Voir Valérie Aucouturier, *Qu'est-ce que l'intentionalité ?*, Paris, J. Vrin, 2012.
[692] *Ibid.*, p. 61.
[693] Schlosser, Markus, « Agency », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019. [en ligne : https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency/]
[694] V. Aucouturier, *Qu'est-ce que l'intentionalité ?*, *op. cit.*, p. 60.

Dans ce cadre, les *actions* sont donc ce type d'événements du monde qui demandent à être éclairés par des intentions : à leur sujet, et seulement à leur sujet, on peut poser la question « pourquoi ? ». Si cette conception standard, qui identifie agentivité et intentionnalité, liées entre elles par les raisons d'agir, peut avoir une utilité dans certains contextes (juridique, politique, moral), elle paraîtra néanmoins trop étroitement anthropocentrique et individualiste aux yeux des partisan·es du tournant non-humain.

D'une part, cette « conception standard » échoue à rendre compte des actions des êtres vivants non humains qui manifestent une intentionnalité, une subjectivité vitale poursuivant des buts : on peut reprendre l'exemple du comportement d'un micro-organisme à la poursuite d'une solution sucrée — on parle alors de « chimiotaxie bactérienne » —, qui s'oriente dans un milieu polarisé, avec un haut, un bas, un centre, une périphérie, un dedans, un dehors, et des gradients chimiques (aller vers le plus sucré ici), capable de « préférer et d'exclure » certaines substances, comme le formulait Georges Canguilhem[695]. Dès le vivant cellulaire, il y a une capacité active de sélection, de discrimination, une autonomie, nous l'avons vu, qui manifeste une intentionnalité fondamentale du vivant. Par ailleurs, au-delà de ces tropismes caractéristiques du vivant, les animaux non-humains plus complexes comme les primates, les chiens, les corvidés ou les cétacés, manifestent une conscience de soi, une capacité à résoudre des problèmes qui font sens pour eux, une capacité à former des cartes mentales des espaces, et même à communiquer avec les humains par une sémiotique corporel, comme le montrent avec force les études contemporaines en éthologie et en « cultures animales[696] ». La situation devient ainsi quelque peu étrange, comme le pointe Chris Pearson, car « À mesure que les humains commencent à paraître de moins en moins intentionnels et rationnels, les animaux commencent à l'être davantage[697]. » Il est de plus en plus clair aujourd'hui que « Les chiens, les singes, les chats et les autres animaux sont capables, à des degrés divers, d'agir de manière autonome et intentionnelle : ils deviennent des agents dans le sens où ils sont capables d'un certain degré d'action intentionnelle et autonome dans les environnements dans lesquels ils vivent et dans leurs relations avec d'autres agents humains et non-humains[698]. »

---

[695] Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, J. Vrin, 1989.

[696] Selon le philosophe et éthologue Dominique Lestel, « Pour que des phénomènes culturels soient repérés au sein d'un groupe animal, il faut pour l'éthologie contemporaine que le chercheur observe au sein de la population étudiée des comportements *innovants*, qui soient transmis de façon *sociale*, et qui peuvent *varier d'un groupe à un autre*. Par là nous accédons à une vision minimaliste de ce qu'est "le comportement culturel", une vision qui s'oppose à l'idée défendue par l'éthologie objectiviste des années 50-60 selon laquelle les comportements sont instinctifs. », dans Raphaël Bessis, « Entretien avec Dominique Lestel », *Le Philosophoire*, 1 décembre 2006, n° 27, n° 2. [en ligne : https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2006-2-page-29.html]. Sur la question des cultures animales, voir plus généralement la synthèse de Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.

[697] Pearson, Chris, « History and Animal Agencies » dans Linda Kalof (ed.), *The Oxford handbook of animal studies*, New York, Oxford University Press, 2017.

[698] *Ibid*.

D'autre part, la conception standard suit une ligne individualisante qui place la source de l'agentivité *dans* l'intériorité mentale, ignorant sa co-émergence avec des processus et des milieux matériels-symboliques. Elle a le défaut de s'appuyer sur une conception dualiste de l'esprit et de l'environnement, comme le relève Linda Nash, en « situant l'agentivité dans l'esprit humain, en le séparant du corps et de l'environnement non-humain », dualisme qui risque de conduire à une vision désincarnée et dématérialisée de l'agentivité ; de fait, « les idées ne peuvent que rarement être distinguées clairement des actions, [...] et la soi-disant agentivité humaine ne peut être séparée des milieux dans lesquels cette agentivité émerge[699]. » Il faudrait alors selon Nash repartir non seulement des manières dont les milieux, les animaux, les objets, etc., ont toujours façonné les actions humaines, mais aussi les intentions humaines elles-mêmes, intentions qui ne peuvent être dissociées d'un milieu qui les rend possible, les provoquent, les suscitent et dans lequel elles prennent sens (on peut penser à la manière dont un chat suscite à son humain l'intention de le nourrir, à la manière dont un livre sur l'étagère appelle son lecteur, ou à la manière dont les capacités d'édition textuelle d'un ordinateur augmentent les capacités intellectuelles ou créatives d'une autrice). Bref, l'intentionnalité humaine émerge en relation avec des agents non-humains. Par différence avec une conception néomatérialiste maximaliste, où l'agentivité humaine s'efface pour n'être qu'un produit dérivés d'agents non-humains (le charbon, le coton ont créé la révolution industrielle et le changement climatique plutôt que les humains), et qui tend ainsi à se confondre avec le déterminisme[700], l'approche de Nash permet de nouer ensemble les intentionnalités humaines et les agents non-humains, doués de comportements finalisés, dans une relation de coémergence. Par ailleurs, en se centrant sur l'intention individuelle, la conception standard tend à invisibiliser les institutions, les conditions sociales, les rapports de pouvoir, les privilèges sociaux et les inégalités matérielles qui sous-tendent l'exercice de toute agentivité humaine.

Loin de pouvoir être comprise comme le résultat d'un processus mental ayant lieu au présent, dans le « petit théâtre intérieur cartésien[701] », l'intentionnalité doit donc être replacée dans le milieu relationnel, collectif et historique, multi-agentiel, dont elle est issue. Je rejoins Miguel Benasayag dans sa conception d'une intentionnalité qui « puise sa force dans des multiplicités pré-individuelles[702] ». Cette conception distribuée et processuelle de l'intentionnalité s'oppose à la fois au réductionnisme, qui dissout le sens de

[699] Linda Nash, « The Agency of Nature or the Nature of Agency ? », *Environmental History*, 2005, vol. 10, n° 1, p. 67.
[700] Comme le fait justement remarquer A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 101.
[701] M. Benasayag, *La singularité du vivant*, *op. cit.*, p. 57.
[702] *Ibid.*, p. 60.

l'action dans des éléments a-signifiants plus fondamentaux, et au « au narcissisme dérisoire qui nous invite à croire en l'existence d'un auteur autonome, qui serait pour lui et par lui une pure singularité[703]. »

> L'intentionnalité puis sa force pour chaque organisme, dans chaque espèce et dans la longue durée du développement de l'espèce. Ainsi, l'ensemble des tropismes qui se manifestent comme une intentionnalité concrète est à considérer comme la résultante d'une multiplicité au sein de laquelle s'articulent de façon conflictuelle des tendances diachroniques et des tendances synchroniques pour produite ladite résultante. [...] Ce que nous éprouvons comme une intentionnalité endogène correspond en réalité à l'expérience d'être traversé en tant que singularité, par des processus, des lignes d'action qui existent bien avant notre naissance, nous débordent, et se prolongent bien après notre mort[704].

E.2. Un naturalisme processuel : passer des modèles d'agentivité à des régimes d'agentivité

La crise écologique et l'évolution des paradigmes scientifiques rendent nécessaire le dépassement de l'anthropocentrisme, du dualisme et de l'individualisme du sens moderne de l'agentivité, par une approche plus écologique, relationnelle et continuiste du rapport humain/non-humain, qui à la fois n'accepte aucune rupture franche dans le *continuum* de la nature et fait l'effort de mettre au jour des différences pertinentes entre humains et non-humains, et entre les régimes de relations et les niveaux d'organisation qui les caractérisent. Je propose ainsi d'adopter une approche processuelle de l'agentivité. Dans cette perspective, l'agentivité humaine, jusque dans ce qu'elle a d'unique, est toujours coproduite et composite, en alliance avec des agents hétérogènes et des processus qui la précèdent. Or, on l'a vu, une telle approche est loin de faire consensus dans l'écologie politique contemporaine, car celle-ci se trouve écartelée entre trois grands modèles exclusifs de l'agentivité :

1) La *cosmoagentivité* repose sur une conception moniste, diffuse, continuiste, distribuée et composite de l'agentivité. Celle-ci se confond avec l'ensemble des réalités possibles de l'univers, posant sur un pied d'égalité ontologique les existants humains et non-humains. Tout est potentiellement agentif. Cette conception ne repose pas sur le réquisit de la possession d'une intentionnalité ou d'une conscience, mais se définit sobrement comme la manifestation d'une puissance d'agir, d'une capacité d'affecter et d'être affecté, en tant que participant au cours d'une

[703] *Ibid.*
[704] *Ibid.*, p. 57-59.

action. Dans cette perspective, la puissance d'agir est un événement et n'existe que comme une alliance entre des êtres hétérogènes.

2) La *bioagentivité* repose sur l'idée que l'agentivité est la propriété spécifique des êtres vivants, conçus comme sujets, produits et agents de l'évolution, en relation d'interdépendance. Le monde vivant est composé d'une multiplicité de « sois » constituant autant de centres d'expérience, d'interprétation, dotés de propriétés émergentes spécifiques, par différence avec la matière non-organique ; les sois vivants manifestent une agentivité en ce qu'ils explorent et réalisent leurs finalités en réponse à leur interprétation de l'environnement. L'agentivité se comprend ici à partir de l'autonomie du vivant, qui maintient sa propre organisation à travers les problèmes rencontrés dans son milieu.

3) L'*anthropoagentivité* repose enfin sur l'idée que l'agentivité est une aptitude spécifiquement humaine, qui n'existe pas dans le reste de la nature (sauf peut-être chez les animaux dits « supérieurs », sous une forme plus simple). Elle est une propriété exclusivement anthropogénique et sociale, une propriété psycho-sociale émergente, certes liée à l'évolution, mais surtout à l'histoire humaine. Elle permet d'opérer une distinction structurante entre les humains et le reste de la nature (auxquels ceux-ci appartiennent néanmoins). C'est la capacité d'entreprendre consciemment une action en suivant des raisons ; il y a une agentivité individuelle, mais aussi collective et politique, toujours dans une relation de co-construction ou de contrainte avec des structures sociales historiques (institutions, État, marché, langage, inconscient, etc.). L'agentivité se comprend alors comme la capacité des êtres humains à transformer leur environnement de manière consciente, et à agir sur les causes de leurs conditions d'existence.

Tableau 1. Les différents modèles d'agentivité

Famille de conception	Extension	Principales caractéristiques	Définition de l'agentivité	Distinction ontologique
Cosmoagentivité (ou écoagentivité)	Maximale : toute réalité de l'univers	Moniste, diffuse, continuiste, distribuée, composite	Manifestation d'une puissance d'agir, capacité d'affecter et d'être affecté, agencements et alliances entre êtres hétérogènes	Égalité ontologique humains et non-humains
Bioagentivité	Intermédiaire : le vivant	Propriété émergente des êtres vivants, sujets en devenir et interdépendants	Autonomie du vivant, réalisation d'objectifs en réponse à l'interprétation de l'environnement	Différence avec la matière non-organique
Anthropoagentivité	Minimale : les humains, et les animaux « supérieurs »	Aptitude spécifiquement humaine, propriété psychosociale émergente, liée à l'évolution et à l'histoire humaine	Intentionnalité, entreprendre consciemment une action en suivant des raisons, agentivité individuelle, collective et politique	Distinction structurante entre humains et reste de la nature

La juxtaposition de ces approches comme autant de blocs de vérités contradictoires est insatisfaisante, dans la mesure où chacune peut contenir une part de vérité, et dans la mesure où un esprit tourné vers la recherche de la continuité ne peut se satisfaire d'une telle juxtaposition. On peut faire le constat que la cosmoagentivité est le cadre ontologique le plus accueillant, car il est celui qui fait le moins de distinction franche et substantielle ; mais il est par là même sous-déterminé, très minimaliste, et néglige certaines différences importantes entre les niveaux d'organisation de la matière — notamment la particularité du vivant. Ainsi, plutôt que d'opposer unilatéralement ces différents modèles, qui ont leurs avantages et leurs limites lorsqu'ils sont pensés séparément, ne pourrait-on distinguer et articuler des régimes, des modes, des formes et des degrés d'agentivités, ressaisis dans une relation de continuité, d'émergence voire de dépendance les uns par rapport aux autres ? Les trois modèles de l'agentivité présentés dans la cartographie conceptuelle ci-dessus ne sont pas nécessairement mutuellement exclusifs, ce sont plutôt trois focales différentes, trois points de vue hétérogènes qui méritent d'être articulés les uns aux autres. On mettrait ainsi au jour une typologie évolutive et processuelle de l'agentivité, un *continuum* de l'agentivité, au sein duquel il deviendrait possible de penser des différences et des seuils sans les cliver les uns des

autres (selon un principe de continuité et de cohérence de la nature). Penser dans le cadre d'une pluralité de *régimes* d'agentivité permet d'aborder ce continuum selon un développement de niveaux de complexité organisationnelle, avec des capacités d'agentivité émergentes à chaque niveau. C'est un schéma processuel qui permet de penser des nouveautés à partir de seuils d'organisation, mais dans une relation de dépendance du supérieur à l'inférieur ; avec une interaction voire une rétroaction des niveaux les uns sur les autres.

Il est désormais impossible de soutenir que les êtres humains possèdent une capacité exceptionnelle d'agentivité, au sens où elle ne trouverait pas sa condition de possibilité dans des formes antérieures et plus modestes de cette aptitude[705]. La perspective que nous adoptons s'inscrit dans celle d'une histoire naturelle de l'agentivité[706], et dans le cadre d'un naturalisme philosophique — plus précisément un « naturalisme processuel[707] ». Comme le propose Emmanuel Renault, le naturalisme processuel, par différence avec les approches purement substantielle ou purement relationnelle a l'avantage de pouvoir souligner « la pluralité des types de processualité naturelle tout en y inscrivant les processus sociaux-historiques[708] ». Ceci en fait un candidat très intéressant au dépassement de l'opposition entre l'ontologie relationnelle du tournant non-humain et le dualisme des propriétés naturelles et sociales utilisés par les écomarxistes. En effet,

> La nature n'est-elle pas un processus de processus, le processus de la sélection naturelle s'emboîtant dans le processus géologique qui lui-même s'emboîte dans un processus cosmologique, les uns et les autres étant irréductibles et structurés par des logiques propres, mais pouvant néanmoins interagir de différentes manières ? Les processus de transformation des sociétés humaines ne sont-ils pas eux-mêmes naturels au sens où ils sont emboîtés dans le processus de l'évolution des espèces (les spécificités de la socialité humaine pouvant être interprétées comme des acquis évolutionnaires) ? Ces processus ne rétroagissent-ils pas sur des processus évolutionnaires indépendants (comme l'indique l'extinction des espèces en cours), ainsi que sur le processus géologique (ce qu'implique la définition de l'Anthropocène comme une nouvelle ère géologique)? La crise écologique actuelle ne se caractérise-t-elle pas, plus généralement, par un télesco-

[705] Levin, Michael et Dennett, Daniel C., « Cognition all the way down. How to understand cells, tissues and organisms as agents with agendas », Aeon, 13 octobre 2020 [en ligne : https://aeon.co/essays/how-to-understand-cells-tissues-and-organisms-as-agents-with-agendas].
[706] Comme le propose Godfrey-Smith dans *Living on Earth*, *op. cit.*
[707] E. Renault, « Vers un naturalisme processuel », art cit.
[708] *Ibid.*, p. 714.

> page du temps géologique, du temps évolutionnaire et du temps des transformations sociales, c'est-à-dire de types de temporalités inscrits dans des processualités hétérogènes ?[709]

Un tel naturalisme processuel comprend la nature comme un ensemble enchevêtré de processus spatio-temporels hétérogènes, mais labiles et ouverts aux événements. Il doit donc pouvoir rendre compte de l'émergence de différents régimes d'agentivité et de différentes formes d'organisation de et dans l'univers, sans recourir à un plan d'explication surnaturel : il le fait simplement à partir des potentialités contenues dans la nature.

L'enrichissement de notre compréhension de la matière, comme possédant déjà des capacités agentives, nous aide à expliquer l'origine de certaines caractéristiques humaines, qui, sinon, semblent surgir du néant (ou d'une origine divine). Pour Connolly, l'exceptionnalisme humain rend en effet tout simplement inintelligible ce qui peut être pointé à juste titre comme des originalités de l'espèce humaine : « Plus l'humanité vous paraît unique ou exceptionnelle, plus il vous sera difficile de trouver des moyens de rendre l'agentivité, la liberté, la conscience et la créativité humaines compatibles avec l'évolution des espèces ou la vitalité d'un grand nombre d'organismes. Et si l'on élimine toute trace de liberté dans ces organismes, il sera très difficile, voire impossible, de définir une vision crédible de la liberté humaine[710]. » Dès lors que l'agentivité n'est plus approchée comme un trait éternel de l'humanité mais comme un phénomène émergent de la nature, on peut légitimement « s'attendre à trouver des précurseurs présentant différents degrés de complexité[711]. »

Le naturalisme processuel enchâsse ainsi l'agentivité humaine dans une agentivité non-humaine, qui en est la condition de possibilité. Selon Connolly, la proto-agentivité des micro-organismes, comme les bactéries et les virus, qui « s'inscrit dans les modes d'agentivité des humains, contribue à les constituer, à les rendre possibles et à les limiter. Ce ne sont pas simplement des forces non agissantes. Elles contribuent à nous constituer. Sans elles, nous ne serions pas des agents[712]. » Si Connolly qualifie la bactérie de « proto-agent », tant dans ses formes d'existence individuelles que collectives, c'est pour distinguer son action de la simple causalité mécanique et de l'agentivité humaine complexe, tout en soulignant les connexions possibles entre elles :

> Il est peu probable que notre propre agentivité se soit développée sans ces précurseurs. C'est en considérant la bactérie comme un proto-agent et un précurseur obscur de l'agentivité humaine que nous pouvons devenir autrement plus

[709] *Ibid.*, p. 713.
[710] W.E. Connolly, *Facing the Planetary*, *op. cit.*, p. 108.
[711] W.E. Connolly, *A World of Becoming*, *op. cit.*, p. 23.
[712] W.E. Connolly et B.J. Macdonald, « Confronting the Anthropocene and Contesting Neoliberalism », art cit, p. 266.

> sensibles aux forces non humaines, aux multiples couches d'activités impliquées dans l'agentivité humaine et aux sources des freins ou des inhibitions qui peuvent accompagner cette dernière. Il est difficile de penser ou d'agir de manière créative si un grand nombre de bactéries se sont mobilisées pour attaquer votre gorge ou votre vessie, et il est également impossible de fonctionner sans les nombreux types de bactéries qui peuplent le corps[713].

Enfin, une ontologie naturaliste, au sens processuel et non plus descolien, doit pouvoir réfuter une conception du social comme entre-soi humain, tout en échappant au spectre de la sociobiologie réductionniste. Le social, si les humains et leurs aptitudes cognitives, symboliques, techniques spécifiques y jouent un rôle moteur privilégié, n'est jamais, n'a jamais été et ne sera jamais un espace purement humain, ni purement biologique, mais toujours un espace hybride, qui émerge de la composition historique et synchronique de différentes strates d'agentivités, dans et hors de l'humain.

E.3. Des régimes d'individuation de la nature

Pour mettre en œuvre ce naturalisme processuel dans le cadre d'une ontologie des régimes d'agentivité, la philosophie de la nature de Simondon est tout particulièrement indiquée[714]. Celle-ci repose sur une pensée des continuités et des discontinuités entre nature, esprit et société, conçus non plus comme des substances indépendantes et déjà constituées, mais comme autant de régimes d'individuation : physique, biologique, psychique et collectif. Dans cette perspective, on ne fait pas appel à une nouvelle substance spirituelle ou sociale que l'on ajoute à une substance naturelle : l'individuation biologique prolonge l'individuation physico-chimique dont elle est issue, sans s'y réduire pour autant (elle apporte de nouveaux problèmes qui n'existent pas au niveau physique : comment se reproduire, se nourrir, modifier son comportement), tout autant que l'individuation psychique et collective prolonge l'individuation du vivant, sans s'y réduire non plus (pour la même raison qu'elle ajoute et résout des problèmes qui n'existaient pas dans le régime d'individuation vitale).

Au cœur de cette philosophie processuelle, il y a l'hypothèse métaphysique d'une réalité que Simondon qualifie de préindividuelle, soit la « première phase de l'être[715] », en d'autres termes la condition de possibilité de toute individuation, c'est-à-dire de la constitution matérielle des individus. Pour pouvoir rendre compte de l'existence des individus en un sens large (en allant des particules microphysiques aux objets techniques, en passant par les minéraux, les organismes et les groupes), Simondon recourt en effet à

[713] W.E. Connolly, *A World of Becoming*, *op. cit.*, p. 24.
[714] Je m'appuie ici sur G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*
[715] *Ibid.*, p. 305.

l'hypothèse d'une réalité non-individuée, conçue comme un système recelant des potentiels, sources d'une possible transformation vers un autre état. C'est cet état non-individuel qui doit être éclairé pour comprendre la genèse d'un individu (ce qu'il appelle une « individuation »). Cette origine des individus n'est pas elle-même individuelle, elle est véritablement pré-individuelle : elle rend compte de la possibilité de l'existence de l'être en tant qu' « individué ». Mais Simondon conçoit plus précisément cette réalité non pas de manière négative — comme non-individuelle, c'est-à-dire privée des caractéristiques de l'individu — mais de manière positive comme une réalité riche en potentiels, tendue, dans un état de déséquilibre fécond et source de devenir, à la manière des états métastables des systèmes loin de l'équilibre thermodynamique, qui sont de faux équilibres où les systèmes, à partir d'une petite variation (de température, de pression, etc.) peuvent brusquement altérer leur configuration. L'hypothèse du préindividuel est à la fois une hypothèse métaphysique sur la réalité première, sur le réel avant toute individuation, et un concept philosophique construit par analogie avec les états de métastabilités identifiés par la thermodynamique, qui permet de conférer une certaine valeur empirique à cette hypothèse philosophique. Être et processus s'identifient alors l'un à l'autre : « Repensé comme un système métastable, l'être avant toute individuation est un champ riche en potentiels qui ne peut être qu'en devenant, c'est-à-dire en s'individuant[716]. »

Comment s'éclaire concrètement cette hypothèse ? Simondon s'appuie sur l'observation du processus de cristallisation. Le cristal que l'on a sous les yeux, manipulable, solide, avec ses limites — ce cristal de soufre avec ses formes et sa couleur jaune particulière — n'est que la forme appauvrie d'un processus antérieur, qui est la source de son existence ; pour le comprendre il faut remonter aux opérations qui président à sa formation. Un cristal ne se forme que dans certaines conditions : une poussière qui tombe dans une eau neutre ne déclenchera aucune cristallisation. Mais une poussière qui rencontre une eau dans un état métastable de sursaturation pourra jouer le rôle de « germe cristallin » : la liquide va alors cristalliser à partir de ce germe microscopique, en résolvant des gradients physico-chimique d'énergie, de température, etc., présents dans le système. Ces gradients représentent des déséquilibres que la prise de forme du cristal tend à réduire, en rétablissant progressivement l'équilibre thermodynamique, par l'ordonnancement de la matière en maille cristalline. Pour qu'il y ait individuation d'un cristal, il faut donc que plusieurs conditions soient réunies : un milieu dans un état métastable, un germe qui puisse amorcer une résolution de cet état, et la « rencontre individuante » entre les deux[717] ; l'individu cristallin se forme et grossit à partir de ce germe, qui apporte une information active, une amorce de résolution, selon une opération de structuration qui croît et se propage tant que les conditions sont réunies. L'individuation est l'opération

[716] M. Combes, *Simondon une philosophie du transindividuel*, *op. cit.*, p. 35.
[717] Baptiste Morizot a élaboré à partir de Simondon une théorie de la « rencontre individuante », dans sa thèse de doctorat, reprise dans le livre *Pour une théorie de la rencontre : hasard et individuation chez G. Simondon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2016.

relationnelle qui permet ce passage du potentiel à l'actuel, à l'individu concret. L'agentivité ici n'est ni dans le milieu métastable, trop riche en potentiels, sans direction, ni dans l'individu, trop pauvre en être, mais dans la rencontre individuante entre les deux : c'est elle qui transforme la situation, qui agit véritablement.

Le cas de la cristallisation intéresse Simondon parce qu'il permet par analogie d'éclairer d'autres cas d'individuation, notamment celle du vivant, sans toutefois s'y réduire ; un vivant serait en effet une sorte de cristal qui resterait à l'état « inchoatif[718] », capable de croître et prolonger son individuation de manière successive, en restant dans un état de déséquilibre fécond, là où le cristal s'individue de manière brusque et définitive (mais s'il est replongé dans une eau-mère sursaturée, il pourra reprendre son individuation, continuer à grossir, jusqu'à épuisement du milieu). Le concept de réalité préindividuelle comme origine et milieu de l'individuation permet la transposition de la notion de métastabilité thermodynamique hors du seul régime physique ou thermodynamique : le préindividuel pourra qualifier tout milieu où des éléments hétérogènes coexistent mais sans communication, dans une tension potentiellement génératrice de prises de formes. On peut s'appuyer ici sur la manière dont Muriel Combes explicite l'individuation comme la mise en communication, par l'individu vivant, de « niveaux » de l'être autrement séparés :

> Tout surgissement d'individu du sein de l'être préindividuel doit être conçu comme la résolution d'une tension entre des potentiels appartenant à des ordres de grandeur auparavant séparés. Un végétal, par exemple, fait communiquer un ordre cosmique (celui auquel appartient l'énergie lumineuse) et un ordre inframoléculaire (celui des sels minéraux, de l'oxygène…). Mais l'opération d'individuation d'un végétal ne donne pas seulement naissance au végétal en question. Car, en se déphasant, l'être donne toujours naissance simultanément à un individu qui médiatise deux ordres de grandeur et à un milieu de même niveau d'être que lui (ainsi, le milieu du végétal sera le sol sur lequel il se trouve et l'environnement immédiat avec lequel il interagit). […] Ainsi, d'une manière générale, on peut considérer les individus comme des êtres qui viennent à exister comme autant de solutions partielles à autant de problèmes d'incompatibilité entre des niveaux séparés de l'être. Et c'est parce qu'il y a, entre les potentiels que le préindividuel recèle, tension et incompatibilité que l'être, afin de se perpétuer, se déphase, c'est-à-dire devient. Le devenir, ici, n'affecte pas l'être de l'extérieur, comme un accident affecte une substance, mais constitue une de ses dimensions. L'être

[718] « Selon cette manière de voir, l'individuation vitale viendrait s'insérer dans l'individuation physique en en suspendant le cours, en la ralentissant, en la rendant capable de propagation à l'état inchoatif. L'individu vivant serait en quelque manière, à ses niveaux les plus primitifs, un cristal à l'état naissant s'amplifiant sans se stabiliser. », dans G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 152.

> n'est qu'en devenant, c'est-à-dire en se structurant en divers domaines d'individuation (physique, biologique, psycho-social mais aussi, en un certain sens, technologique), sous le coup d'opérations[719].

Dans le cas du vivant, d'après Simondon, « il resterait [du préindividuel] dans l'individu, comme un cristal qui retient de son eau-mère, et cette charge [de préindividuel] permettrait d'aller vers une seconde individuation[720]. » Ainsi, la première individuation des vivants — leur morphogenèse dans un espace anatomique — n'épuiserait pas la réalité préindividuelle, plus riche que l'individu qui en émerge. L'individu vivant reste en effet après sa naissance dans un état d'équilibre dynamique avec son milieu. Et sa vie repose sur le maintien de cet équilibre métastable par ses échanges constants avec un milieu du même ordre de grandeur que lui[721], ce qui permet à son organisation corporelle de perdurer dans le temps. Ainsi, la formation d'un vivant n'épuise pas tous les potentiels qui ont présidé à sa formation, il doit continuer à s'individuer, à résoudre des problèmes (internes et externes à son organisme) pour continuer à vivre ; il reste une « charge » préindividuelle à partir de laquelle une poursuite de l'individuation est encore possible (pour modifier sa structure, apprendre et adopter de nouvelles habitudes, incorporer de nouveaux gestes, etc.). Un vivant ne vivrait pas s'il avait déjà résolu tous les problèmes de son existence, il

---

[719] M. Combes, *Simondon une philosophie du transindividuel*, *op. cit.*, p. 32-33.

[720] G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 196.

[721] Si à chaque individu correspond un milieu du même ordre de grandeur que lui, on peut faire l'hypothèse qu'à chaque individu est associé un espace-temps de sensation et de cognition, un espace de problème à une échelle qui lui correspond. Une cellule ou un ver n'agissent qu'en suivant des objectifs très locaux et immédiats, tandis que d'autres agents, comme les humains ou les collectifs organisés, peuvent se projeter à grande distance et dans un avenir lointain : chaque agent a ainsi un « horizon cognitif » qui lui est associé. On trouve cette idée dans Michael Levin et Daniel C. Dennett : « L'une des façons de classer et de comparer les systèmes cognitifs, qu'ils soient artificiels ou évolués, simples ou complexes, est de cartographier la taille et la forme des objectifs qu'ils peuvent soutenir (représenter et atteindre). L'esprit de chaque agent constitue une sorte de forme dans un espace virtuel d'événements passés et futurs possibles. L'étendue spatiale de cette forme est déterminée par la distance à laquelle l'agent peut percevoir et exercer des actions — connaît-il et agit-il pour contrôler des événements situés à 1 cm, à des mètres ou à des kilomètres de distance ? La dimension temporelle est déterminée par la distance dont l'agent peut se souvenir et par la distance à laquelle il peut anticiper — peut-il travailler sur des événements qui se produiront dans quelques minutes, quelques jours ou quelques dizaines d'années ? Les humains, bien sûr, ont des horizons cognitifs très larges, et travaillent parfois dur pour des choses qui se produiront longtemps après leur disparition, dans des endroits très éloignés. Les vers ne travaillent que pour des objectifs très locaux et immédiats. D'autres agents, naturels ou artificiels, peuvent se situer entre les deux. Tout est une question de buts : les buts homéostatiques d'une seule cellule sont à peu près de la taille d'une cellule et ont une mémoire et une capacité d'anticipation limitées. Les tissus, les organes, les cerveaux, les animaux et les essaims ou groupes (comme les fourmilières) forment différents types d'esprits capables de représenter, de mémoriser et d'atteindre des objectifs plus importants. Ce schéma conceptuel nous permet de passer outre les détails non pertinents des matériaux ou de l'histoire de leur construction, et de nous concentrer sur ce qui est important pour être un agent cognitif avec un certain degré de sophistication : l'échelle de ses objectifs. Les agents peuvent se combiner en réseaux, échelonnant leurs minuscules objectifs locaux en objectifs plus grandioses appartenant à un soi plus vaste et unifié. Et bien sûr, tout agent cognitif peut être composé d'agents plus petits, chacun ayant ses propres limites quant à la taille et à la complexité de ce qu'il cherche à accomplir.», dans Levin, Michael et Dennett, Daniel C., « Cognition all the way down. How to understand cells, tissues and organisms as agents with agendas », art cit.

aurait atteint un état d'équilibre stable, soit le plus bas niveau d'énergie d'un système, l'état de mort pour un vivant.

Cette charge que portent avec eux les vivants après leur naissance peut à son tour être la source d'une nouvelle individuation, par l'entrée en relation communicante avec d'autres vivants (cela commence lorsque des animaux ou même des cellules d'un organisme s'associent pour résoudre un problème ou construire une structure : chasser, ou fabriquer un cœur). Pour le vivant humain, le collectif n'est pas une société toute faite en laquelle il doit se mouler, mais résulte tout d'abord de l'individuation en commun des parts de préindividuel que chaque sujet porte avec lui ; cette réunion des potentiels permet de donner naissance à un nouveau plan de réalité pour les individus, celui du « transindividuel », qui est une individuation des vivants humains en collectif. Ce plan de réalité collective à la fois les précède, car les sujet humains reprennent et continuent une transindividualité qui existe en amont d'eux, dans les formes de la langue, de la culture, des perceptions, etc. Mais elle dépend aussi d'eux au présent pour exister : la transindividualité est cette présence des sujets humains au monde et à eux-mêmes, sans laquelle aucune histoire, aucune culture n'aurait de devenir ni d'avenir. L'entrée dans le régime transindividuel de relation se nourrit des éléments hétérogènes (comme les différentes perceptions du monde, les différentes émotions qui en résultent, la mémoire des événements, les désirs contradictoires) qui coexistent dans une tension potentiellement génératrice, source de nouvelles structures. Ainsi, le social et le collectif ne sont pas des substances d'un autre genre que la nature, mais un certain régime relationnel d'individuation qui fait encore plus appel au préindividuel, à la métastabilité des situations, à la pensée et à l'invention, régime que les humains sont peut-être le plus amenés à vivre et à expérimenter, du fait de leur très forte dépendance au psychisme et à la socialité (mais c'est une question de degré pour Simondon[722]).

Le social n'est pas la somme des rapports entre des individus stables, il est l'individuation en commun de vivants métastables, à partir de ce qui en eux n'est pas encore individué, figé, cristallisé (et qui donc laisse de la marge pour des apprentissages, culturels, linguistiques, et des inventions, créatrices de nouvelles manières d'être). Les états sociaux peuvent eux-mêmes être tendus, au sens où ils contiennent des tensions irrésolues, des oppositions, des conflits de valeur, etc., entre des parties du social ; une société en crise (politique, morale, économique, écologique) n'est pas nécessairement dans un état de déclin, mais peut être dans un état métastable propice à la transformation. Si l'on

[722] « L'homme, disposant de possibilités psychiques plus étendues, en particulier grâce aux ressources du symbolisme, fait plus souvent appel au psychisme ; c'est la situation purement vitale qui est chez lui exceptionnelle, et pour laquelle il se sent plus démuni. Mais il n'y a pas là une nature, une essence permettant de fonder une anthropologie ; simplement, un seuil est franchi : l'animal est mieux équipé pour vivre que pour penser, et l'homme pour penser que pour vivre. Mais l'un et l'autre vivent et pensent, de façon courante ou exceptionnelle. », dans G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 165, note de bas de page n°7.

suit Simondon, ce seraient même les états sociaux métastables qui exprimeraient le plus radicalement la nature du social :

> un état pré-révolutionnaire, voilà ce qui paraît le type même de l'état psycho-social à étudier avec l'hypothèse que nous présentons ici ; un état pré-révolutionnaire, un état de sursaturation, c'est celui où un événement est tout prêt à se produire, où une structure est toute prête à jaillir. [...] il faudrait se demander pourquoi les sociétés se transforment, pourquoi les groupes se modifient en fonction des conditions de métastabilité. Or, nous voyons bien que ce qu'il y a de plus important dans la vie des groupes sociaux, ce n'est pas seulement le fait qu'ils sont stables, c'est qu'à certains moments ils ne peuvent conserver leur structure : ils deviennent incompatibles par rapport à eux-mêmes, ils se dédifférencient et se sursaturent[723].

Autrement dit, des potentiels sont nés, et il faut alors « qu'une structure nouvelle jaillisse[724] » — un acte, une contre-violence, une nouvelle manière d'être en commun, une autre manière de voir la situation, qui a la fonction d'un germe cristallin — pour que puisse cristalliser ces potentiels en une nouvelle situation, voire une nouvelle organisation.

Si on peut penser un « sujet politique » à partir de l'ontologie de Simondon, ce sujet doit se concevoir en excès par rapport à l'individu vivant qu'il est : le sujet nomme le couple de l'individu et de sa charge préindividuelle, à partir de laquelle il se lie à d'autres sujets également porteurs de préindividuel[725]. Le sujet, seul, par « pauvreté d'être », dit Simondon, ne peut individuer cet excès du monde qui le traverse mais qu'il ne peut tout à fait maîtriser, supprimer, domestiquer ; il ne peut l'individuer que par la relation transindividuelle avec d'autres sujets. Dès lors, le sujet politique, celui qui est capable de résistance, d'intervention et d'invention de nouvelles formes de la vie commune, doit se penser non pas en opposition à la nature, mais comme ce sujet qui fait appel à la « nature » qui le traverse — c'est-à-dire au potentiel qui l'excède, cette « première phase de l'être » dont parle Simondon, source de tout devenir[726]. Le sujet politique simondonien a ceci d'intéressant qu'il ne naît pas d'abord ou seulement grâce au langage et à la parole,

---

[723] *Ibid.*, p. 556. Je reprends cette perspective des états prérévolutionnaires comme états sociaux métastables à M. Combes, *Simondon une philosophie du transindividuel*, *op. cit.*, p. 115.
[724] G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 557.
[725] « [L]e nom d'individu est abusivement donné à une réalité plus complexe, celle du sujet complet, qui comporte en lui, en plus de la réalité individuée, un aspect inindividué, pré-individuel, ou encore naturel. Cette charge de réalité inindividuée recèle un pouvoir d'individuation qui, dans le sujet seul, ne peut aboutir, par pauvreté d'être, par isolement, par manque de systématique d'ensemble. Rassemblé avec d'autres, le sujet peut être corrélativement théâtre et agent d'une seconde individuation qui fait naître le collectif transindividuel et rattache le sujet à d'autres sujets. Le collectif n'est pas nature, mais il suppose l'existence préalable d'une nature attachée aux sujets entre lesquels la collectivité s'institue en les recouvrant. Ce n'est pas véritablement en tant qu'individus que les êtres sont rattachés les uns aux autres dans le collectif, mais en tant que sujets, c'est-à-dire en tant qu'êtres qui contiennent du pré-individuel. », *Ibid.*, p. 301.
[726] Muriel Combes, *La vie inséparée : vie et sujet au temps de la biopolitique*, Paris, Dittmar, 2011.

comme dans la conception logocentrée du politique, mais par le partage des émotions et des perceptions, qui sont le retentissement du préindividuel dans le sujet (l'équivalent pour le vivant humain de la métastabilité nécessaire à la formation du cristal). Le préindividuel qui traverse le sujet n'est pas le préindividuel de l'humanité, la nature humaine, mais une phase de l'univers, ouverture radicale au monde qui lui permet d'entrer en contact et de s'individuer avec d'autres êtres, y compris non-humains (animaux, objets techniques…). S'il est difficile de mettre en mots cette réalité préindividuelle, c'est parce qu'elle n'est pas une réalité stable, visible, aux contours délimités, que l'on pourrait capturer en une forme fixe : par définition, elle n'est pas un sujet ou un objet, mais une réalité antérieure à leur dédoublement. On peut néanmoins la ressentir quand nous sommes affectés par la vie et la condition des autres, qui retentissent en nous, et dans la manière dont cela peut entrer en résonance avec notre vie et notre propre condition de sujet dans le monde, jusqu'à nous pousser à l'action. Le sujet politique simondonien est un sujet empathique, affectivo-émotif, dont les sympathies ne s'arrêtent pas aux frontières du genre humain. Le commun n'est pas quelque chose qui est donné d'avance, dans les limites de la communauté humaine ou nationale, mais une émergence, qui naît dans les rencontres entre des êtres hétérogènes[727]. Le commun s'invente dans la mise en communication de nos situations disparates, parfois par-delà les espèces, à partir de ce qui en nous est plus qu'humain.

De la formation du cristal à l'état social pré-révolutionnaire, en passant par la naissance d'un vivant et le collectif transindividuel, qu'est-ce qui, en somme, pour Simondon, relie les différents régimes d'individuation, et qui permet à une philosophie processuelle de la nature de penser une véritable unité de la nature ? Chacun des régimes d'individuation ici évoqué met en œuvre des processus par lesquels des structurations — physiques, biologiques, psychiques, sociales et même techniques — se propagent de proche en proche dans l'univers à partir d'états métastables, riches en potentiels de devenir[728]. Les individuations — d'une étoile, d'un cristal, d'un vivant, d'un groupe de vivants, d'une société, d'une classe révolutionnaire — sont des nœuds relationnels entre des éléments

[727] Simondon n'a pas en tant que tel développé une pensée politique explicite, mais de nombreux penseur·euses ont vu néanmoins dans sa philosophie du transindividuel une puissante ontologie pour penser le politique. Pour une discussion sur les différentes interprétations du préindividuel et du transindividuel dans la théorie politique contemporaine (chez Paolo Virno, Gilles Deleuze, Muriel Combes, etc.), voir Alberto Toscano, « The Disparate : Ontology and Politics in Simondon », *Pli*, 2012. « On pourrait dire que l'une des conditions nécessaires à l'invention d'une solution révolutionnaire susceptible d'amplifier et d'intégrer les nouveaux potentiels apportés par un état métastable est précisément celle de démolir les anciens liens, d'affirmer la différence au sein même du social. S'il existe une subjectivité 'révolutionnaire', elle est liée à cette découverte de la métastabilité au cœur du groupe. » (art cit).

[728] Simondon utilise le terme de « transduction » pour nommer cette unité de l'être à travers ses différents processus d'individuation : « Nous entendons par transduction une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution. » G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 32.

hétérogènes, des motifs qui émergent, se propagent, se maintiennent, de manières plus ou moins répétitives, parfois en se transformant au gré des problèmes rencontrés, dans le chaos fluent de l'univers, soumis à l'entropie et donc la désorganisation (à la désindividuation)[729]. La nature est une, mais différenciée. Les différences que l'on constate dans la nature sont, dans une perspective processuelle, le résultat de processus de différenciation de la nature, c'est-à-dire des processus d'autodifférenciation internes à l'univers.

E.4. Passer des régimes d'individuation aux régimes d'agentivité

Mon hypothèse est que l'on peut prolonger aujourd'hui cette pensée des régimes d'individuation par celle des régimes d'agentivité — ces régimes d'agentivité se constituant eux-mêmes à partir d'états métastables : chaque régime d'agentivité résout de nouveaux états métastables, de nouveaux types de problèmes, qui n'existent pas au niveau inférieur. L'agentivité n'est en ce sens pas liée à une « substance agentive » existant indépendamment de son environnement, mais correspond à l'actualisation plus ou moins dirigée de potentiels dans un système individu/milieu recelant des métastabilités. L'anthropogentivité psycho-techno-sociale des humains a par exemple à « résoudre des problèmes » qui n'existent ni au niveau de la cosmoagentivité ni au niveau de la bioagentivité : si le réchauffement climatique est un processus qui dépend d'une foule de mécanismes, de relations biotiques et de rétroactions au niveau des écosystèmes, les problèmes qui se posent au niveau de la bioagentivité — comment une mésange peut-elle réajuster son cycle de reproduction face aux dérèglements du cycle des saisons ? — ne sont pas les mêmes que ceux qui se posent au niveau de l'anthropoagentivité — comment mettre un terme aux émissions de gaz à effet de serre des industries les plus polluantes ? Parler de régimes d'agentivité permet de mettre l'accent non pas sur des processus seulement mécaniques, qui réduisent les phénomènes au fonctionnement et à l'interaction de leurs parties, mais sur des « agents » qui se constituent par individuation des métastabilités qui composent l'univers, dans la mesure où ces actions peuvent être dirigées par des buts (conscients ou non-conscients — mais il nous faudra revenir sur cette distinction du conscient et du non-conscient en détail dans notre troisième partie, et sur le problème

[729] La philosophie de Simondon se rapproche de la philosophie du mouvement telle qu'elle est élaborée aujourd'hui par Thomas Nail : « La philosophie du mouvement est une méthode qui considère le monde en termes de processus qui *fluent* et se *plient* en itérations ou cycles énergétiques que nous appelons 'choses'. Dans une perspective orientée vers le mouvement, la réalité est faite de ces états métastables. En tant que méthodologie, la philosophie du mouvement étudie la manière dont les choses fluent et circulent dans ce que j'appelle des champs ou des motifs de mouvement. Ces motifs émergent, se dissipent et se mélangent tout au long de l'histoire, et le fait de les suivre et de les anticiper peut nous aider à comprendre comment le monde fonctionne à de nombreuses échelles de réalité. », dans Thomas Nail, « What is the Matter with Life? », *op. cit.*, p. 255.

épineux de la possibilité même de l'émergence du conscient à partir d'une nature totalement non-consciente). Sharov et Tønnessen montrent que la perspective de l'agentivité est nécessaire dès lors que l'explication mécaniste touche ses limites ; une approche téléologique, qui repose sur le postulat d'actions dirigées par des buts est alors requise, sans que cela signifie tomber dans un paradigme anti-scientifique d'explication[730].

La section suivante va proposer une esquisse de description de ces régimes d'agentivité et de leur émergence, dans leurs continuités et différences, à partir d'éléments glanés ici et là dans la littérature scientifique. Cette esquisse assume un caractère plus « thétique » qu'argumentatif, parce qu'elle s'appuie en grande partie sur des éléments déjà développés plus haut. On reprochera peut-être le caractère partiel, sélectif d'une telle présentation ; et d'autre part le danger de produire un récit téléologique qui conduit à l'agentivité humaine comme forme la plus complexe, ce qui entrerait en contradiction avec la perspective de décentrement de l'humain dans laquelle nous nous inscrivons. Pour le premier point, il semble évident qu'une synthèse englobante des savoirs sur l'agentivité de la matière et du vivant n'était pas atteignable dans le cadre de cette thèse : c'est une tâche collective à part entière qui dépasse évidemment de loin le travail d'une seule personne, et qui doit surtout relever d'un travail empirique et non seulement philosophique. Je me suis efforcé néanmoins de collecter et connecter un éventail d'éléments pertinents rencontrés lors de mes recherches, en procédant à l'identification de grands repères et d'éléments saillants. Il ne s'agit pas d'une véritable théorie des régimes d'agentivité — Sharov et Tønnessen proposent le terme d'*agentology* pour nommer la « science émergente sur l'agentivité dans différents contextes[731] » — mais seulement d'un portrait brossé à grands traits qui permet de montrer des conditions, des enchaînements et des développements de l'agentivité du point de vue d'un naturalisme processuel.

Pour le second point, le danger est bien réel de produire un récit téléologique avec l'être humain comme aboutissement d'un processus de complexification de l'univers — on pourrait dire que c'est le danger propre à toute philosophie processuelle et « continuiste », qui procède par degré. Mais la processualité du temps ne doit aucunement être confondue avec l'idée d'un progrès cohérent, procédant par addition successives et ordonnées vers la complexité, chaque étape préparant la suivante. Le progrès n'est qu'une forme de procès parmi d'autres. L'évolution de l'agentivité dans l'univers est, de ce point de vue, un processus désordonné, « en dents de scie », comme le souligne Connolly :

> une philosophie du devenir ne projette aucune logique temporelle englobante garantissant que la trajectoire rétrospective identifiée à ce stade se poursuivra dans la même direction. Elle peut changer radicalement, comme ce fut le cas du point de vue [...] des dinosaures lorsqu'une pluie d'astéroïdes a détruit leurs conditions

[730] A.A. Sharov et M. Tønnessen, *Semiotic Agency*, *op. cit.*
[731] *Ibid.*, p. 17.

> de vie. Si le temps est irréversible, l'irréversibilité n'est pas pour autant synonyme de progrès[732].

La présentation par enchaînement processuel de régimes d'agentivité les uns à partir des autres pourrait le laisser penser, mais ce qui est visé ici n'est pas un ordonnancement des entités par progrès linéaire et selon l'unique critère de la complexité. C'est effectivement une exposition diachronique, parce que « génétique » (au sens de la genèse processuelle). Mais elle doit être *in fine* ressaisie sur un plan synchronique, pour mieux comprendre non seulement la manière dont l'agentivité humaine dépend de ce qu'on peut appeler une histoire profonde de l'agentivité non-humaine, mais que son présent en dépend tout autant — et d'autant plus dans la crise écologique systémique contemporaine, que l'on a proposé de comprendre comme une crise de l'agentivité (une crise conjointe de la compréhension de ce qu'est l'agentivité et de la prolifération de nouveaux agents déterminants pour le devenir des humains). En somme, différents régimes d'agentivités se croisent et se conjoignent en permanence pour produire leurs effets, comme le propose Connolly :

> Le fait de localiser différents degrés d'agentivité en différents points ne soutient pas seulement le thème de l'évolution, mais souligne également la complexité de nos interactions avec de multiples systèmes ayant leurs propres niveaux et degrés d'agentivité. Ces processus influencent le monde en se croisant les uns avec les autres et avec nous. Par exemple, un virus de la grippe évolue de l'oiseau à l'homme ; une souche de virus ou de bactérie acquiert une résistance aux médicaments humains ; une cellule souche devient une cellule sanguine lorsqu'elle migre vers l'environnement approprié, puis devient cancéreuse lorsque le surplus qu'elle contient au-delà de son rôle fonctionnel rencontre des souches virulentes dans la circulation du sang[733].

L'enjeu n'est donc pas seulement de penser un rapport d'émergence historique passée entre ces différents régimes (les humains étant désormais plus que naturels ou plus que vivants, du fait de s'être distingués des animaux et du reste de la nature à un moment de leur histoire), mais un rapport de coprésence et d'association entre ces régimes, pour penser des coagentivités contemporaines les unes des autres (en réseaux, trames, tissus, à plusieurs échelles), qui continuent de nous définir au présent et de rendre possible et contraindre nos agentivités d'êtres humains contemporains. Je partage ainsi entièrement la double approche de l'agentivité développée par Connolly :

> À certains moments et pour certaines raisons, vous explorez la façon dont d'autres modes d'agentivité ont servi de précurseurs à l'agentivité humaine, en

[732] W.E. Connolly, *A World of Becoming*, *op. cit.*, p. 22.
[733] *Ibid.*, p. 24-25.

même temps qu'ils entrent aujourd'hui dans son caractère stratifié. À d'autres moments, vous vous concentrez sur la façon dont de multiples champs avec différents degrés d'agentivité contribuent à constituer le monde plus vaste du devenir dans lequel nous nous trouvons. Les deux perspectives sont indispensables[734].

Cosmoagentivité

Commençons par le commencement : la matière est active, processuelle et dynamique, en tant qu'elle s'organise d'elle-même sans transcendance, selon des principes physiques généraux (il y a auto-organisation de et dans l'univers). Depuis les 13,8 milliards d'années qui nous séparent du Big Bang — où l'univers n'était encore qu'un point extrêmement dense et chaud, dans un état indéterminé de fluctuations quantiques, où les lois et constantes de la physique telles que nous les connaissons aujourd'hui n'étaient pas encore fixées — la matière est en activité constante, toujours en mouvement. L'espace-temps est en expansion. En se refroidissant, et sous l'effet de la gravité, l'univers a permis aux particules élémentaires (quarks, électrons, etc.) de se former, puis les atomes, et finalement les structures cosmologiques complexes telles que les étoiles et les galaxies. Des éléments chimiques lourds tels que carbone, oxygène et fer, nécessaires à la vie, sont forgés au cœur des étoiles — sorte de chaudrons métastables géants — puis dispersés progressivement ou par explosion dans le cosmos[735]. Une philosophie de type processuel est la plus à même de rendre compte de ce caractère radicalement non-substantiel de l'organisation de l'univers :

> Pour les philosophes des processus, la prédominance et la permanence supposées des « choses » dans la nature sont au mieux une fiction utile et au pire une illusion trompeuse. Les « objets matériels » sont en fin de compte constitués d'énergie qui se trouve dans un état permanent de flux et de mouvement. Toutes ces choses supposées constantes qui semblent maintenir une identité continue à travers les vicissitudes du temps et du changement ne sont, en fait, guère plus que des lieux de stabilité relative (et transitoire) au sein d'un ensemble de changements continus, engagés dans un transit inexorable menant de la naissance au déclin et à la destruction, en passant par la maturation[736].

On l'a vu, la métaphysique substantialiste aristotélicienne, accordant un primat ontologique aux choses sur les processus, est au cœur d'une grande partie de la philosophie

---

[734] *Ibid.*, p. 32.
[735] Nathalie A. Cabrol, Nathalie A. Cabrol, *Inséparables : les destins croisés de la Terre et de la vie*, Paris, Julliard, 2025.
[736] N. Rescher, *Process Metaphysics*, *op. cit.*, p. 28.

occidentale, avec son insistance sur les objets physiques stables et observables de tailles intermédiaires (pierres, arbres, animaux, humains)[737]. Or, les présupposées substantialistes de cette métaphysique ne correspondent plus à l'état de nos connaissances : la physique contemporaine ne décrit pas un univers d'objets substantiels et indépendant de toutes relations, mais des systèmes processuels et des relations de transformation entre ces systèmes[738]. En quoi consistent alors l'activité de ces processus ? La thermodynamique des états loin de l'équilibre permet de saisir l'organisation de la matière à partir d'états de métastabilité, définis comme des états tendus de la matière, c'est-à-dire riches en potentiels, qui une fois libérés peuvent altérer brusquement l'état d'un système et en changer la structure. On l'a vu plus haut, la résolution de ces états de tension donne naissance à des processus d'organisation et d'individuation locale de la matière, dès le non-vivant[739]. Les lois de la thermodynamique permettent d'expliquer le phénomène naturel de l'auto-organisation : celle-ci résout des états métastables, qui constituent des poches locales d'organisation plus ou moins durables face à l'entropie de l'univers. La matière peut être dite « active » en ce qu'elle manifeste des propriétés d'auto-organisation lorsqu'elle évolue loin de l'équilibre thermodynamique. On pourrait éventuellement postuler une forme de téléologie primaire ou immanente dans la dynamique de résolution des états métastables, qui permet de parler d'agentivité, à condition de ne pas en faire une intention consciente, puisque les seules lois et contraintes de la physique permettent d'en rendre compte — toujours est-il qu'il y a une tendance immanente à la résolution des états métastables. La cosmoagentivité se définie alors depuis la processualité du cosmos : ce ne sont pas des « choses » qui ont une agentivité, au sens d'entités matérielles auto-subsistantes dotées de puissances d'agir, ce sont des processus, et des processus de processus enchevêtrés, qui résolvent et suscitent des états métastables par l'auto-organisation de la matière à différentes échelles (micro et macro, atomes et étoiles). L'idée de cosmoagentivité est une thèse métaphysique, qui s'inspire des sciences sans s'y réduire.

*La **cosmoagentivité** est l'activité processuelle primaire du cosmos, qui procède par auto-organisation, en tant qu'elle est la condition de possibilité de l'émergence de régimes d'agentivité à la fois plus complexes (au-delà de la seule auto-organisation), et radicalement dépendants de cette activité processuelle primaire. L'univers est par nature ouvert à l'émergence — ce qui fonde la possibilité même de l'existence de régimes d'agentivité émergents les uns à partir des autres et les uns par rapport aux autres.*

---

[737] *Ibid.*, p. 29.
[738] Sur cette idée, voir les réflexions du physicien Carlo Rovelli, « IV. Le réseau de relations qui tisse la réalité » dans *Helgoland*, Paris, Flammarion, 2023, p. 111-137.
[739] G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*

Géoagentivité, écoagentivité

La formation de la Terre il y a quelques 4,6 milliards d'années ne peut être comprise qu'à condition de la situer dans cette processualité première du cosmos : « la Terre n'est pas une sphère, pas plus que l'univers. La Terre ressemble davantage à un tourbillon dans une rivière à travers laquelle s'écoulent continuellement des flux de matière[740]. »

> La Terre est un processus matériel en continuité avec l'expansion de l'univers qui a produit et continue de produire la Terre. La Terre n'est pas un objet scellé sous vide et coupé de l'extérieur. Elle n'est pas non plus une substance immuable ou uniformément changeante suivant des processus autonomes. La géologie découle de la cosmologie. [...] La Terre est de la matière mise en mouvement. Sans le flux thermodynamique constant d'énergie provenant de l'univers, il n'y a pas d'accumulation, de dissipation ou de recombinaison de la matière en une Terre stable. Le transfert thermodynamique de l'énergie vers et hors des états de non-équilibre est ce qui a permis à la Terre d'émerger, de persister et de se distinguer d'autres aspects du cosmos[741].

La Terre n'est pas un objet, mais un procès au sein d'un procès plus vaste. Les éléments abiotiques qui l'animent depuis sa formation initiale (le volcanisme, la tectonique des plaques, le magnétisme, etc.) manifestent une activité constante et changeante de la Terre, sous l'influence de l'environnement cosmique et de ses forces. Nombre de composantes et processus terrestres (vents, communautés biotiques, chaînes trophiques, flux génétiques, etc.) se constituent à partir de l'énergie solaire, de sa mise en circulation, de son stockage et de son utilisation. La planète Terre a connu plusieurs états et visages géologiques et climatiques successifs, radicalement différents des conditions contemporaines. Nigel Clark et Bronislaw Szerszynski parlent à ce sujet de « multiplicités planétaires », la Terre étant multiple en ce sens qu'elle a connu et peut connaître plusieurs états fondamentalement différents : « la Terre est intrinsèquement en mesure de passer d'un état à un autre et de le faire rapidement[742] », en tant qu'elle comporte des métastabilités et des *tipping points* globaux.

Si l'on suit l'hypothèse Gaïa, la vie qui est apparue il y a environ 3,8 milliards d'années ne s'est pas passivement adaptée à son environnement planétaire, mais a activement remodelé la Terre en façonnant les conditions de possibilité de son habitabilité. La vie est agentive à l'échelle collective en ce sens qu'elle a un pouvoir d'auto-régulation de

---

[740] T. Nail, *Theory of the Earth*, *op. cit.*, p. 25.
[741] *Ibid.*, p. 19 et 21.
[742] Nigel Clark et Bronislaw Szerszynski, *Planetary Social Thought : The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*, Cambridge, 2021.

ses propres conditions d'existence et de persistance. Plus précisément, par son influence sur l'environnement et sur des variables essentielles à son maintien, la vie induit au niveau planétaire soit des rétroactions négatives, favorisant la stabilité de ses conditions, ou des rétroactions positives, susceptibles de les déstabiliser, jusqu'au risque de l'extinction — le métabolisme des premières formes de vie photosynthétiques auraient modifié l'atmosphère en y introduisant massivement de l'oxygène (comme déchet de leur métabolisme) jusqu'à produire une déstabilisation globale des conditions d'existence, entraînant la quasi-extinction des vivants il y a 2,3 milliards d'années (la « Grande oxydation »)[743]. L'atmosphère de la Terre est dans un état métastable, hautement improbable sans la présence de la vie, qui est entretenu par les processus biologiques (photosynthèse, respiration, etc.). C'est la vie qui maintient la Terre dans un état métastable improbable, en permanence hors équilibre, mais auto-entretenu. Il n'y a néanmoins aucun agent suranimé qui puisse contrôler (le) tout, et la Terre comme totalité géophysique n'est pas elle-même vivante : il existe plutôt un enchevêtrement planétaire de processus formant des « ondes d'action[744] » à toutes les échelles spatiales et temporelles, et des dynamiques causales récursives entre organismes/populations et environnements. À l'échelle globale, Gaïa n'a pas de finalité consciente ou déterminée. Mais au sein de ce système, des êtres vivants agissent selon des finalités, cherchant à maintenir ou à modifier leur existence. Ces finalités individuelles peuvent, à travers des processus collectifs et des effets cumulatifs, influencer la trajectoire géologique et écologique de la planète.

*La **géoagentivité** est l'activité processuelle de la Terre, en relation avec des forces internes et externes (cosmiques) en tant qu'elle s'est formée et se forme à partir de l'activité primaire du cosmos. L'**écoagentivité** est la puissance d'agir collective de la vie en tant que force capable de stabiliser et déstabiliser ses conditions planétaires d'existence. Elle est donc intrinsèquement liée à la bioagentivité, sans laquelle elle ne pourrait exister.*

---

[743] Selon l'hypothèse de la « sélection séquentielle » de Timothy M. Lenton et al., « Selection for Gaia across Multiple Scales », *Trends in Ecology & Evolution*, 1 août 2018, vol. 33, nº 8.

[744] Le terme provient de B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.* « (…) l'interaction entre un voisin qui manipule activement ses voisins et tous les autres qui le manipulent définit ce qu'il faut bien appeler des *ondes d'action* qui ne respectent aucune frontière et, plus important encore, qui ne respectent jamais d'échelle fixe. Ces ondes qui se chevauchent sont les vrais acteurs qui devraient être suivis *tout du long*, quel que soit le lieu où elles mènent, sans coller à la frontière interne d'un agent isolé considéré comme un individu 'à l'intérieur' d'un environnement 'auquel' il s'adapterait. Le terme est maladroit, ce n'est pas celui de Lovelock, et pourtant ces ondes d'action sont bien les véritables coups de pinceau avec lesquels il espère peindre la face de Gaïa. » (p. 113-114)

Bioagentivité

L'originalité des vivants est qu'ils se produisent eux-mêmes, ils sont cause et effet d'eux-mêmes. La formation autopoïétique d'un soi organique dans la matière repose sur l'instauration d'une relation dynamique entre un milieu intérieur et un milieu extérieur, à la fois séparés et reliés par une membrane. Cette organisation de la matière spécifique au vivant définit une « autonomie » du vivant, par la création, la délimitation et la reproduction matériel d'un « soi » minimal, à partir d'un environnement écologique donné, un soi biologique qui agit dans et avec ce milieu comme un sujet individué, processuel et éventuellement mortel, dont l'expérience est plus ou moins centralisée selon l'organisation corporelle. Si le vivant requiert l'auto-organisation primaire de la matière, il la dépasse néanmoins :

> La vie est souvent confondue avec l'auto-organisation ou l'autocatalyse, comme dans la croissance cristalline ou les structures dissipatives (par exemple, les ouragans, les tornades et les flammes), même si ces caractéristiques ne sont pas en elles-mêmes suffisantes pour la vie. L'auto-organisation présente un aspect important qui est nécessaire à la vie, à savoir la capacité de persister, malgré les perturbations, par le biais d'une rétroaction positive entraînée par la dissipation de l'énergie. Mais ni l'auto-organisation ni l'autocatalyse ne sont suffisantes pour établir ou maintenir la vie. Les systèmes physiques auto-organisés finissent par cesser de fonctionner sans affecter les événements auto-organisés futurs, alors que les systèmes vivants produisent la génération suivante de systèmes vivants du même type[745].

L'agentivité des vivants n'est pas purement auto-engendrée, mais dépend de l'énergie disponible, ainsi que de l'information et de la signification que peut éventuellement prendre cette information. Le maintien d'une organisation vitale se fait par utilisation (et stockage) de l'énergie libre et sa conversion en entropie (déchets métaboliques, eux-mêmes utilisés à leur tour comme source d'énergie par d'autres formes de vie, et ainsi « recyclés »). Avec le vivant émergent des polarités, des valeurs, des normativités, des finalités, des intérêts, qui sont *a priori* absents des régimes antérieurs d'agentivités (plaisir/souffrance, poursuivre/fuir, santé/maladie, etc.). Ces êtres vivants polarisés peuvent coopérer pour résoudre des problèmes ou construire des structures collectives, parfois fusionner et devenir des entités collectives multispécifiques (selon un processus de symbiogenèse, formant des holobiontes, identifié notamment par Lynn Margulis[746]). Des agents plus petits, comme les cellules, se combinent pour former des agents plus grands, comme les organes, grâce à des processus d'intégration, de communication et de coopération. Ces processus permettent aux cellules individuelles de travailler ensemble

[745] A.A. Sharov et M. Tønnessen, *Semiotic Agency*, *op. cit.*, p. 127.
[746] L. Margulis et D. Sagan, *Microcosmos*, *op. cit.*

pour atteindre des objectifs communs qui sont plus vastes que les objectifs d'une seule cellule[747]. « Les cellules individuelles ne sont pas de simples blocs de construction, comme les pièces de base d'une clé à cliquet ou d'une pompe ; elles possèdent des compétences supplémentaires qui en font des agents (non pensants) qui, grâce aux informations dont ils disposent, peuvent contribuer à leur propre assemblage dans des structures plus grandes, et à d'autres projets à grande échelle qu'ils n'ont pas besoin de comprendre[748]. » Il est remarquable que les cellules neuronales des cerveaux ne soient pas apparues de manière indépendante au cours de l'évolution : elles ont une origine évolutive commune avec les cellules non neuronales. Les communications chimiques et électriques rapides et sur de longues distances dont elles sont capables ne sont pas inouïes, mais une spécialisation de capacités agentives déjà présentes dans les cellules non neuronales et les organismes plus simples. Les cellules non neuronales peuvent déjà communiquer, stocker des informations, prendre des décisions et influencer des processus complexes, comme le développement des formes de l'organisme[749]. Dans cette perspective, il devient possible de comprendre que les facultés macro-agentives des humains et des animaux (comme la cognition ou le comportement intentionnel) s'appuient sur des facultés micro-agentives plus anciennes, ayant été développées plus tôt dans l'histoire de la vie. L'évolution ne travaille pas sur des éléments biologiques passifs, mais bien avec une « matière agentielle » dotée de compétences et d'une forme d'agentivité résultant d'une longue histoire évolutive[750].

L'émergence du vivant coïncide avec l'émergence d'*agents adaptatifs*[751], capables de modifier activement leurs relations à leur environnement en fonction des informations qu'ils détiennent, et des événements et des perturbations qu'ils rencontrent. Plus précisément, les vivants sont des *agents sémiotiques*[752], c'est-à-dire des agents qui modifient leurs comportements et leurs relations en fonction de l'*interprétation* de signes : « La biosémiotique considère que tous les organismes vivants sont des agents sémiotiques capables de détecter et d'adopter un comportement adaptatif fondé sur l'information. Par conséquent, même les plus petites créatures telles que les bactéries, les organismes les

[747] Levin, Michael et Dennett, Daniel C., « Cognition all the way down. How to understand cells, tissues and organisms as agents with agendas », art cit. Dennett et Levin parlent de *téléophobie* pour caractériser le refus injustifié de reconnaître qu'un système agit de manière orientée vers un but. La reconnaissance de l'existence et du rôle de la téléologie (ou téléodynamie) dans les systèmes naturels et vivants se situe entre deux extrêmes : voir des buts partout (croire qu'une balle *veut* descendre la colline), et ne pas en voir là où il y en a (refuser de voir qu'une souris *décide* de descendre la colline).
[748] *Ibid*.
[749] Michael Levin, « Darwin's agential materials : evolutionary implications of multiscale competency in developmental biology », *Cellular and Molecular Life Sciences*, 8 mai 2023, vol. 80, nº 6.
[750] Comme le pense le biologiste Michael Levin, « Le substrat sur lequel travaille l'évolution [est] un matériau agentiel [*agential material*] », (*ibid.*). Voir également Levin, Michael, « Meet the Anthrobots : a New Living Entity with Much to Teach Us », *Forms of life, forms of mind*, 30 novembre 2023.
[751] Mossio, Matteo et Virenque, Louis, « What is Agency ? A View from Autonomy Theory », art cit.
[752] A.A. Sharov et M. Tønnessen, *Semiotic Agency*, *op. cit*.

plus abondants sur Terre, sont des agents[753]. » L'agentivité des vivants — de tout vivant — est basée sur le sens. La caractéristique la plus fondamentale de l'agentivité du vivant est la téléologie, l'orientation vers un but ou une fin, et cette téléologie est un processus sémiotique : « La téléologie a besoin de la sémiose parce que (i) les buts sont des signes interprétés par les agents, et (ii) les activités orientées vers un but nécessitent des processus de signes tels que la mémoire et la perception, car pour atteindre des buts, les agents doivent se souvenir (ou hériter) de leurs habitudes[754] et surveiller leur propre état et/ou l'état de l'environnement. Ni la téléologie ni la sémiose ne sont possibles sans autonomie[755]. »

La biosphère est une sémiosphère : le lieu de formation d'une immense multiplicité d'*Umwelten* individuels et collectifs, allant des micro-*Umwelten* des cellules aux macro-*Umwelten* des mammifères. Il y en a autant que les 10 millions d'espèces qui peuplent la Terre, voire massivement plus, si l'on admet qu'ils ne sont pas seulement transmis par l'espèce, mais aussi individués en fonction des événements et des vies singulières. La biosémiotique soutient que l'activité sémiotique n'est aucunement limitée à l'espèce humaine et à son usage massif des symboles organisés par une syntaxe, et que des seuils sémiotiques ont été franchis en fonction des transitions qui ont marqué l'évolution des vivants : l'activité sémiotique

> est un phénomène naturel que l'on retrouve dans tous les organismes vivants. Cependant, il existe de nombreux niveaux de compétence sémiotique, qui sont généralement séparés par des transitions évolutives qualitatives, telles que l'origine de la cellule eucaryote, des eucaryotes multicellulaires, du système nerveux, de l'apprentissage, de la pensée et de la socialité. [...] Il est [en ce sens] important d'abandonner le monopole des perspectives anthropocentriques dans l'évaluation des avancées de l'évolution, qui implique de considérer l'espèce humaine comme le point d'aboutissement de l'évolution. L'évolution de l'agentivité sémio-

[753] *Ibid.*, p. 96.

[754] Sharov et Tønnessen définissent ainsi le rôle des habitudes dans l'évolution : « Il en résulte que la trajectoire de l'état loin de l'équilibre des agents se stabilise généralement de manière interne ou, en d'autres termes, qu'elle devient une habitude ou une orientation innée vers un objectif. Les habitudes héritables ont tendance à évoluer vers le maintien de la survie et de la reproduction de l'agent qui les porte, par le biais de la sélection naturelle. De cette manière, les habitudes deviennent plus adaptatives et peuvent donc être qualifiées d'intentionnelles (*purposeful*). Les habitudes ne sont pas nécessairement au service des intérêts égoïstes de l'organisme, car les agents sont organisés de manière hiérarchique et certaines habitudes sont bénéfiques pour un agent de niveau supérieur, tel que le groupe, la colonie ou la lignée évolutive. De telles habitudes peuvent apparaître au cours du processus de sélection de la parenté ou de la sélection du groupe. » *Ibid.*, p. 158.

[755] *Ibid.*, p. 153-154.

> tique se poursuivra, et nous devrions reconnaître que la forme humaine de l'agentivité sémiotique n'est qu'une des nombreuses formes que peut prendre l'agentivité sémiotique[756].

La « sémiose » nomme le processus d'interprétation de l'environnement, hérité de l'espèce, mais aussi en fonction de l'état présent et de l'histoire du soi, par la perception des indices et des icônes, et potentiellement des symboles pour certaines espèces (loups, grands singes, et massivement humains, etc.). Les boucles de perception-action qui organisent ces *Umwelten* permettent aux vivants de créer un certain changement dans l'environnement, ce qui crée en même temps un changement au sein de l'acteur lui-même. L'agentivité désigne alors le comportement sous le contrôle de l'individu vivant (ou du groupe de vivants), et pas seulement de l'espèce[757]. Le vivant devient agentif en combinant le présent de son expérience et le passé de son évolution et de sa lignée[758]. Il y a en somme un caractère spécifiquement temporel du vivant :

> L'existence intentionnelle [*purposeful*] des agents leur confère une sorte de temporalité qui leur est propre. [...] les agents gardent une mémoire du passé pour informer leur fonctionnement momentané tout en se positionnant par rapport à un fonctionnement futur anticipé. [...] [L]'épaisseur temporelle résulte de la connexion des traces des expériences passées des agents (par exemple, les gènes, les souvenirs et les habitudes) avec leurs objectifs futurs[759].

On peut à partir de là concevoir un élargissement évolutif du répertoire d'action au-delà de l'activité primaire de la matière : non seulement se reproduire, mais se mouvoir de manière contrôlée, se nourrir, communiquer (qui permet la coordination de l'action à une échelle plus large), transformer activement son environnement (par « construction de niche », c'est-à-dire transformation d'une niche écologique selon des besoins et des buts, pour la rendre plus favorable : comme un hêtre qui libère des substances chimiques dans le sol pour inhiber la germination et la croissance d'autres plantes, un oiseau qui fait un nid, une famille de castors qui construit un barrage sur une rivière), collecter de l'information, inventer, anticiper, mémoriser, utiliser d'autres espèces pour interagir à distance (comme la reproduction des plantes avec les insectes), utiliser des outils, éventuellement transmettre des cultures, selon une plus ou moins forte plasticité évolutive et épigénétique du comportement. Partant de là, les organismes deviennent acteurs-causes et non plus seulement produits-effets de l'évolution[760]. L'évolution a engendré

---

[756] *Ibid.*, p. 85.
[757] Michael Tomasello, *The Evolution of Agency : Behavioral Organization from Lizards to Humans*, Cambridge (Mass.), The MIT press, 2022.
[758] T. Heams, *Infravies*, *op. cit.*
[759] A.A. Sharov et M. Tønnessen, *Semiotic Agency*, *op. cit.*, p. 157.
[760] P. Godfrey-Smith, *Living on Earth*, *op. cit.*

des organismes capables de reconstruire l'environnement en agissant sur leur propre milieu de vie d'une manière intentionnelle.

Peter Godfrey-Smith propose en ce sens une histoire naturelle de l'action, à partir de la naissance de l'action avec la vie sous-marine, puis une évolution forte des répertoires d'action avec l'apparition et l'évolution de la vie dans l'environnement terrestre : collaborer, travailler ensemble comme une unité et l'action conjointe deviennent beaucoup plus fréquentes sur terre (qui lève certaines contraintes liées au milieu aquatique). L'agentivité dépend de plus en plus de la coopération intra- et interspécifique, d'une vie sociale. D'autre part, la vie et l'expérience d'un ver de terre seraient, par hypothèse, plus foisonnantes que celles d'une cellule, celles d'un moineau que celles d'un bonobo, et celles d'un humain que celle d'un bonobo. Il faut cependant faire preuve de prudence avec ce type d'échelonnement, car des altérités cognitives et comportementales fortes existent entre les vivants, et on ne peut pas les hiérarchiser sur un même axe allant du simple au complexe : nos cerveaux et nos corps sont incapables de voler par eux-mêmes.

*La **bioagentivité** est la capacité évolutive spécifique d'agir et de pâtir des êtres vivants individués, et leur capacité à résoudre des problèmes à différentes échelles. Elle suppose qu'un seuil d'agentivité soit franchi à partir de l'émergence de la vie cellulaire, croisant de manière originale action, perception, affects, mémoire, valeur, interprétation de signes et communication, à partir d'une dynamique finalisée. La bioagentivité est la capacité individuelle et collective des êtres vivants autonomes, issue de l'évolution, à donner un sens subjectif à leur environnement et à agir adaptativement en fonction de leurs finalités intrinsèques.*

Anthropoagentivité

Sans l'agentivité autopoïétique/sympoïétique, téléologique et sémiotique des vivants, qui précède évolutivement l'apparition d'*Homo sapiens*, il n'y aurait pas d'agentivité humaine. La capacité humaine d'agir trouve son origine non pas dans un caractère exceptionnel et transcendant, mais dans l'aventure de la vie sur Terre et l'invention, par le vivant d'une agentivité autonome à partir d'une matière processuelle déjà active. Comprendre la spécificité de l'agentivité humaine suppose de la resituer dans l'évolution sociale des humains et dans les conditions écologiques de son apparition. Comme toute espèce, *Homo sapiens* possède une niche écologique, c'est-à-dire un ensemble de conditions d'existence et d'interaction dans lesquelles les vivants humains peuvent vivre et se comporter, qu'il ne fait pas que subir mais qu'il transforme activement par ses pra-

tiques. Selon Sharov et Tønnessen, « la niche constitue un élément essentiel de l'agentivité [humaine], étant étroitement liée au corps et à la cognition par l'intermédiaire de boucles de rétroaction[761]. » D'une part, le corps humain par l'évolution et le développement individuel s'adapte aux facteurs physiques et écologiques ; d'autre part, la cognition élabore des représentations de l'environnement (*Umwelten*) qui stimulent l'apprentissage et l'action orientée vers des buts. La niche elle-même est remodelée par le corps et la cognition,

> car les humains construisent activement leur niche en fabriquant ou en acquérant des artefacts (par exemple, une maison, une voiture ou un ordinateur), en développant des méthodes d'approvisionnement en ressources (par exemple, nourriture, carburant, matériaux de construction), en établissant des relations sociales avec les autres et en contribuant à la culture, à la technologie et à l'économie humaines. En outre, les humains ont la possibilité de se déplacer vers un nouvel environnement physique et culturel[762].

S'il y a originalité humaine, elle réside dans le fait que la culture est devenue sa niche écologique principale : la niche humaine a ceci de particulier que la culture, associée au langage et à la technique y jouent un rôle prépondérant, qui est « probablement spécifique à l'être humain »[763]. L'agentivité humaine se déploie ainsi dans une « niche culturelle » où elle reste toujours dépendante d'autres agents humains et non-humains (parents, pairs, animaux domestiqués, plantes cultivées, microbiome, machines, outils, ressources, infrastructures)[764]. Cette agentivité est donc toujours composite : médiée par d'autres agentivités, internes et externes, et distribuée à travers des réseaux d'interdépendance. La théorie de la construction de niche a profondément transformé les sciences humaines, en montrant que l'évolution humaine ne résulte pas seulement de pressions de sélection naturelles, mais aussi d'un processus de coévolution biologique et culturelle. Comme l'ont souligné Laland et ses collègues, la construction de niche culturelle a puissamment modifié la sélection des gènes humains et orienté des trajectoires évolutives inédites, qu'il s'agisse de la dispersion dans des milieux variés, de l'invention

---

[761] A.A. Sharov et M. Tønnessen, *Semiotic Agency*, *op. cit.*, p. 64.
[762] *Ibid.*
[763] *Ibid.*, p. 65.
[764] « La niche humaine comprend de nombreux agents dépendants et indépendants. Les plus importants sont les autres êtres humains liés à la personne par divers types de liens : parents, amis, collègues, médecins, enseignants et travailleurs sociaux. Les organismes dépendants d'autres espèces comprennent les organismes domestiqués, tels que les plantes cultivées, les animaux d'élevage et les animaux de compagnie. Le microbiome est un autre composant biotique de la niche humaine, mais il peut également être considéré comme une partie du corps. Les agents non vivants dépendants de l'humain sont les mécanismes autonomes (voitures, avions, ordinateurs et robots). Les autres composants non-agentifs de la niche humaine sont les propriétés, les ressources et les outils. », *Ibid.*

des pratiques agricoles ou de la domestication[765]. L'évolution culturelle est indissociable de la longue dépendance des petits d'humains qui expose profondément chaque individu aux influences sociales et environnementales, ce qui fait d'*Homo sapiens* une espèce puissamment sociale par nature et culturellement malléable[766].

Un seuil critique a bien été franchi avec l'émergence du langage symbolique et de la technique outillée. Comme le soutiennent Lestel ou Barthélémy, en s'inspirant des travaux du préhistorien Leroi-Gourhan, ce qui distingue l'humain n'est pas l'usage isolé d'outils, du langage ou de la culture — tous également partagés par d'autres espèces — mais l'interpénétration singulière de ces dimensions : l'humain est l'animal qui fabrique et utilise des outils en parlant[767]. Les animaux humains sont au croisement des « animaux techniciens (chimpanzés, d'autres oiseaux, les insectes sociaux) » et des « animaux communicants (oiseaux, mammifères marins) »[768]. « C'est une véritable interpénétration d'un langage et d'une technique préexistants qui s'est opérée chez le primate en voie d'hominisation. C'est là, du moins, ce que semble indiquer une recherche neuroscientifique révélant que la même zone cérébrale assure à la fois les opérations grammaticales et les

[765] « La théorie de la construction de niche a eu un impact singulier dans les sciences humaines, notamment l'anthropologie biologique, l'archéologie et la psychologie. Il est désormais reconnu que la construction de niche a joué un rôle important dans l'évolution humaine, y compris dans l'évolution des capacités cognitives. Il est clair que les humains possèdent une capacité extrêmement puissante à contrôler, réguler, construire et détruire leur environnement, ce qui génère actuellement des problèmes urgents (par exemple, le changement climatique, la déforestation, l'urbanisation). Les scientifiques spécialisés dans les sciences humaines ont été attirés par la perspective de la construction de niche, car elle reconnaît que les activités humaines orientent l'évolution humaine. Les modèles mathématiques révèlent que la construction de niche due aux processus culturels humains peut être aussi puissante que la construction de niche qui a évolué au cours de l'évolution biologique, et établissent que la construction de niche culturelle peut modifier la sélection des gènes humains et influencer les événements évolutifs. Il ne fait désormais plus guère de doute que la construction de niche culturelle humaine a co-orienté l'évolution humaine. Les humains ont modifié la sélection, par exemple en se dispersant dans de nouveaux environnements avec des régimes climatiques différents, en mettant au point des pratiques agricoles ou en domestiquant le bétail. L'exemple le mieux étudié est la découverte que l'élevage laitier a créé la sélection qui a conduit à la propagation des allèles responsables de la persistance de la lactase à l'âge adulte. Les analyses du génome humain ont identifié de nombreux gènes soumis à une sélection récente, sélection qui, dans de nombreux cas, peut être due à des changements dans la niche culturelle. L'exemple de la persistance du lactose peut être représentatif d'un schéma très général de coévolution gène-culture au cours des 20 000 dernières années. » Kevin Laland, Blake Matthews et Marcus W. Feldman, « An introduction to niche construction theory », *Evolutionary Ecology*, 1 avril 2016, vol. 30, n° 2.

[766] Bernard Lahire, *Vers une science sociale du vivant*, Paris, la Découverte, 2025. Patrick Tort a proposé de nommer « effet réversif de l'évolution » ce processus où la sélection naturelle donne naissance à son contraire, en sélectionnant des formes de solidarité, d'éthique, de soin et de culture qui tempèrent la compétition biologique, pour une introduction à cette idée voir par exemple *Darwin et le darwinisme*, Paris, Que sais-je ?, 2022, p. 55-57.

[767] D. Lestel, *Les origines animales de la culture*, *op. cit.*, p. 302.

[768] *Ibid.*, p. 303.

opérations techniques complexes — celle que ne peut accomplir le grand singe[769]. » L'enseignement et la transmission des techniques de fabrication d'outils ont très vraisemblablement joué un rôle majeur dans l'amorce et l'évolution d'un protolangage symbolique et la naissance d'une culture cumulative[770].

Bien que l'espèce humaine soit unique dans son utilisation combinée des symboles, des outils et de la culture pour transformer activement son milieu, il ne faut pas sous-estimer le rôle de l'agentivité conjointe des humains, des animaux, des plantes, des micro-organismes et d'autres entités dans la création de communautés hybrides, communautés de vie, de soin mais aussi de travail. Les agencements humains-animaux-plantes qui naissent notamment dans l'activité de subsistance (on peut envisager la domestication des loups comme la formation mutuellement bénéfique d'« équipes de chasse interspécifiques ») ont pris une place toujours plus importante, jusqu'à la stabilisation de formes d'agricultures sédentaires[771]. De ce point de vue, le travail est cette agentivité humaine qui ne peut s'accomplir que de manière interspécifique et avec les puissances d'engendrement naturelles, dont les formes varient historiquement, qui peut tout à la fois mobiliser et prendre soin des non-humains et des milieux, comme enrôler et s'approprier leurs régimes d'agentivité pour des fins qui leur sont totalement étrangères, en niant leurs besoins et leurs individuations, les traitant comme des matériaux d'un procès orienté vers la productivité et le profit.

L'agentivité dans la niche culturelle humaine acquiert ainsi bien entendu une dimension politique. Les êtres humains créent des modes de production, des institutions, des modes d'organisation du pouvoir, qui constituent autant de formes d'expression de l'agentivité collective. Ces dernières ne sont pas neutres mais traversées par des formes d'oppressions et de dominations, que l'on peut comprendre comme autant de mouvements de blocage ou de bridage de l'agentivité des humains (notamment selon des caté-

---

[769] J.-H. Barthélémy, *Manifeste pour l'écologie humaine*, *op. cit.*, p. 97. « Ce qui seul [...] distingue [l'animal humain], c'est l'interpénétration de son langage et de sa technique, qui sont respectivement devenus *langue* grammaticalisée, c'est-à-dire *technicisée*, et *système* d'objets renvoyant les uns aux autres, c'est-à-dire *symbolisés*. »

[770] « La sélection du langage n'a pas été entraînée par la fabrication d'outils en soi, mais uniquement par les aspects de la fabrication et de l'utilisation des outils qui nécessitaient un enseignement. Plus précisément, je soutiens que le langage a évolué à l'origine pour enseigner à des parents proches et que la fabrication d'outils n'était qu'une des nombreuses compétences essentielles que nos ancêtres ont enseigné à leurs proches. Cependant, même si ce n'était pas la seule, elle fut très certainement importante, car la subsistance des hominines en a été tributaire pendant des millions d'années. À tout le moins, la fabrication d'outils en pierre est un bon exemple du type de technique nécessitant un enseignement qui a généré la sélection de formes de transmission susceptibles de leur prodiguer à des coûts réduits et avec une précision accrue. Notre étude montre également magnifiquement comment un langage premier a pu accéder à la généralisation pour, à partir de noms, d'actions et de prépositions, passer à des concepts abstraits. », dans Kevin N. Laland, *La symphonie inachevée de Darwin : comment la culture a façonné l'esprit humain*, Paris, La Découverte, 2022, p. 233.

[771] A.A. Sharov et M. Tønnessen, *Semiotic Agency*, *op. cit.*, p. 320.

gories de sexe, genre, classe, race, âge, etc.), mais aussi des autres qu'humains. La nécessité de l'agentivité spécifiquement politique se fonde sur l'existence de ces obstacles matériels et psycho-sociaux à l'agentivité, et sur les problèmes et les souffrances rencontrés dans l'expérience. Ici, c'est le décalage entre l'intuition d'un horizon plus vivable, plus libre, plus juste, plus égalitaire, et la situation négative éprouvée au présent qui est source de tensions, de métastabilités, c'est-à-dire d'une situation irrésolue qui appelle transformation : la situation ne peut conserver sa structure actuelle, et celle-ci ne peut être transformée que par l'action collective organisée, qui doit agir sur les causes de cette situation négative.

Le naturalisme processuel ne réduit pas la politique à l'expression d'une simple socialité naturelle ou d'une contractualisation sociale. Il pense le collectif politique non comme une entité préexistante aux individus mais comme un processus, non plus seulement un processus d'individuation biologique, mais d'individuation collective. Le collectif est un processus trans-individuel, en tant qu'il s'instaure non pas à partir de ce qui en chaque individu est fixe — une identité, une habitude, etc. — mais depuis les potentiels préindividuels dont chacun·e est porteur·euse. La transindividuation existe dès lors qu'un processus augmente en commun la puissance d'agir, de sentir et de penser des individus, et les rend capable de ce dont il n'était pas capables séparément[772]. Dans une situation politique de conflit, c'est seulement par la mise en commun des parts irrésolus en chacun·e — les émotions, les attentes, les désirs, les colères, les excès qui les traversent mais ne peuvent se résoudre de manière individuelle — que les individus peuvent créent une nouvelle réalité : un collectif, une organisation, une communauté ou un surgissement éphémère. Ils et elles participent alors à l'édification d'une réalité plus qu'individuelle, mais dont ils sont néanmoins à l'origine. La naissance d'un collectif politique ne provient donc pas de l'agrégation des individus tout fait et de l'addition de leurs revendications séparées en un groupe d'intérêts, mais de l'alliance de sujets porteurs de préindividuel, c'est-à-dire de tensions irrésolues en eux, et entre eux et le monde qui s'impose à eux. Ce sont notamment les affects d'injustice et toutes les émotions politiques suscitées par des situations perçues comme non nécessaires, transformables, qui doivent trouver à s'accomplir dans une action commune. Les idéaux de justice, de liberté ou d'égalité qui peuvent guider cette individuation politique non seulement prolongent, mais transforment la normativité de l'agentivité vitale en horizon historique et collectif.

[772] Le concept simondonien de transindividuel permet de contourner la question de la primauté de l'individu sur la société ou de la société sur l'individu. Sa solution consiste à se placer à un niveau antérieur à la différenciation de l'individu et du collectif : celui de la réalité préindividuelle conçue comme un « potentiel réel » se structurant et se dédoublant en individu et en collectif. Le collectif émerge de la réunion des potentiels préindividuels que chaque sujet humain porte avec lui et par son individuation en collectif. En ce sens, on peut dire que le collectif *prolonge* les individus *sans se séparer* d'eux. Voir G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*

À l'époque de l'Anthropocène et du Capitalocène, l'agentivité politique est appelée à se réinventer. Si, d'un côté, la croissance économique, matérielle et technique d'un capitalisme globalisé a véritablement rendu l'agentivité humaine exceptionnelle, au point de faire collectivement des humains de véritables « agents géologiques »[773], d'un autre côté, le cadrage de la crise écologique offert par ces notions d'Anthropocène ou de Capitalocène « ne permet pas d'expliquer l'impact de l'agentivité [humaine] sur le monde naturel autrement qu'en termes physico-chimiques, c'est-à-dire de causalité efficiente. » C'est la force de « l'application d'une perspective sémiotique, en complément des perspectives physico-chimiques, [que de permettre] d'expliquer l'impact de l'agentivité dans et sur le monde naturel de manière beaucoup plus détaillée[774]. » Ainsi, au lieu de ne considérer la crise écologique que comme une « rupture métabolique », une perturbation des cycles et des flux naturels, il faudrait également la comprendre comme une « rupture sémiotique », les vivants échouant de plus en plus à interpréter et à s'ajuster à un monde qui se transforme trop vite, trop radicalement, et de manière chaotique — nous reviendrons sur ce point dans notre troisième partie, en proposant une manière de penser ensemble ces deux modes de compréhension de la crise écologique.

Dans la perspective du naturalisme processuel, le capitalisme se révèle être bien plus qu'un système économique : il est une véritable « écologie-monde » (Moore), une manière d'agencer les régimes d'agentivité des humains et des non-humains pour extraire, exploiter et accumuler. Penser l'émancipation suppose alors de forger des contre-écologies, des alliances interspécifiques de résistance[775]. L'anthropoagentivité contemporaine se situe dans ce basculement : plus que jamais, elle ne peut être pensée sans les autres agentivités vivantes, sémiotiques et matérielles qui la composent et avec lesquelles elle compose, et elle doit se reconfigurer autour de la question de l'habitabilité terrestre. S'il est aujourd'hui impossible de séparer les questions sociales et écologiques, c'est parce que les situations d'injustice et d'inégalité deviennent toujours plus inséparables des questions environnementales et climatiques, qui engagent notre être

[773] « Qualifier les êtres humains d'agents géologiques revient à élargir notre conception de l'humain. Les humains sont des agents biologiques, tant collectivement qu'individuellement. Ils l'ont toujours été. À aucun moment de l'histoire humaine les humains n'ont cessé d'être des agents biologiques. Mais nous ne pouvons devenir des agents géologiques que de manière historique et collective, c'est-à-dire lorsque nous avons atteint un nombre suffisant et inventé des technologies d'une ampleur suffisante pour avoir un impact sur la planète elle-même. Se qualifier d'agents géologiques revient à nous attribuer une force comparable à celle qui s'est déchaînée à d'autres moments lors d'extinctions massives d'espèces. Il semble que nous traversions actuellement une telle période. Selon les spécialistes, "le rythme actuel de perte de diversité des espèces est similaire en intensité à l'événement qui a anéanti les dinosaures il y a environ 65 millions d'années". Notre empreinte n'a pas toujours été aussi importante. Les humains n'ont commencé à acquérir cette agentivité qu'à partir de la révolution industrielle, mais le processus s'est vraiment accéléré dans la seconde moitié du XXe siècle. Les humains sont devenus des agents géologiques très récemment dans l'histoire de l'humanité. », dans D. Chakrabarty, « The Climate of History », art cit, p. 206-207.
[774] A.A. Sharov et M. Tønnessen, *Semiotic Agency*, *op. cit.*, p. 317.
[775] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*

de vivant. Lorsque la diversité et la qualité des microbiotes humains révèlent des inégalités sociales, comme nous l'avons vu plus haut, il n'est pas exagéré de dire que les bactéries font partie intégrante des questions d'injustice : ce sont des bioindicateurs d'injustice, et des acteurs qui réagissent, résistent, modulent notre santé, rendent possibles ou impossibles les vies humaines de manière différenciés, en fonction des différentes conditions écosociales d'existence.

Si l'agentivité humaine n'est pensable qu'à partir du processus d'hominisation, c'est-à-dire du processus de devenir humain d'une lignée de vivants déjà agentifs, il faut également voir le caractère unique du processus d'anthropisation à l'Anthropocène, comme le propose Patrice Maniglier : celui-ci devient « le théâtre d'un événement unique dans l'Univers [...] : l'apparition d'une forme d'existence capable de se régler sur sa propre dimension terrestre [...], c'est-à-dire de modifier ses propres actions par l'anticipation de leurs conséquences sur l'habitabilité même de la planète[776]. » Il s'agit de penser une politique à l'ère de l'Anthropocène comme le passage d'une agentivité planétaire (subie) à une agentivité terrestre (choisie), non pas en tant qu'espèce humaine indivise, mais en tant qu'écologie politique collectivement choisie, contre d'autres manières de faire monde (rivales, hostiles, inégalitaires et en guerre avec le monde vivant). On l'a évoqué plus haut, les sujets humains peuvent être compris comme des « nœuds interélémentaires », se développant à la croisée d'échelles et de strates de réalité hétérogènes : entre le géologique, l'écologique, le biologique et le microbiologique, le psychique, le social, le technique, etc. La problématique terrestre de l'agentivité humaine consiste précisément à recomposer de manière soutenable les formes du nouage de ces échelles hétérogènes, alors que le capitalisme écocide et climaticide écrase l'hétérogénéité de ces échelles de temps et d'espace (en rasant les forêts pour des monocultures, en brûlant les énergies fossiles, en fabriquant des machines toujours plus puissantes et rapides, il supprime peu à peu les temps de l'évolution des vivants, des écosystèmes, des matières et des énergies, et la disparité des espaces, pour fabriquer un monde homogène, à son image).

L'anthropoagentivité *est la capacité spécifiquement humaine d'agir et de pâtir, prolongeant l'agentivité téléologique et sémiotique des vivants. Elle combine l'utilisation d'outils et du langage symbolique dans le processus de l'évolution culturelle — dimensions partagées avec d'autres espèces mais portées à un degré d'élaboration inédit par Homo sapiens, jusqu'à faire de la culture sa niche écologique principale. L'agentivité humaine devient ainsi hautement collective, politique et morale — transindividuelle — car elle s'origine dans une réalité problématique, métastable, qui se constitue à partir des*

[776] Étienne Balibar et Patrice Maniglier, *La Terre ou le monde : divergences cosmopolitiques*, Paris, Mialet-Barrault éditeurs, 2025, p. 111. Maniglier ajoute que « cela n'implique pas nécessairement un projet pour toute l'espèce humaine », contrairement à ce que pense Balibar (*ibid.*).

tensions et des conflits qui traversent le champ social-écologique. Elle a atteint aujourd'hui une portée planétaire et perturbe les conditions mêmes de l'habitabilité terrestre ; elle doit donc se réinventer en une agentivité terrestre.

E.5. Trois remarques pour conclure

Tout d'abord, si cette tentative de description processuelle des régimes d'agentivité peut être heuristiquement utile, en proposant une base commune dialogue et d'avancée entre des courants de pensés en tensions les uns par rapport aux autres, on soulignera néanmoins le risque d'une théorie où tout est bien rangé et ordonné, où il n'y a plus de place pour la surprise et l'exploration — pour l'agentivité en somme… Comme s'il était possible de connaître et classer à l'avance tout ce dont les êtres sont capables, dans une sorte d'éthogramme cosmique cernant par avance la latitude d'action de tous les êtres de l'univers. Ce serait là un contresens majeur par rapport à l'intention de cette tentative, et par rapport à une compréhension processuelle du monde comme étant par nature ouvert à l'émergence et à la nouveauté. L'expérimentation et l'exploration font partie des possibilités agentives de ce monde, notamment dans la politique : s'il y a bien un enseignement à tirer de la perspective latourienne (elle-même en réalité issue du spinozisme), c'est que nul ne sait à l'avance qui peut agir et s'allier, ni ce que peut une alliance des agentivités (bien que nous puissions anticiper, imaginer, désirer, fictionner certaines alliances). Avoir choisi la notion d' « agentivité » comme point clé de la discussion permet justement d'aborder la politique comme une pratique exploratoire, dont nous ne savons pas à l'avance jusqu'où elle peut nous mener. Plus qu'un système tout fait, cette approche en termes de régimes d'agentivité a seulement pour fonction d'être un guide intellectuel, dont le but est de débloquer certaines impasses dans la pensée écologique contemporaine.

Il faut donc savoir préserver *la part exploratoire de la politique*, en tâchant de l'envisager comme une exploration de ce que peuvent en commun des humains et des non-humains, dans la mesure où cela n'est pas donné d'avance, et dès lors que ceux-ci se pensent comme appartenant à un ou des mondes communs à défendre — et dès lors que, doit-on ajouter, la politique n'est pas réduite au seul gouvernement et à la *police* des places et des fonctions, au sens de Rancière, mais à l'intervention qui fracture le sens commun et interrompt la reproduction de l'ordre dominant[777]. La philosophie n'est pas en

[777] J. Rancière, *La mésentente*, *op. cit.*

position de fondement du politique, comme le voudrait la tradition de la « philosophie politique[778] », mais elle fait en revanche partie des outils indispensables qui nous permettent une exploration existentielle individuelle et collective de nos puissances communes, et potentiellement une intensification du rapport à la politique et à ses formes d'engagement spécifique.

La deuxième remarque part du constat que les débats sur l'agentivité ont globalement tendance à confondre purement et simplement les termes d'agentivité et d'activité. La matière a une agentivité, car elle est de part en part activité. Mais ne perd-on pas ici l'occasion de produire une certaine nuance conceptuelle ? N'y a-t-il pas une différence à introduire entre l'activité et l'agentivité, c'est-à-dire entre d'une part l'activité immanente et omniprésente de la matière dans la nature (reposant sur un matérialisme de la matière active par opposition à une conception de la matière comme passive et inerte, mise en mouvement par des forces extérieures[779]), et d'autre part l'agentivité de certaines manifestations locales de cette matière active, que l'on pourrait justement qualifier d' « agents » (d'où l'emploi du terme d'agentivité) ? L'activité désignerait ainsi le mouvement primitif et permanent de la matière, son dynamisme, sa capacité propre et autonome à engendrer des êtres, des relations et des formes différentes, sans le recours des humains et de leurs artefacts ; là où l'agentivité désignerait non seulement ce mouvement primitif et cette capacité à produire des structures et des différences remarquables dans le monde, mais la capacité de certains êtres ou agencements d'êtres à devenir le site d'une activité plus spécifique, locale, mais aussi plus puissante — on pourrait alors parler d'une activité intrinsèque, émanant désormais d'êtres collectivement organisés et non seulement du milieu et des forces environnantes. Dans ce matérialisme — ou plutôt ce naturalisme, car la « matière » est peut-être une manière trop étroite de désigner la composition de cette nature, comme nous allons le voir dans notre troisième partie — il n'y aurait ainsi pas tant une opposition structurante entre activité et passivité, mais une différence entre activité extrinsèque et activité intrinsèque[780].

L'activité extrinsèque de la matière renverrait ainsi à la manière dont un événement ou une structure dynamique est produite du dehors, par un jeu de forces et de contraintes extérieures, comme une tornade se forme en résolvant des gradients d'airs chaud et froid.

---

[778] Bernard Aspe, *La division politique*, Caen, France, Nous, 2024.

[779] La distinction entre deux sortes de matérialismes, celui de la matière active et celui de la matière passive, vient de Charles T. Wolfe : « Plutôt qu'entre l'ancien matérialisme et son héritier néo-matérialiste du XXIème siècle, il serait plus utile, nous semble-t-il, de distinguer entre un matérialisme fondé sur une notion de la matière *passive* et un matérialisme de la matière *active*. », Charles Wolfe, *Lire le matérialisme*, Lyon, France, ENS Éditions, 2020, p. 222.

[780] Si à proprement parler, les *agents* au sens strict coïncident avec la vie, alors il ne serait pas rigoureux d'utiliser le terme de « cosmoagentivité » comme je l'ai fait plus haut, dans la mesure où il n'y a à encore à ce niveau qu'une activité de la matière, mais pas d'agentivité à proprement parler. On devrait donc peut-être, par précaution et souci de précision, employer le terme de *cosmoactivité* (même s'il est encore possible, à la rigueur, de parler d'*agentivité sans agent*).

L'activité intrinsèque renverrait alors de son côté à la manière dont un système donné — humain comme non-humain, ou mélangeant les deux — peut devenir un site d'agentivité, c'est-à-dire le lieu d'exercice non seulement d'une sensibilité, mais d'une capacité à répondre à ce qui arrive dans son environnement en poursuivant des buts propres, intentionnellement ou non d'ailleurs. Ainsi, on peut soutenir que oui, tout dans la nature est actif, à un certain degré, même minimal, mais que tout n'est pas « agentif », au sens de devenir une source d'activité intrinsèque, comme nous venons de la définir. La tuile qui chute du toit soulevée par la tempête et qui vient frapper la tête du passant est bien une action de la matière qui va déclencher une série d'événements et d'actions — un « actant » dans le vocabulaire de Latour — mais pas du même genre que l'hirondelle qui est relâchée des mains de sa soignante et reprend le contrôle de son mouvement en battant des ailes pour repartir dans une autre direction et entamer sa migration. Toute matière est active, mais toute matière n'est pas agentive, c'est-à-dire constituée d'agents. En somme, on pourrait reprendre la distinction proposée par Sharov et Tønnessen entre processus et agents : « Tous les processus ne sont pas agentiels. Les geysers et les flammes, par exemple, sont des processus, mais pas des agents, car ils ne sont pas orientés vers un but et ne disposent pas d'une boucle de rétroaction fonctionnelle et évolutive entre leur existence et leurs objectifs[781]. »

Comment penser alors la relation entre activité extrinsèque et activité intrinsèque de la matière ? On peut tout d'abord dire que l'activité omniprésente de la matière est ce qui rend possible et explique l'agentivité de certaines portions déterminées de la matière — il y a quelque de chose de déjà-là dans la matière qui permet de rendre compte de la nouveauté, qui ne peut surgir de nulle part de manière brute et radicale (reste à savoir ce qu'est ce « déjà-là »). La différence entre activité extrinsèque et activité intrinsèque n'est pas absolue, mais relative. On peut même dire qu'elle est fluide, mouvante, transitoire, évolutive, changeante : une configuration spécifique de matière devient un agent lorsque se forme une alliance dynamique d'êtres, lorsqu'un seuil critique d'organisation est franchi. La matière devient agent au sens véritable du terme dans la mesure où se constitue une source d'activité intrinsèque, qui lui est propre, qui ne peut être comprise qu'en se référant à cette alliance spécifique d'être. L'activité intrinsèque existe dès lors qu'il y a une intégration de parties hétérogènes (peut-être elles-mêmes déjà des micro-agents plus simples : on peut penser aux cellules, aux bactéries et aux virus qui conservent une part de leur finalité propre dans et sur un organisme), intégration qui produit une totalité agentive supérieure à la somme de ces parties (les parties perdant une partie de leur autonomie dans cet agencement).

La troisième et dernière remarque concerne un possible impensé des débats sur l'agentivité dans la pensée écologique : la passivité. Celle-ci doit être réévaluée au-delà

[781] A.A. Sharov et M. Tønnessen, *Semiotic Agency*, *op. cit.*, p. 157.

d'une assignation à jouer le rôle négatif de rebus de la pensée de l'activité de la matière. La passivité peut aussi être pensée sur un mode positif, non pas comme un absolu, mais comme une modalité spécifique de l'activité de la nature, voire comme une condition pour accéder à cette activité : recevoir, se laisser influencer, épouser la situation, accueillir ou accepter la transformation réciproque, la marque de l'autre, la dépendance à l'autre, deviennent alors des modalités de l'agentivité qui se différencient de la pure action. D'autre part, la non-maîtrise, le recul, le retrait, le silence, l'expérience pure et non-conditionnée que permet parfois la méditation, la simple conscience de la présence des choses, la déconnexion, le refus de l'action ou la décroissance de l'activité, sont des attitudes et des éléments clés d'une écologie du soin et d'une réparation du monde, antidotes à l'accélération technique constante, convoquant d'autres formes de devenir, peut-être plus lentes, mais vraisemblablement plus consistantes[782]. On pourra également relier cette attitude volontairement passive à la question de la mise au repos de la nature, c'est-à-dire de la quiétude et de notre devoir de laisser aux autres terrestres des espaces de quiétude pour se reposer, reprendre des forces. Ces attitudes ne sont pas sans activité — certaines supposent même une grande concentration, des conditions bien spécifiques qu'il a fallu mettre en place, etc. — mais elles permettent de s'ouvrir à d'autres dimensions de l'être, souvent cachées ou empêchées par l'accélérationisme des sociétés contemporaines.

[782] Voir en ce sens la notion de *patiency*, contre une focalisation dommageable sur la seule *agency*, abordée dans J. Vorhölter, « Agency », art cit.

TROISIÈME PARTIE.

UN NATURALISME ÉCOLOGIQUE, PANPSYCHISTE ET ÉMANCIPATEUR

Je ne vois pas où il y aurait quelque chose qui ne serait pas nature. Tout est nature. Le cosmos est nature. Tout ce à quoi je peux penser est nature.
Ailton Krenak[783]

On peut appeler « nature » ce qu'on n'en finit jamais d'explorer.
Isabelle Stengers[784]

Mis à part l'expérience des sujets, il n'y a rien, rien, rien que le rien.
Alfred North Whitehead[785]

Subjectivez l'univers, parce que vous voyez bien où l'objectivation nous a menés.
Ursula Le Guin[786]

La réflexion menée jusqu'ici a montré que l'agentivité n'est pas le propre d'un être humain aux caractéristiques ontologiques exceptionnelles, mais un trait commun aux êtres de nature, qui prend son envol dans le vivant à partir de l'activité primaire de la matière inorganique. Nous avons pu identifier trois grands *régimes* d'agentivité : la cosmoagentivité, la bioagentivité et l'anthropoagentivité, qui n'existent pas les uns à côté des autres mais selon un rapport d'émergence processuelle. Le mode d'existence singulier de l'agentivité humaine ne surgit pas *ex nihilo* mais constitue un prolongement complexe, composite et interdépendant des régimes d'agentivité déjà présents dès les niveaux les plus fondamentaux de l'univers.

Mais l'enjeu n'est pas de s'en tenir à cette genèse processuelle et différenciée des régimes d'agentivité. Il est de comprendre comment cette perspective peut aider à remanier la cartographie des positions et des clivages qui organisent les pensées écologiques contemporaines, telle que nous l'avons identifié dans la première partie. Le travail mené dans cette troisième partie va désormais s'inscrire dans une tentative d'articulation de deux traditions trop souvent opposées : le perspectivisme relationnel, qui propose de reconnaître les subjectivités humaines et non-humaines comme co-agentes du monde, et l'écomarxisme, qui insiste sur la centralité de l'histoire, des modes de productions et des rapports sociaux dans la question écologique. Plutôt que de choisir entre animisme politique et critique matérialiste, est-il possible d'élaborer une méthode hybride ? Cette approche reconnaîtrait que le métabolisme nature-société, au cœur des analyses écomarxistes contemporaines, est traversé et activé par des formes d'agentivité non humaines,

---

[783] *Idées pour retarder la fin du monde*, Bellevaux, France, Éditions Dehors, 2020, p.24.
[784] Isabelle Stengers, *Résister au désastre : dialogue avec Marin Schaffner*, Marseille, France, Wildproject, 2019, p. 35.
[785] Alfred North Whitehead, *Procès et réalité : essai de cosmologie*, Paris, France, Gallimard, 1995, p. 281.
[786] Voici la citation entière : « One way to stop seeing trees, or river, or hills, only as 'natural resources,' is to class them as fellow beings – as kinfolk. I guess I'm trying to subjectify the universe, because look where objectifying it has gotten us. To subjectify is not necessarily to co-opt, colonize, exploit. Rather it may involve a great reach outward of the mind and imagination. », dans U.K. Le Guin, *Late in the Day*, *op. cit.*, p. viii.

irréductibles à leur exploitation par le capital. Comment articuler une critique écologique du capitalisme avec une reconnaissance de l'importance des subjectivités terrestres, nécessaire à la cohérence de toute écologie politique digne de ce nom ?

Le « métabolisme nature-société », interprété par les marxistes de l'école de la rupture métabolique comme la trame objective et historique des relations d'échanges entre les humains et leur environnement naturel (1,5, C), comporte manifestement un pôle subjectif non-humain incontournable et irréductible, dans la mesure où ce métabolisme ne peut être réalisé sans la participation active des subjectivités autres qu'humaines. Les points de vue des vivants, leurs *Umwelten*, sont en réalité tramés au fonctionnement matériel des écosystèmes — c'est en tout cas l'hypothèse, issue de la recherche en écosémiotique, avec laquelle nous essaierons de travailler. Dans quelle mesure peut-on articuler une lecture métabolique et une lecture écosémiotique de la crise écologique systémique ? La rupture métabolique qu'entraîne le régime de croissance infinie du capitalisme n'est en réalité qu'une facette de cette crise : car il existe également une rupture du tissage subjectif des vivants à leurs milieux.

Dans une poursuite du travail entamé sur le problème de l'agentivité dans l'Anthropocène dans les parties précédentes, l'enjeu sera de montrer en quoi, suivant une perspective de resubjectivation critique de la nature, l'agentivité est fondamentalement liée à la subjectivité, et à l'expression de la subjectivité dans un milieu relationnel. On a fait ici le choix de s'appuyer sur l'hypothèse « panpsychiste » — du moins une forme particulière du panpsychisme, ajustée à la question écologique, comme nous le verrons — avec sa généralisation de la subjectivité et de l'expérience à la communauté des êtres de nature[787].

Ce choix se justifie tout d'abord de manière générale par la capacité du panpsychisme à offrir une métaphysique alternative au dualisme cartésien, en adéquation avec une compréhension écologique et processuelle du monde, apportant une réponse singulière et profonde à l'impasse des dualismes des substances corps/esprit et nature/société. Mais ce choix se justifie aussi de manière plus stratégique comme une réponse aux difficultés rencontrées par le schème matérialiste émergentiste et le dualisme des propriétés, utilisé notamment par Andreas Malm, pour rendre compte de l'existence même de l'agentivité et la subjectivité dans la nature[788]. L'un des arguments clés du panpsychisme est le refus de l'idée d'émergence de la conscience à un moment donné de l'évolution de la vie, idée partagée par la plupart des philosophes de l'esprit aujourd'hui et par les écomarxistes qui les suivent : il est impossible que la conscience, et le phénomène caractéristique de la subjectivité qui en est la marque, ait pu émerger soudainement à partir d'une réalité matérielle totalement non-consciente, totalement asubjective. Le

[787] En écho au beau titre de l'ouvrage de Hicham-Stéphane Afeissa, *La communauté des êtres de nature*, Paris, Éd. MF-Dehors, 2010.
[788] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*

panpsychisme résout ce problème en soutenant l'idée que la subjectivité — et ses déclinaisons : l'expérience, l'intentionnalité, la finalité, etc. — a dû être toujours déjà là d'une certaine manière, qu'elle traverse et imprègne de part en part le monde naturel, comme nous allons le voir amplement. On essaiera ainsi de comprendre en quoi la Terre et son écologie se compose d'une myriade de centres d'expérience, plus ou moins complexes, plus ou moins agentifs et durables.

Néanmoins, il importera de mesurer la puissance et la pertinence politique de ce panpsychisme écologique, et sa capacité à faire évoluer les répertoires d'action de l'écologie politique vers une plus grande intégration des perspectives non-humaines et de nos relations à elles. Ce courant de pensée peut-il dépasser son statut d'hypothèse philosophique spéculative et éthique inspirante, pour devenir un levier concret face aux acteurs du ravage écologique ? Le panpsychisme peut-il être, comme tel, connecté à une analyse des causes politiques du Capitalocène et des moyens d'en sortir ? La difficulté est qu'il semble n'y avoir aucune connexion nécessaire entre une perspective de resubjectivation de la nature et la défense active et engagée de la nature contre les logiques et les moteurs de sa destruction. Dans cette troisième partie, nous forgerons donc les bases d'un panpsychisme critique, qui constituera le socle philosophique de la compréhension des formes de résistances et d'alliances avec les autres qu'humains, contre la logique de mise au travail fondatrice du capitalisme.

Dans un premier temps (3,1), nous réaborderons le débat sur le concept de nature, qui divise aujourd'hui les pensées de l'écologie, pour montrer les limites d'une écologie antinaturaliste. Là où le concept de nature a été rejeté au nom du refus de la désanimation des non-humains, nous montrerons que la problématique de l'agentivité autre qu'humaine appartient de plein droit à une écologie émancipatrice formulée dans le cadre d'un naturalisme enrichi et émancipateur. Dans un second temps (3,2), nous nous confronterons au problème de l'articulation des lectures métaboliques et écosémiotiques de la crise écologique, opéré dans le cadre original de ce que j'appelle le « perspectivisme métabolique ». Enfin, (3.3) pour justifier la cohérence philosophique du perspectivisme métabolique, il sera nécessaire de fonder cette proposition dans une hypothèse spéculative plus fondamentale et plus radicale. On dépliera largement les arguments philosophiques en faveur du panpsychisme, sa différence avec le matérialisme émergentiste, sa conception de la nature comme une myriade de centres d'expérience en relation, et sa reformulation dans un cadre écologique. Cette dernière section sera l'occasion d'éclairer sous un nouveau jour la question de l'agentivité non-humaine à l'aune du panpsychisme mais aussi de discuter les limites politiques d'une telle proposition.

3.1. Un autre naturalisme (écologique) est possible

L'écologie politique actuelle se trouve écartelée entre la remise en cause du concept de nature et la tentative d'en proposer une lecture critique renouvelée, révélant ainsi des désaccords philosophiques profonds. Le constat dressé par Jean-Baptiste Vuillerod est sans appel : « peu de concepts (…) ont été aussi critiqués en écologie politique, depuis une trentaine d'années, que celui de nature[789] ». Peut-on encore défendre le naturalisme face aux critiques antinaturalistes majeures — notamment celles de Latour et Descola[790] — qui invitent à se défaire, partiellement ou totalement, de cette notion marquée par un dualisme antiécologique ? Y a-t-il encore de bonnes raisons de maintenir en usage un concept devenu aussi contesté, fragile, que nombre de penseur·euses écologistes appellent désormais à dépasser ?

Son successeur le plus évident, le concept de vivant, a rencontré une grande popularité ces dernières années[791]. Il s'est imposé comme l'alternative idéale à des termes jugés plus scientifiques, technocratiques et anthropocentriques (biodiversité, environnement, services écosystémiques, patrimoine naturel) ou peut-être trop académiques (non-humains, hybrides, Gaïa, terrestre). Le concept philosophique de « vivant », spontanément inclusif et intégrateur, désignant une condition partagée, permet de nommer habilement l'ascendance commune des humains et des autres formes de vie, de travailler dans le sens du bien de la relation, pour les interdépendances et non pour des intérêts séparés, ou encore d'imaginer des fronts communs libérateurs, dépassant par exemple l'opposition stérile et paralysante de l'Humanité et de la Biodiversité. Cette perspective a le mérite de montrer que vivant et culture ne sont pas opposés comme la Nature et la Culture, car la culture est une manifestation du vivant et de son inventivité à travers l'humain. Il deviendrait en ce sens possible de forger une nouvelle « culture du vivant[792] ».

Pourtant, malgré ces avancées conceptuelles indéniables, le débat est loin d'être clos. Sans nier les apports philosophiques, politiques, culturels et même médiatiques du concept de vivant, on voit paradoxalement se multiplier les appels à « ne pas en finir avec

[789] Jean-Baptiste Vuillerod, « Nature ou vivant ? Penser le capitalisme comme un mode de domination de la nature », *Écologie & Politique*, 2024, N° 69, n° 2, p. 154.
[790] On peut également penser à la proposition d'une « écologie sans nature » de Timothy Morton, *Ecology without nature: rethinking environmental aesthetics*, Cambridge, 2009.
[791] Nicolas Truong, « Le "vivant", un concept qui gagne en popularité dans la philosophie et les combats écologiques », *Le Monde*, 22 septembre 2021.
[792] Baptiste Morizot et Nicolas Truong, « Le 'vivant' n'est pas un slogan, c'est une carte pour s'orienter », 22 septembre 2021.

la nature[793] ». La nature insiste, et ne semble définitivement pas « morte » pour tout le monde[794]. Après la puissante vague d'écologie antinaturaliste de ces trente dernières années, on assiste au retour en force d'un concept qui n'a pas dit son dernier mot : d'une part, au sein de certaines pensées de l'écologie, prenant à cœur la conservation du monde « sauvage », témoin de l'autonomie, de la diversité et de l'altérité d'un monde naturel qui ne se plie pas à la volonté humaine et aux processus d'industrialisation et d'artificialisation des écosystèmes (Maris, Neyrat, Larrère, etc.) ; d'autre part, au sein des théories critiques de l'écologie marxiste (Malm, Foster, Saitō, etc.) qui, on l'a vu, cherchent à maintenir une forme de spécificité humaine dans le cadre d'une vision socioécologique, en recourant à la distinction analytique entre nature et société[795]. Ces deux champs appartiennent certainement, chacun à leurs manières, à ce que Rémi Beau nomme le « naturalisme stratégique », dans la mesure où « celui-ci se distingue de l'adhésion naïve à une conception idéalisée de la nature, tout en maintenant qu'il est politiquement utile de se doter d'une définition commune pour désigner et défendre une part du monde qui est en train de disparaître[796]. » Beau reconnaît ainsi la puissance subtile et la portée politique d'un tel naturalisme :

> Ce positionnement a le mérite indéniable de mettre en doute l'idée que l'antinaturalisme soit encore le point de rencontre le plus fécond entre la critique sociale et la pensée environnementale. Il suggère au contraire que réintroduire la question de la nature au sein de l'écologie politique ne conduit pas nécessairement à s'éloigner des questions de justice sociale, mais au contraire peut mettre au jour des points d'appui communs permettant de s'opposer à la dégradation conjointe de certains écosystèmes et des conditions de vie et de travail de certaines populations humaines[797].

Le concept de nature pourrait ainsi aider, en principe, à identifier des continuités et à forger des alliances entre les combats écologistes et sociaux sans retomber dans les travers

---

[793] Comme le fait Catherine Larrère dans « Pour ne pas en finir avec la nature. Merleau-Ponty et l'écologie », *Critique*, 2022, n° 903-904, n° 8, p. 723-735 ; ou encore Patrick Dupouey, *Pour ne pas en finir avec la nature : questions d'un philosophe à l'anthropologue Philippe Descola*, Marseille, France, Agone, 2024.

[794] On peut penser également au slogan zadiste, qui subvertit habilement le dualisme sans abandonner pour autant la référence à la nature : « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend ». Néanmoins, Morizot lui-même se refuse à faire du concept de vivant un mot d'ordre visant à récuser les autres termes, laissant ainsi la place à des approches plurielles et en dialogue : « Il faut se souvenir, dit-il, que porter ce concept [de vivant] n'a pas pour but d'interdire le mot 'nature', mais de critiquer et conscientiser ses usages inquestionnés. Il sert à multiplier les approches, pour lutter contre l'hégémonie culturelle de l'idée de 'nature' avec ses impasses – idée qui est toujours dominante dans notre héritage. Il n'a donc pas pour vocation de recréer un nouveau monopole à la place, mais de nous donner de l'air, et des outils pour mieux penser et agir. », dans B. Morizot et N. Truong, « Le "vivant" n'est pas un slogan, c'est une carte pour s'orienter », art cit.

[795] On peut aussi penser à l'ouvrage de B. Büscher et R. Fletcher, *Le vivant et la révolution*, *op. cit.*

[796] Rémi Beau, « Qui veut la mort de la nature ? », *La Vie des idées*, 1 mars 2019.

[797] *Ibid*.

d'une idéologie naturaliste pré-constructiviste (dont la vision d'une nature purement anhistorique et présociale est devenue indéfendable). Or, on l'a vu dans notre première partie, le grand débat sur l'agentivité dans le contexte de l'Anthropocène s'est inscrit directement dans le cadre plus large de cette polémique sur le concept de nature au sein des pensées écologistes critiques. La problématique de l'agentivité autre qu'humaine provient en effet du refus de la désanimation des non-humains (transformés en objets inertes et sans vie propre, par leur assimilation à une catégorie réductrice et objectivante de nature) et de la volonté de se doter d'un cadre ontologique alternatif au dualisme anthropocentrique des modernes. Il semble donc à première vue que naturalisme et agentivité autre qu'humaine soient incompatibles. L'enjeu pour notre présente réflexion est néanmoins de montrer en quoi cette problématique de l'agentivité autre qu'humaine ne se formule pas nécessairement dans un cadre antinaturaliste mais qu'elle appartient pleinement à un naturalisme écologique, qui défend les vertus stratégiques et critiques du concept de nature. Je défendrais ainsi l'hypothèse que c'est grâce à la réintroduction de l'agentivité autre qu'humaine dans le concept de nature que l'on peut défendre un naturalisme émancipateur, pour les humains comme pour les autres terrestres.

Il s'agira donc de comprendre les raisons pour lesquelles le naturalisme insiste malgré les féroces critiques auxquelles il a été soumis ces dernières décennies, et pour lesquelles il mérite d'être ravivé et pleinement réinvesti. Pour ce faire, on s'interrogera sur les limites de l'écologie antinaturaliste contemporaine (A), puis sur celles de la reconstruction du concept de nature par les écomarxistes, dans le cadre d'un matérialisme qui, tout en prétendant dépasser le dualisme, en conserve les apories sous une forme réactualisée (B), et enfin on se demandera plus généralement quelles pourraient être les bases d'un naturalisme écologique et émancipateur, qui puisse ne pas céder sur l'agentivité des autres terrestres, et qui ne se confondrait pas avec le projet idéologique d'une naturalisation des rapports sociaux (C, D). Le fil rouge et l'aboutissement de cette section 5.1 est de poser les premières bases d'articulation de deux attitudes *a priori* divergentes envers la nature non-humaine, qu'incarnent respectivement les champs du tournant non-humain et de l'écomarxisme : la resubjectivation et la réobjectivation.

A. Des limites de l'écologie antinaturaliste

Dans une partie de la pensée écologique contemporaine, il est désormais admis que le concept de nature a perdu sa pertinence. Il serait ainsi préférable de privilégier des notions telles que le vivant, les non-humains, les terrestres ou encore Gaïa pour aborder et intervenir dans les enjeux écologiques actuels[798]. Nous sommes dès lors face à une alternative : ou bien trouver un autre totem conceptuel, anti- ou postnaturaliste, qui puisse servir de ralliement aux pensées et aux luttes contemporaines de l'écologie ; ou bien reconstruire un concept de nature qui n'a pas dit son dernier mot, dans le cadre d'un alter-naturalisme écocentré et émancipateur, incluant le vivant et notre ascendance commune avec lui mais pas seulement (les entités abiotiques, le vivant spécifiquement « sauvage », le système Terre, etc.). La première position a beaucoup progressé ces dernières années, que ce soit dans la recherche autant que dans la militance ou le grand public[799] ; la seconde position n'a pas autant de succès, demeure plus invisible, minoritaire, car cantonnée au monde de la recherche, bien que son intention soit paradoxalement de conserver un terme du vocabulaire commun. Faut-il abandonner le concept de nature au profit de notions écologiques novatrices, ou le reconstruire dans une perspective émancipatrice et écocentrée ?

A.1. Les trois critiques de l'antinaturalisme

Commençons par identifier les points clés des objections au concept de « nature ». Jean-Baptiste Vuillerod rassemble de manière utile les trois grandes critiques propres à l'« antinaturalisme » de la pensée écologique contemporaine[800] : une critique épistémologique, qui associe la catégorie de nature à une perspective homogénéisante, fourre-tout, incapable de penser les hybrides de nature et de société ; une critique pratique, qui dénonce les effets destructeurs de la mise à distance du vivant induit par le concept de

---

[798] Pour une synthèse éclairante des débats contemporains sur les termes clés de l'écologie, voir l'article de Marine Fauché, Virginie Maris et Clara Poirier, « Sauvages, naturelles, vivantes, en libre évolution… Quels mots pour déprendre la terre ? », *Terrestres*, 10 février 2022. [en ligne : https://www.terrestres.org/2022/02/10/sauvages-naturelles-vivantes-en-libre-evolution/#:~:text=Nous%20avons%20propos%C3%A9%20quatre%20slogans,%C3%A9volution%20%E2%80%93%20des%20terres%20en%20friche.]

[799] Frédéric Worms pose d'ailleurs le diagnostic que la pensée contemporaine est entrée dans le « moment du vivant » depuis une quinzaine d'années déjà, cf. *Le moment du vivant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.

[800] J.-B. Vuillerod, « Nature ou vivant ? », art cit.. Antinaturalisme qui n'est pas exactement l'antinaturalisme d'un Foucault ou d'une Butler, plus sociocentrés, sur ce point voir Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme : Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

nature, qui permet et justifie un rapport déprédateur à celui-ci ; une critique anthropologique et historique, qui part du constat que le concept de nature « hypostasie en concept universel une catégorie qui est située socialement et historiquement », invisibilisant de ce fait d'autres manières non-naturalistes de composer des mondes, pur produit de la révolution scientifique mécaniste entamée au XVIIème siècle en Europe et ayant entraîné une privation d'intériorité aux non-humains. « Ainsi, si l'on résume les critiques adressées au concept de nature, on peut dire qu'il s'agit d'un concept qui n'a pas de corrélat dans la réalité, qui a des effets pratiques néfastes dans notre rapport aux non-humains, et qui ignore sa propre relativité culturelle et historique[801]. » Pour un tableau complet, il faudrait ajouter à ces trois critiques une critique politique et normative, qui refuse de faire jouer à la nature le rôle de source normative indiscutable des conduites et des politiques humaines. La « nature » devrait pour toutes ces bonnes raisons être abandonnée, ou du moins ne plus être considérée comme l'objet propre de l'écologie, de sa cosmologie et de ses combats. Dès lors, accepter cet abandon — en faire le deuil en quelque sorte — ferait partie du chemin intellectuel pour retrouver une relation pacifiée à la Terre et à ses cohabitants, compris depuis leurs enchevêtrements et la multiplicité des mondes qu'ils fabriquent.

Or, selon Vuillerod, le concept de nature se montre plus robuste qu'il n'y paraît, dans la mesure où celui-ci résiste relativement bien à ces critiques par ailleurs fondées et justifiées. Il permet par exemple d'opérer des distinctions non-dualistes dans le monde et d'enquêter à leur sujet (entre le vivant et l'artifice, entre le sauvage et le domestique, notamment) ; il peut être compris dans une relation dialectique avec la société, et non pas dualiste, selon une relation partie-tout, processuelle et dynamique ; il n'est pas intrinsèquement mécaniste ou dualiste, car c'est bien le dualisme qui est dualiste… et pas le naturalisme. En réalité, la vision mécaniste ne doit pas être perçue comme hégémonique dans la modernité, car des courants rivaux ont existé et persisté, comme le vitalisme ou le panpsychisme (sur lequel nous allons revenir). Enfin, le concept de nature n'est pas moderne en tant que tel, mais remonte à l'Antiquité ; c'est seulement la séparation radicale en deux substances totalement hétérogènes et clivées qui semble proprement moderne.

Il n'est pas superflu de rappeler, comme le fait Catherine Larrère, que les penseurs modernes n'ont pas inventé la nature ni le discours sur la nature, mais qu'ils en ont hérité — et ce, de manière paradoxale, car leur geste intellectuel a consisté à faire disparaître l'utilité de la notion, jugée trop « vague », bientôt remplacée par une mécanique des corps purement physique, régie par des lois universelles. « La nature, en effet, ne commence pas avec la modernité, c'est plutôt celle-ci qui en entame la fin, et, bien loin de marquer l'accomplissement de l'idée de nature, la modernité l'aurait plutôt ratée. » Dès

[801] J.-B. Vuillerod, « Nature ou vivant ? », art cit, p. 156.

lors, poursuit-elle, prenant l'exact contre-pied d'un Latour ou d'un Descola, « continuer à parler de nature, ce n'est pas céder à la modernité, c'est lui résister[802]. »

On trouve également une hypothèse similaire chez Frédéric Neyrat, pour qui la modernité n'a pas tant été naturaliste, comme l'aurait montré Descola, mais « anaturaliste », reposant finalement non pas sur la séparation de deux entités d'égale dignité ontologique mais sur l'effacement et le déni de la nature, réduite au non-être, au profit de la technique et de la société humaine[803]. Se consolide ainsi l'idée qu'une partie significative des penseur·euses de l'écologie contemporain·es n'entend pas tant faire le deuil de la nature que s'en réapproprier la charge critique.

On peut citer encore deux autres exemples, dans des champs conceptuels voisins : l'écologie néomatérialiste de Jane Bennett, qui est à certains égards très proche de l'hybridisme latourien par son vocabulaire et ses objets de pensée (les « choses », les « actants », les « agencements »), mais qui reconnaît néanmoins de manière tout à fait explicite la proximité de son « matérialisme vital » avec une certaine conception dynamique de la nature : « Ce que j'appelle matérialité vitale ou matière vibrante s'apparente à ce qu'exprime l'un des nombreux sens historiques du mot nature[804] », celui de *natura naturans*, c'est-à-dire « la causalité sans cause qui génère sans cesse de nouvelles formes[805] », désignant dans une veine spinoziste ou whiteheadienne la créativité et la productivité autonome d'une substance matérielle infinie, processuelle et toujours en train de s'écouler.

On pourrait enfin faire de cette belle formule pragmatiste d'Isabelle Stengers la maxime de ces perspectives que l'on pourrait qualifier d'alter-naturalistes : « On peut appeler "nature" ce qu'on n'en finit jamais d'explorer[806] ». Dans cette définition, indiscernable d'une attitude d'exploration et d'enquête infinie quant à l'altérité du monde, la nature n'a pas de terme ni d'identité fixe, elle n'est pas ce dont l'altérité sera effacée par une connaissance objective, stabilisée par des « lois » révélées par les sciences : « nature » nomme un processus ouvert d'événements, d'expériences et de rencontres, produisant ici et là de la nouveauté, de nouvelles perceptions, et éventuellement de nouveaux agencements et de nouvelles habitudes ; à l'image du cosmos processuel de Whitehead, la nature n'en finit jamais de croître et de s'épaissir des nouvelles expériences naissant de la rencontre d'entités hétérogènes[807]. Dans cette perspective, l'antonyme de « nature » n'est plus tant l'artifice ou le social, mais le blocage de l'exploration des possibles, des genèses, des processus d'individuation. Ainsi, le social et l'artifice ne s'opposent pas tant

---

[802] C. Larrère, « Pour ne pas en finir avec la nature. Merleau-Ponty et l'écologie », art cit.
[803] F. Neyrat, *La part inconstructible de la terre*, *op. cit.* « Pour les promoteurs de l'anaturalisme, seule existe — c'est-à-dire seule doit exister — la technologie : vous lirez de nombreux écrits sur la "fin de la nature", mais quiconque annoncerait la fin de la technologie serait immédiatement enfermé dans un hôpital psychiatrique. » [e-book]
[804] J. Bennett, *Vibrant Matter*, *op. cit.*, p. 117.
[805] *Ibid*.
[806] I. Stengers, *Résister au désastre*, *op. cit.*, p. 35.
[807] Alfred North Whitehead, *Procès et réalité: essai de cosmologie*, Paris, France, Gallimard, 1995.

à la nature en tant que tels, mais peuvent être « nature » dans la mesure où ils sont exploratoires ; à l'inverse, ils s'y opposent lorsqu'ils bloquent ou entravent l'exploration de la nature comme processus, individuations et événements.

Il est indéniable, néanmoins, que l'attitude antinaturaliste conserve un grand mérite, « celui d'avoir *remis en cause tout usage naïf du concept de nature*. Il n'est plus possible aujourd'hui de parler de nature naïvement, comme si la chose allait de soi. C'est là un apport indéniable de l'antinaturalisme contemporain. » Mais, continue Vuillerod, « qu'il ne soit plus possible aujourd'hui de mobiliser le concept de nature sans prendre en compte sa critique antinaturaliste, c'est une chose ; qu'il faille se refuser à employer le concept en est une autre. Car il est en réalité tout à fait possible de parler de nature sans pour autant retomber dans les présupposés dénoncés par l'antinaturalisme[808]. » Bref, on peut tout à fait entendre et faire nôtre les critiques antinaturalistes, dans une perspective d'émancipation sociale, tout en continuant néanmoins de recourir à un concept riche en histoire(s) et en potentiels, restant envers et contre tout fécond, utile, précis, stratégique à l'époque de l'Anthropocène.

C'est également la perspective qui me semble la plus juste. Non pas, donc, dans la visée d'un effacement des acquis de l'antinaturalisme, mais d'un enrichissement du concept de nature par ses critiques — c'est d'ailleurs exactement la position défendue par la philosophe de l'environnement Val Plumwood quelques décennies plus tôt, qui proposait à l'écologie politique le cadre d'un *progressive naturalism*, que l'on pourrait traduire par l'expression de « naturalisme émancipateur »[809]. En somme, il y aurait à la fois l'insistance d'un concept et sa nécessité philosophique pour penser notre appartenance au monde plus qu'humain, et la reconstruction nécessaire d'une notion antique pour y intégrer les enjeux du temps présent, tout à la fois sociaux et écologiques. Cela fait indéniablement partie d'un processus de mûrissement de la pensée écologiste que d'intégrer ces critiques antinaturalistes tout en étant capable de conserver ce référent philosophique incontournable.

A.2. La possibilité d'un alter-naturalisme

Stéphane Haber propose une définition générale du naturalisme, mêlant reconnaissance théorique et pratique de la nature : « Il y a naturalisme dès que l'on répond oui à la question de savoir s'il est possible de fonder en raison l'impression qu'il existe pas mal de choses à reconnaître, à préserver et à prolonger au sein de ce que la nature peut et sait

[808] J.-B. Vuillerod, « Nature ou vivant ? », *art. cit.*, p. 159.
[809] Val Plumwood, « Toward a Progressive Naturalism » dans Thomas Heyd (ed.), *Recognizing the Autonomy of Nature*, New York, Columbia University Press, 2005.

faire à peu près toute seule, à côté de la praxis humaine ou avec elle[810]. » La tâche qui incombe alors à un naturalisme écologique et émancipateur est de proposer une redéfinition à peu près fonctionnelle et robuste du concept de nature. Vuillerod le définit sur son versant négatif, comme « ce qui n'est pas réductible à quelque chose de construit ou de fabriqué par des activités humaines », et dans son versant positif « comme ce qui est doté d'une certaine spontanéité, d'une autonomie, [au sens aristotélicien] de ce qui "se meut par soi-même"[811]. » Cette idée de nature à ainsi le mérite de s'appliquer aussi bien aux vivants qu'aux non-vivants, en permettant par exemple d'opérer des distinctions entre le mode d'être d'une plante sauvage (qui garde un « par soi-même ») et les artefacts qui peuvent en être issus (comme une semence de soja *Roundup Ready*, hétéronome et fabriquée industriellement). C'est une définition qui selon lui reste « proche du sens commun », et qui repose sur une différence potentiellement traduisible dans toutes les cultures ou « ontologies » (avec ou sans concept de nature). Baptiste Morizot retrouve d'ailleurs cette idée de « par soi-même » dans un geste de la langue des signes amérindienne, permettant aux différents peuples des Plaines de communiquer entre eux[812]. La nature peut ainsi continuer de nommer pour nous « ce qui n'est pas réductible à un artefact » et « ce qui se meut par soi-même », dénotant l'autonomie du monde non-humain. Il faudrait enfin ajouter l'idée, pour aller au bout de la différence entre les êtres de nature et les artefacts, que les êtres « naturels » sont des êtres auto-organisés, issus d'un processus d'évolution millénaire et des pressions de sélection qui caractérisent notre planète.

Il est encore possible de compléter cette première définition minimale par d'autres dimensions positives, pour prendre en compte la crise écologique et ses causes (dont la tendance « écocidaire » du capitalisme[813]) : Vuillerod ajoute pour sa part la dimension de l'altérité (la nature étant un processus producteur d'une multiplicité d'êtres en relation mais néanmoins singularisés), dans la lignée de Maris et Neyrat. Car en effet, « Tout n'est pas réductible à une production sociale », ni à un processus de domestication et de civilisation. Vuillerod remarque avec justesse que cette dimension d'altérité connotée par le concept de nature permet de comprendre trois phénomènes majeurs que toute pensée écologique critique doit avoir en vue : la domination de la nature, l'aliénation de la nature, et enfin la résistance de la nature[814]. C'est ce dernier phénomène qui m'intéressera particulièrement à la fin de cette cinquième partie.

---

[810] S. Haber, *Critique de l'antinaturalisme*, *op. cit.*, p. 20.

[811] J.-B. Vuillerod, « Nature ou vivant ? », art cit, p. 159. Selon Aristote : « La nature, dans son sens premier et fondamental, c'est la substance des êtres qui ont, en eux-mêmes et en tant que tels, le principe de leur mouvement », dans *La métaphysique. Tome 1*, Paris, Vrin, 2003, p. 257.

[812] Baptiste Morizot, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, France, Éditions Wildproject, 2016, p. 84.

[813] Sur ce point, dans une perspective marxiste, voir Ashley Dawson, *Extinction: a radical history*, New York, Etats-Unis d'Amérique, OR Books, 2016.

[814] Sur ces trois questions voir le livre de Jean-Baptiste Vuillerod, *Theodor W. Adorno : la domination de la nature*, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2021.

J'ajouterais pour ma part encore trois autres dimensions positives au concept de nature, qui me semblent incontournables : celle de la relationnalité (la nature étant intrinsèquement relationnelle et processuelle, la relation entrant dans la genèse de chaque être) ; celle de l'agentivité (la nature étant composée et structurée selon un ensemble de régimes d'agentivités gradués et enchâssés), et enfin, celle de la subjectivité (suivant l'hypothèse que l'expérience subjective est une dimension propre à chaque être de nature). C'est finalement le tramage de ces trois concepts dans le cadre d'un naturalisme émancipateur qui va nous intéresser dans cette ultime partie.

On peut donc aller un peu plus loin que Vuillerod ne le fait, il reste du potentiel dans cette proposition de définition minimale de la nature. Il faut en quelque sorte boucler la boucle et comprendre que le versant positif de sa définition (la nature est autonome, ce qui se meut par soi-même) permet de comprendre autrement, positivement, le versant négatif de sa définition — autrement dit, cette part du monde qui n'est pas fabriquée ou construite par des activités humaines, ce n'est pas ce royaume aveugle, muet et inerte constitué d'objets et de pures causalités mécaniques des savants modernes ; c'est un tissu de relations dynamiques formés par et entre des subjectivités extra-humaines, qui fabriquent, construisent et (re)produisent de manière autonome notre monde, celui qu'il nous est donné à habiter et à co-construire en tant qu'humains au sein de rapports sociaux historiques. Le naturalisme émancipateur, comme nous le verrons, doit alors se définir non pas strictement par opposition au constructivisme mais comme un co-constructivisme mêlant des régimes d'agentivités humaines et non-humaines, tels que nous les avons définis dans la deuxième partie, qui veille à ne pas dissoudre l'altérité des manières d'être, des points de vue et des processus d'individuation. L'enjeu est alors de comprendre que le terme de « nature » peut nommer ce principe générateur qui engendre en permanence l'univers ainsi que les formes extra-humaines qui demeurent « autres » par rapport à certaines constructions humaines. J'adopterais ainsi non seulement un naturalisme écologique émancipateur, mais, dans la lignée d'une Val Plumwood, ce qu'on peut nommer un *naturalisme panpsychiste*, faisant de tout être de nature une subjectivité[815] : celui-ci me semble en effet fournir une alternative pertinente, bien que difficile, à la fois au « matérialisme réducteur » de certains écomarxistes et au « biocentrisme » d'une partie de la pensée écologique contemporaine[816].

[815] En écho à la prescription perspectiviste de Didier Debaise : « Faire de tout être une subjectivité. », dans Didier Debaise, « L'univers perspectiviste : Nature et subjectivité dans la métaphysique contemporaine » dans *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, p.

[816] « Biocentrisme » non pas au sens moral d'une théorie accordant le primat aux organismes individuels, indépendamment de leur milieu, mais au sens « attentionnel », si l'on peut dire – le vivant constituant le référent vers lequel devrait se tourner notre attention collective.

B. Entre resubjectivation et réobjectivation : le conflit des natures dans l'Anthropocène

Il convient à présent de réinterpréter autrement le grand débat sur l'agentivité et les subjectivités non-humaines à l'ère de l'Anthropocène, identifié dans notre première partie, à l'aune de ce naturalisme émancipateur. Ce débat se construit en réalité sur la confrontation de deux grandes attitudes ontologiques, de prime abord divergentes : une attitude de resubjectivation de la nature, qui adopte un néoanimisme perspectiviste et relationnel, qui « fait de tout être une subjectivité[817] » et qui attribue une capacité d'interaction et d'initiative à l'autre qu'humain ; et une attitude de réobjectivation de la nature, dans une veine écomarxiste, qui recentre le débat sur la dialectique historique de la nature et de la société, et qui conçoit en dernière instance la nature comme un substrat matériel objectif, partiellement indépendant des faits et des choix sociaux.

La première attitude consiste à documenter et mettre en récit une nature dotée de propriétés traditionnellement réservées aux humains : des capacités d'intentionnalité, de socialité, de culture, d'échange, ou encore des perspectives singulières sur le monde. Ce point de vue, que l'on peut qualifier de néoanimiste en tant qu'il connecte explicitement l'animisme aux enjeux contemporains de l'écologie[818], s'inscrit dans une visée de resubjectivation de la sphère non humaine, en opposition à son objectivation opérée par l'économie marchande globalisée et le naturalisme moderne[819]. Plus précisément, cette vision insiste sur la multiplicité et la richesse des liens qui existent avec le monde plus qu'humain. Elle enquête sur (et valorise) les « attachements » que les collectifs humains tissent et ont toujours tissées avec d'autres formes de vie ou d'existence[820]. L'enjeu normatif, ici, est de retisser des communautés plus qu'humaines et de reconnaître des « intériorités communes » entre humains et non-humains[821]. Il s'agit alors non plus de sanctuariser une Nature extérieure et vierge mais d'apprendre à réhabiter en profondeur des territoires, dans une perspective d'autonomie collective, pour redevenir autochtones[822],

---

[817] Debaise, Didier, « L'univers perspectiviste : Nature et subjectivité dans la métaphysique contemporaine » dans *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, PUF, Paris, 2018.
[818] Voir Graham Harvey, *Animism: respecting the living world*, London, Etats-Unis d'Amérique, Hurst & Company, 2017.
[819] Au sens anthropologique de Descola, synonyme de manière de faire monde fondée sur la prémisse ontologique du dualisme nature-culture.
[820] Charles Stépanoff, *Attachements : enquête sur nos liens au-delà de l'humain*, Paris, la Découverte, 2024.
[821] Pour reprendre l'expression de Nastassja Martin, *Les âmes sauvages : face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016. Comme nous l'avons vu, si Descola s'en est longtemps tenu à décrire les manières de faire monde des différents collectifs non-occidentaux, il a récemment pris plus ouvertement position en faveur d'une politisation de l'anthropologie de la nature à partir des luttes écologiques (dont celle de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes). Voir P. Descola et A. Pignocchi, *Ethnographies des mondes à venir*, *op. cit.*
[822] Freya Mathews, « Becoming Native », *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, vol. 3, n° 3, 2000.

et d'ouvrir ainsi la voie à une ontologie postnaturaliste, encore inchoative[823]. La question des « droits de la nature », exprimée plus particulièrement en termes d'attribution de personnalités juridiques à des « milieux de vie » (rivière, montagne, lagune) est aujourd'hui mis en avant comme l'un de ses débouchés pratiques et politiques les plus prometteurs[824].

La deuxième attitude consiste quant à elle à remettre dans la discussion de la crise écologique une réalité naturelle à la fois intriquée avec les sociétés humaines et déterminée par des causalités matérielles indépendantes (telles que les processus climatiques ou les grands cycles du système Terre). C'est sur elle que je vais m'attarder ici. S'appuyant largement sur la philosophie de la nature développée par Kate Soper et sur le concept marxien de « métabolisme », cette attitude défend une vision proprement matérialiste de la nature, avant tout scientifique et objective. On l'a vu, Malm s'appuie explicitement sur la définition qu'en donne Soper dans *What is Nature ?* : la « nature » nomme l'ensemble des « structures et processus matériels indépendants de l'activité humaine (au sens où ils ne sont pas un produit de la création humaine), dont les forces et les puissances causales sont les conditions nécessaires de toute pratique humaine et déterminent les formes que celle-ci peut prendre[825]. » Remarquons que la première partie de cette définition est clairement centrée non pas sur l'extension de la subjectivité au non-humain, dont celui-ci semble tout simplement dépourvu, mais sur la matière, en tant qu'elle se compose de processus, de lois et de structures a-subjectifs, qui se caractérisent par la puissance causale plus ou moins forte qu'ils exercent sur la société — sans pour autant qu'il s'agisse d'un pur déterminisme, puisque pour Soper il y a lieu d'opposer des formes de socialisation de la nature à d'autres, plus ou moins destructrices et libératrices.

B.1. Une perspective de réobjectivation de la nature

Gaz CFC interagissant avec la couche d'ozone, grands cycles du carbone et de l'azote, fertilité du sol[826]… Les exemples et thèmes choisis dans la littérature écomarxiste pour illustrer ce qu'est la nature dessinent une nature avant tout définie par des lois, des mécanismes, des déséquilibres, et des retours à l'équilibre par l'institution de nouvelles normes sociales (comme le protocole de Montréal sur les CFC, ayant permis de résorber

[823] P. Descola et A. Pignocchi, *Ethnographies des mondes à venir*, *op. cit.* On peut également penser au mouvement « biorégionaliste ».
[824] Ibid.
[825] K. Soper, *What is nature?*, *op. cit.*, p. 132-133.
[826] Pour une remise en contexte des études du chimiste Justus von Liebig, que Marx a pris pour base de sa compréhension de la nature en termes de métabolisme et de perturbation du métabolisme, voir l'article de Greta Marchesi, « Justus von Liebig Makes the World », *Environmental Humanities*, 1 mai 2020, vol. 12, n° 1.

le trou dans la couche d'ozone). La priorité est globalement accordée, en raison de l'urgence du problème mais aussi d'un certain choix politico-stratégique, au thème du climat sur celui du vivant, des milieux et de l'effondrement de la biodiversité, dans la mesure où le « réchauffement mondial » a « une force motrice interne et un potentiel de destruction généralisée particuliers[827]. » Ce cadrage climatocentrique induit lui-même une forme de primat accordé au mouvement pour le climat, au détriment d'une attention aux autres luttes écologistes et à leur diversité de tactiques et de discours à l'échelle internationale. Le marxisme écologique et sa théorie de l'unité dialectique de la nature et de la société seraient la théorie « la plus en phase » avec le mouvement climat, qui n'aurait que faire des latourien·nes, pensées du vivant et autres salmigondis néomatérialistes posthumanistes[828].

Malm et ses collègues usent de notions telles que celles de « lois biogéochimiques et physiques[829] », de « lois de la nature[830] », de « lois naturelles[831] », ou encore de « limites naturelles » et d'« objets de la nature », ce que les tenants des nouvelles théories sur l'hybridité évitent généralement de faire, dans le sillage des latourien·nes et de leur refus de consacrer la nature comme un ensemble de lois fixes, antérieures et extérieures au processus social. Ainsi de Saitō : « Le système unique d'organisation métabolique du capital, visant à sa propre valorisation infinie à une échelle toujours plus grande, est incompatible avec les lois naturelles qui préexistent au capital[832]. » Ou encore Malm : « Quelle que soit la porte d'entrée par laquelle on choisit d'étudier le réchauffement climatique comme processus matériel au sein de la biosphère, on trouve des relations entre des objets de la nature[833]. » Par « relations entre des objets de la nature », Malm entend ici les rapports entre « la banquise arctique et le jet-stream, entre la salinité de l'eau et les courants marins de profondeur, entre les moussons et l'humidité, [etc.][834]. »

Malm comme Saitō se servent ainsi du concept de nature à la fois pour marquer l'existence d'une réalité objective, extra-humaine, non-construite et antérieure au capital, et pour nommer une limite écologique objective, indépendante, qui doit être internalisée dans les choix humains pour créer les conditions d'une société socialiste soutenable :

---

[827] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 18. À l'exception du livre *La chauve-souris et le capital*, qui prend opportunément en compte la biodiversité et les zoonoses dans le contexte de la pandémie de SARS-COV-2. Concernant le « potentiel de destruction généralisée particuliers » dont parle Malm, on pourrait dire la même chose de l'effondrement des insectes, des pollutions de l'eau, etc.
[828] *Ibid.*, p. 154. On montrera dans notre quatrième et dernière section des formes de luttes écologiques qui peuvent s'inspirer pour partie de ces mouvements intellectuels.
[829] *Ibid.*, p. 17.
[830] *Ibid.*, p. 62.
[831] K. Saitō, *Marx in the Anthropocene*, *op. cit.*, p. 53.
[832] *Ibid.*, p. 190.
[833] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 68.
[834] *Ibid.*

> Pour maximiser nos chances de survie, nous devons plus que jamais prendre conscience de la dichotomie entre ce que les humains créent de part en part et ce qui n'est pas de leur fait[835].

> L'augmentation des émissions de gaz à effet de serre, cause directe du changement climatique et de l'acidification des océans, est intimement liée au choix social d'utiliser des combustibles fossiles dans le capitalisme. Il est possible de faire un choix différent en utilisant des énergies renouvelables, par exemple. En résumé, il y a certaines choses que les humains peuvent consciemment modifier et d'autres qu'ils ne peuvent pas. Les limites naturelles de la planète doivent d'abord être reconnues, et une société durable doit s'accommoder de ces limites[836].

D'autre part, la nature nomme non seulement un ensemble d'objets et de lois mais un certain équilibre de ces objets de la nature entre eux, qui vient à être « perturbé » par les actions humaines, comme l'utilisation des combustibles fossiles depuis le XIXe siècle[837]. On a alors un schéma dualiste, sur lequel nous reviendrons, « qui reconnaît que toutes les choses sont connectées entre elle (l'alpha de l'écologie scientifique) et que certaines parties au sein de cette toile ont un comportement perturbateur (son oméga)[838]. »

Ce point de vue peut en ce sens être inscrit dans ce que j'appelle une perspective de réobjectivation de la nature, non pas tant dans un but de naturalisation de la politique et des organisations sociales, mais dans un but explicite de politisation de la nature, c'est-à-dire de manifestation de la contingence historique du rapport à ses lois et à ses limites[839]. Cette perspective procède donc par la distinction classique de ce qui dépend de nous — les choix sociaux contingents — d'avec ce qui ne dépend pas de nous — les objets, limites, lois, équilibres et chaînes causales naturelles géophysiques indépendantes. Pour Saitō comme pour Malm, comme on l'a vu, la distinction société-nature et le rapport métabolique qui les relie sont dès lors cruciaux pour penser un « réalisme cli-

---

[835] *Ibid.*, p. 70.
[836] K. Saitō, *Marx in the Anthropocene*, *op. cit.*, p. 123-124.
[837] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 68.
[838] *Ibid.*, p. 59.
[839] Le terme de « réobjectivation » peut prêter à confusion. Cela signifie-t-il que, selon la perspective écomarxiste, la modernité capitaliste aurait « désobjectivé » la nature ? La formule pourrait paraître étrange, tant on confond modernité et objectification de la nature. Mais on pourrait soutenir l'idée que la modernité a désobjectivé la nature au sens où elle l'a détaché de son altérité concrète, objective, qui ne se donne pas entièrement dans les « constructions » et les socialisations humaines. Je n'entends pas non plus « réobjectivation » au sens de construire une ontologie fondée sur les objets, conçus comme substances, mais au sens de redonner au réel une consistance objective, sur un mode réaliste. Je ne fais donc pas ici référence à « l'ontologie orientée-objet » de Morton et Harman, car le retour au substantialisme qu'ils promeuvent et à la catégorie d'objet existant sans relation ne me paraît pas féconde et en contradiction flagrante avec les enseignements et les fondements de l'écologie. Voir par exemple Timothy Morton, *Hyperobjects : Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.

matique », contre tout climatoscepticisme, et pour poser les bases théoriques d'un écosocialisme, d'un écoléninisme ou d'un « communisme de la décroissance », capables de répondre politiquement et non seulement techniquement à la crise écologique globale. En somme, le champ écomarxiste gravitant autour de Foster, Malm et Saitō tend à insister sur une nature que l'on dira « biophysique », composée d'objets en relation, aux comportements autonomes mais aveugles, non-intentionnels, gouvernés par des lois et des mécanismes matériels objectifs, que les sociétés humaines doivent apprendre à intégrer si elles veulent survivre à l'incendie capitaliste.

Il n'y a évidemment rien de contestable dans l'idée de reconférer à la nature et à la Terre une autonomie et une altérité, dès lors que l'on se situe dans un cadre philosophique naturaliste, comme nous le faisons nous-mêmes. Cependant, on peut se demander si le choix de ce prisme matérialiste d'une nature présentée comme autonome mais néanmoins dénuée d'agentivité, ne se fait pas au détriment d'une pleine reconnaissance des dimensions subjectives et des intériorités extra-humaines qui composent et habitent la Terre. Terre qui, dès lors, est non plus seulement pensable comme un « Système-Terre », avec ses paramètres et ses mécanismes de rétroaction globaux, mais comme la demeure commune des vivants, avec ses mœurs et ses communautés biotiques. Cette attitude de réobjectivation de la nature ne procède-t-elle pas en réalité d'une réduction de la nature à la géophysique, et des vivants à des êtres saisis en extériorité, dont la subjectivité ou le point de vue n'importent par conséquent peu voire pas du tout ? Au nom d'un certain positivisme scientifiquement dépassé, ces penseurs critiques en viennent paradoxalement à nier des faits biologiques et éthologiques fondamentaux, ainsi que la curiosité et la richesse sensible et existentielle pour d'autres formes d'existence, apportées notamment par les nouveaux récits du vivant. Cette posture, bien qu'ancrée dans un cadre analytique rigoureux, risque ainsi de limiter la cohérence et la portée transformative de leurs discours sur la catastrophe écologique. Ce courant de l'écomarxisme risque *in fine* d'ignorer la richesse des relations vécues — anthropologiques, éthiques, spirituelles, artistiques mais aussi politiques, agricoles, etc. — que les divers collectifs humains peuvent effectivement tisser avec une nature beaucoup plus vivante et animée que ce que leurs pensées en disent, capable de communiquer, d'interagir, de réagir, de s'ajuster voire de résister selon ses propres logiques, manières et points de vue (comme nous le montre pleinement l'anthropologie contemporaine d'une Anna Tsing et de ses collègues réunis au sein du projet du *Feral Atlas* par exemple[840]). Plus regrettable encore, ce courant nous fait également perdre de vue le fait qu'un grand nombre d'individus et de collectifs se politisent en raison de leur familiarité et de leurs attachements avec des mi-

[840] Anna Lowenhaupt Tsing et al., *Notre nouvelle nature : guide de terrain de l'Anthropocène*, Paris, Editions du Seuil, 2025.

lieux de vie contre leur destruction par des projets infrastructurels, si l'on suit les arguments d'Amitav Ghosh en faveur de la puissance des luttes orientées par des conceptions de mondes alternatives, qu'il regroupe sous le nom de « politique vitaliste[841] ».

Ce courant du marxisme écologique risque enfin d'ignorer ou de minorer les implications éthiques et politiques des découvertes scientifiques contemporaines fascinantes sur le vivant et la nature en général, au nom de l'efficience d'une stratégie d'intervention politique, ce qui entre étrangement en contradiction avec la vocation et la perspective scientifique du matérialisme historique. Or, et les écomarxistes devraient être en accord avec cela, la tâche de la théorie écologique devrait être celle de comprendre comment les nouveaux savoirs des sciences du vivant et de la Terre peuvent être traduits dans l'écologie politique contemporaine et articulés à elle. Ces savoirs terrestres gagneraient ainsi en force, par l'activation de leur potentiel politique, et serviraient dès lors à autre chose qu'à renforcer les attitudes libérales dépolitisantes d'une bourgeoise intellectuelle en mal de nature[842], que critiquent tant les (éco)marxistes.

B.2. Sous le « dualisme des propriétés »… le dualisme des substances ?

Encore une fois, cette attitude de réobjectivation n'est pas en soi problématique, si elle consiste à réaffirmer le point de vue naturaliste, celui des limites objectives à l'artificialisation et à l'exploitation de la Terre, en s'appuyant sur la dimension géophysique non-négociable de la planète. Elle le devient dans la mesure où elle nous éloigne d'une compréhension fine de l'agentivité et de la subjectivité dans la nature et de ses implications politiques. J'aimerais montrer dans cette section que les limites mentionnées plus haut sont en réalité la conséquence d'une méthodologie précise, soutenue par une ontologie, celle du « dualisme des propriétés » — ontologie proposée par Malm et ses collègues comme la perspective heuristique alternative au monisme relationnel jugé insatisfaisant et dépolitisant des théories postdualistes du tournant non-humain.

Rappelons tout d'abord que si le dualisme des propriétés se présente comme moniste du point de vue la matière (une seule substance matérielle composant l'univers) il reste dualiste du point de vue des propriétés que possède cette matière (exhibant des caractéristiques sociales et/ou naturelles). Cette ontologie trouve sa justification première dans l'intuition qu'il est impossible de faire de la conscience et de l'intentionnalité

[841] Amitav Ghosh, *La malédiction de la muscade : une contre-histoire de la modernité*, Marseille, Wildproject, 2024.
[842] Sur ce point précis, voir Alessandro Pignocchi, *Perspectives terrestres : scénario pour une émancipation écologiste*, Paris, Éditions du Seuil, 2025.

humaines de pures illusions et que celles-ci sont nécessaires pour penser l'agentivité, la politique, la morale, les sciences, etc. Cette position philosophique repose *in fine* sur une théorie de l'émergence forte de la conscience sur la matière, nouvelle propriété mentale qui serait apparue au cours de l'évolution d'*homo sapiens* par une complexification de la matière : celle-ci constitue une nouveauté ontologique, douée de pouvoirs causaux distincts sur le corps et l'environnement. En recourant à la théorie de l'évolution et aux savoirs des sciences contemporaines, le dualisme des propriétés semble avoir rejeté loin derrière lui le dualisme cartésien et les savoirs (imbibés de christianisme) de son temps. Mais la possibilité d'une émergence forte de la conscience sur la matière que présuppose celui-ci risque de n'être qu'une variante déguisée du dualisme classique, prolongeant sous une autre forme ses problèmes et ses impasses. Malm en a lui-même conscience[843], mais il parie néanmoins sur le dualisme des propriétés « comme point de repère le plus prometteur en vue d'explorations plus approfondies[844]. » Or, il y a bien plus d'options sur la table que ne le laisse entendre Malm. Comme le relève très justement Matt Segall

> [...] à moins qu'il ne puisse expliquer comment le sens et la finalité émergents de la masse et de l'énergie, l'émergentisme fort nous ramène là où Descartes nous a laissé il y a près de quatre siècles, avec l'esprit irréductible d'un côté, la matière brute de l'autre, et aucune explication rationnelle de la manière dont ils peuvent être liés l'un à l'autre. Mettre l'accent sur le développement progressif des capacités mentales, de la chimiotaxie bactérienne à la poésie shakespearienne, au cours de milliards d'années d'évolution biologique, apparaît certes comme une stratégie logique pour combler ce fossé. Mais se contenter de dire que ceci est le « fruit de l'évolution » ne suffit pas, car ce n'est pas l'évolution darwinienne qui a donné naissance à la première vie cellulaire. La théorie de Darwin sur la spéciation par sélection naturelle présuppose des organismes autoproduits capables de se reproduire, mais elle ne les explique pas. Pour reprendre les termes de Thompson, « la sélection naturelle est une conséquence émergente de l'autopoïèse, et non sa cause. » [845]

Le dualisme des propriétés semble en effet incapable d'expliquer comment le sens, la finalité et tout autre caractéristique de la conscience et de la subjectivité peuvent jaillir de simples interactions de masse et d'énergie ; ni comment une matière conçue comme inerte peut aboutir par voie de complexification à des systèmes vivants auto-organisés puis conscients d'eux-mêmes et du monde. Il existe bel et bien, dans cette perspective,

---

[843] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 59-67.
[844] *Ibid.*, p. 61.
[845] Matthew David Segall, « The Varieties of Physicalist Ontology : A Study in Whitehead's Process-Relational Alternative. », *The Journal of Philosophy, Theology, and the Sciences*, 2020, vol. 7, n° 1. La citation vient de Evan Thompson, *Mind in Life : Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press., Cambridge, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, p. 212.

un fossé explicatif entre la matière et l'esprit, entre le physico-chimique et le phénoménologique. Le dualisme des propriétés ne fait que repousser le problème au lieu de le résoudre.

On remarquera par ailleurs que cette ontologie utilisée par Malm pour distinguer propriétés naturelles et propriétés sociales au sein d'un monisme de substance est un emprunt au champ de la philosophie de l'esprit, qui ne s'occupe pas directement des rapports entre société et nature mais du problème épineux des rapports conscience/cerveau (les deux problématiques étant bien entendu liées, comme nous allons le voir plus bas, mais pas pour autant identiques). Malm ancre son argumentation dans une analogie entre ces deux registres, qui permettrait de comprendre l'un à partir de l'autre — le dualisme des propriétés corps/esprit éclairant le dualisme des propriétés nature/société. Le dualisme des propriétés en philosophie de l'esprit apparaît à Malm comme la solution au problème corps/esprit, parce qu'il permet de les distinguer tout en évitant de retomber dans l'insoluble problème de l'interaction causale entre substance spirituelle et substance corporelle (la conscience est bien un produit du cerveau matériel, et non une substance immatérielle). L'inférence non explicitée est donc que si cette explication est valide et fonctionne au niveau de la philosophie de l'esprit, alors elle devrait également fonctionner, toutes choses égales par ailleurs, pour le problème du rapport nature/société qui occupe tant les écologistes aujourd'hui. Le pouvoir explicatif du dualisme des propriétés est ainsi mis au service de la question écologique et climatique. La destruction de l'environnement survient ainsi « à l'interface entre la société et la nature[846] », cela étant possible dans la mesure où société et nature sont causalement reliées à la même substance matérielle, comme le sont l'esprit et le corps. Malm laisse penser que le débat est ainsi clos. Il demande à ses lecteur·rices, probablement ignorant·es de théories en philosophie de l'esprit, de le suivre et de lui faire confiance, ou en tout cas de comprendre que cette théorie est vraisemblable, voire tombe sous le sens. Mais si cette théorie était fausse ou inexacte, la transposition ne perdrait-elle pas de son pouvoir explicatif ?

En réalité, le dualisme des propriétés, s'il est une position tout à fait respectable en philosophie de l'esprit, ne fait pas consensus : il existe une grande variété de positions et de nuances, qui reposent sur d'autres paradigmes d'explications, d'autres arguments, spéculations et présupposés ontologiques, qu'il ne faut pas masquer. D'autre part, le matérialisme et ses variantes non-réductionnistes ne sont plus aussi dominants qu'auparavant[847]. Pourquoi, dès lors, cette solution philosophique plutôt qu'une autre ? Il me semble qu'il y a là une certaine fragilité de l'édifice argumentatif de Malm, qui a fait du dualisme des propriétés l'ontologie permettant de contester et dépasser les approches

[846] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 66.
[847] Philip Goff, *Galileo's Error : Foundations for a New Science of Consciousness*, London Sydney Auckland Johannesburg, Rider, 2019.

« hybridistes » et posthumanistes, et de rendre compte de la crise écologique dans le cadre d'un matérialisme historique renouvelé par ce dualisme des propriétés.

Il ne faut pas éluder les contradictions qui émaillent le dualisme des propriétés : par exemple, le fait que celui-ci postule des propriétés mentales qui sont à la fois irréductibles à la matière et matérielles en dernière instance (car il s'agit d'un monisme de substance : il n'y a que de la matière dans l'univers). Or, on est en droit de se demander, comme le fait Robert Kuhn, « De quelle manière est-ce irréductible ? Irréductible en pratique, c'est certain. Mais irréductible en principe ? Qu'est-ce qu'une science absolument complète, allant de la physique fondamentale aux neurosciences, ne pourrait pas saisir ?[848] » Le dualisme des propriétés, s'il veut garder l'irréductibilité des *propriétés* mentales (et sociales) risque alors de retomber sur le dualisme des *substances*, qu'il voulait justement congédier à la base. Il n'est finalement qu'une solution verbale, qui revient simplement à donner deux noms différents pour tantôt concilier tantôt distinguer matière et esprit, comme ces masques à deux faces qui ne peuvent jamais être pris en défaut (on montre la face « dualisme des propriétés » quand il s'agit de tenir compte de la spécificité de la conscience, et la face « monisme » quand il s'agit de se garder de tout dualisme métaphysique). Cela revient à baptiser la difficulté sans la résoudre[849].

Nous allons proposer *infra* une tout autre solution à ce problème, avec la position panpsychiste (qui est à la fois non-anthropocentrique et matérialiste/naturaliste, mais d'un autre genre). Le panpsychisme est une solution prometteuse de dépassement de l'opposition entre le dualisme et le matérialisme, face aux problèmes que chacun rencontre, même s'il n'est évidemment pas sans problèmes et difficultés. Après avoir été longtemps rejeté, le panpsychisme recouvre aujourd'hui une famille de positions dynamiques, bien établies bien qu'encore minoritaires[850]. Je postule que cette théorie est non seulement plus féconde et ouverte pour les questions écologiques qui nous occupent ici, mais aussi plus parcimonieuse et cohérente en elle-même (ce qui est une vertu, car cela veut dire qu'elle n'est pas valable seulement parce qu'elle a des conséquences désirables). Par différence avec le dualisme des propriétés, le panpsychisme est un monisme de propriétés qui postule que la conscience n'est pas une mystérieuse « propriété irréductible » de la matière mais la « nature intrinsèque » de la matière. Il n'y a pas deux formes de matière, l'une mentale et l'autre naturelle, mais qu'un seul genre de matière : une matière consciente, partout. Nous reviendrons en détail sur ce point. Partant de là, les conséquences écologiques et politiques seront très différentes.

---

[848] Sur le dualisme des propriétés replacé dans l'ensemble du paysage des théories de la conscience, et sur ce point critique précis du dualisme des propriétés qui retombe sur un dualisme des substances, voir l'extraordinaire synthèse de Robert Lawrence Kuhn, d'où est tirée cette citation : « A Landscape of Consciousness : Toward a Taxonomy of Explanations and Implications », *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, août 2024, vol. 190. [en ligne : https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0079610723001128].

[849] Je remercie Maxime Chédin de m'avoir aidé à formuler cette remarque.

[850] P. Goff, *Galileo's Error*, *op. cit.*

Enfin, dans la perspective théorique de Malm, le mental et le social sont définis comme étant irréductibles à la matière ; mais cette irréductibilité vaut pour les êtres humains à l'exclusion de tous les autres êtres. Pourquoi est-ce le cas ? Ne retrouve-t-on pas ici, peu ou prou, l'un des piliers de l'ontologie naturaliste en son sens descolien[851] ? Tant le dualisme cartésien que le dualisme des propriétés utilisé par les écomarxistes, du moins ceux de l'école de la rupture métabolique, qui ne représentent pas l'ensemble de l'écomarxisme comme nous le verrons plus bas, s'accordent avec cette forme de « naturalisme » de la modernité. Ce qu'ils ont en commun, par-delà leur différence réelle, c'est finalement leur exceptionnalisme humain, et l'anthropocentrisme (fort, ou faible) qui en découle. Si les humains partagent avec les non-humains le fait d'être soumis aux lois universelles de la matière — notamment celles du Système-Terre — ils s'en distinguent tout de même singulièrement par leur intériorité unique, et éminemment par leur capacité d'abstraction, sauf qu'ici elle est acquise au cours de l'évolution biologique et culturelle. Certes, il ne s'agit plus d'insister sur le thème éculé et obsolète de l'arrachement à la nature, comme le ferait une position dualiste et humaniste classique[852], mais de réinscrire les humains et leurs sociétés dans les lois, les processus et les limites du Système-Terre. Mais, quoi qu'il en soit, ce sont bien ces capacités exceptionnelles de conscience, d'intentionnalité et de volonté qui sont mises au fondement du politique, comme condition de possibilité de l'action collective ou de la révolution.

En somme, le dualisme des propriétés naturelles et sociales, bien qu'il soit formulé dans le cadre d'un matérialisme — il n'y a aucune chose non-matérielle —, est ainsi un matérialisme paradoxale qui repose *in fine* sur une vision dualiste cachée. Le matérialisme écomarxiste demeure en effet dualiste à bien des égards, comme l'indique la persistance non-anodine du terme « dualisme » dans l'expression « dualisme des propriétés » : la matière et les entités autres qu'humaines sont en effet toujours globalement dépourvues d'intériorité, de sens et de finalités intrinsèques[853] et des qualités de types mentales qui pourraient être pertinentes d'un point de vue tant philosophique, anthropologique, scientifique, écologique, éthique que politique. Il reste ainsi une solution inaboutie, ambigüe et problématique du point de vue d'une philosophie de l'écologie cohérente d'un point de vue métaphysique : il ne permet pas de sortir véritablement du dualisme, et donc du dualisme nature-société qui a favorisé et autorisé la destruction écologique globale.

---

[851] Nous verrons plus bas en quoi le naturalisme descolien et le naturalisme matérialiste ne sont pas les seuls naturalismes possibles.

[852] Comme le ferait par exemple un Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, France, Librairie générale française, 1994.

[853] À l'exception des animaux non-humains dits « supérieurs », puisqu'il faut bien des précurseurs à la conscience humaine — mais ces précurseurs ne doivent-ils pas à leur tour avoir des précurseurs ? On entrevoit ici le problème de l'*émergence*, que nous aborderons plus bas : *à quel moment* de l'évolution doit-on situer l'événement de l'émergence de la conscience, et *comment* s'opère le passage d'une matière *totalement* non-consciente à une matière (humaine et animale) consciente ?

On pourrait même ajouter qu'il risque par-là d'induire une pratique anthropocentrique. Car le dualisme n'est en effet pas seulement une option métaphysique : c'est une boussole pratique, une « carte ontologique[854] », pour reprendre l'expression de Morizot, qui oriente d'une manière non-arbitraire le tissage des relations dans le monde, à partir du postulat (auto-réalisateur) de l'absence d'intériorité dans la sphère non-humaine. Le dualisme des propriétés et la logique d'analyse historique de Malm ouvriraient alors moins sur une véritable écologie politique des relations que sur un « environnementalisme » traitant encore la nature comme un espace extérieur, dans le cadre d'un socialisme verdi[855].

L'anthropocentrisme des écomarxistes est bien entendu à comprendre en son sens « faible », dans la mesure où il incorpore de sincères préoccupations environnementales non-anthropocentriques — il n'y a aucun doute là-dessus. Mais il reste néanmoins « fort » dans la mesure où il maintient fermement que l'agentivité et la subjectivité (et le sens, la finalité, les valeurs, etc.) sont des propriétés réservées aux agents pensants et parlants que sont les êtres humains. C'est cette part « réservée » qui me semble poser problème et constituer la limite intrinsèque de cette position : elle est problématique du point de vue du réel (car il n'est pas vrai que seuls les humains ont une agentivité, comme le montre a minima la théorie de l'autonomie biologique[856]) ; mais elle est également problématique du point de vue de ses conséquences politiques, car on peut se demander si cette erreur ontologique n'engendre pas à son tour des impasses stratégiques et des inattentions dommageables. En somme, on comprend que c'est l'adoption de ce matérialisme écologique mais néanmoins anthropocentrique, sous la forme du dualisme des propriétés, qui sous-tend le choix d'une stratégie de réobjectivation de la nature ainsi que le refus de sa resubjectivation.

B.3. Cette part sauvage qui échappe à la régulation rationnelle du métabolisme

On a identifié une tension centrale dans certaines pensées écomarxistes contemporaines, notamment chez Andreas Malm : celle d'un matérialisme qui, tout en tâchant de dépasser les apories du dualisme, les reconduit sous une forme réactualisée. On peut donc légitimement s'interroger sur ce qui, dans cette forme de marxisme écologique construit sur l'ontologie du dualisme des propriétés, et par différence avec la perspective

[854] Voir Baptiste Morizot, *Les Diplomates*, *op. cit.*
[855] Bue Rübner Hansen, « Le kaléidoscope de la catastrophe : lumières et opacités chez Andreas Malm », *Terrestres*, 16 décembre 2022. [en ligne : https://www.terrestres.org/2022/09/16/le-kaleidoscope-de-la-catastrophe-lumieres-et-opacites-chez-andreas-malm/].
[856] Nous l'avons vu avec l'article de Louis Virenque et Matteo Mossio sur la question, « What is Agency ? A View from Autonomy Theory », *art. cit.*

de resubjectivation de la nature présentée plus haut, permet réellement de nourrir des attitudes et des sensibilités dépassant l'instrumentalisation et la chosification de la nature, propres à la marchandisation capitaliste et au productivisme qui le caractérise. Le risque est de perdre de vue le sens profond des causes de la destruction du monde vivant, de l'effondrement non seulement de la diversité du vivant mais de la diversité des subjectivités autres qu'humaines et de leurs milieux (les *Umwelt*en). Cette écologie marxiste dualiste se rapproche ainsi dangereusement d'un socialisme anthropocentrique technosolutionniste, techno-optimiste et écomoderniste[857], réduisant le dérèglement climatique à un problème d'ingénierie, séduit par les nouvelles techniques de stockage du carbone, le nucléaire, les nouvelles formes de calcul et de planification globale permises par les big data — et pourquoi pas la géoingénierie et la manipulation technique du climat[858].

Bue Rübner Hansen fait ainsi remarquer que

> Malgré les réquisitoires rhétoriques de Malm contre le progrès, on retrouve chez lui un certain attachement au modernisme technologique. Dans le podcast suédois *Stormens Utveckling*, qui porte le nom de son livre, Malm rejette le mouvement antinucléaire comme étant naïf. Malm fait l'éloge des technologies de stockage du carbone dont la capacité à fonctionner à l'échelle reste hypothétique, tout en étant apparemment « non-moderne », mais les technologies existantes et en développement de réparation écologique et climatique telles que l'agroécologie, l'agriculture restauratrice et la permaculture ne sont pas mentionnées[859].

[857] L'écomodernisme est un environnementalisme qui défend la possibilité d'un découplage de la croissance économique et du développement humain d'avec les impacts anthropiques sur la nature. Ce courant propose la perspective d'un « bon Anthropocène » (*good Anthropocene*) : « Un bon Anthropocène exige que les humains utilisent leurs capacités techniques, économiques et sociales, sans cesse grandissantes, pour améliorer la condition humaine, stabiliser le climat, et protéger la nature. », dans John Asafu-Adjaye et al., « Un manifeste écomoderniste ». [en ligne : https://www.ecomodernism.org/francais). Andreas Malm est néanmoins bien plus proche des partisan·es d'une décroissance radicale et ne doit pas bien entendu pas être confondu avec l'écomodernisme. Il s'agit surtout ici de montrer de potentielles accointances sur le plan ontologique, et pas sur le plan de l'économie politique.

[858] Voir l'argumentation ambigüe de Andreas Malm sur la géoingénierie et la capture de CO2 dans l'air dans *La chauve-souris et le capital*, *op. cit.* Pour une critique philosophique de la géoingénierie voir Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre*, *op. cit.* Le récent livre de Andreas Malm et Wim Carton, *Overshoot*, London ; New York, Verso, 2024 semble avoir pris le problème à bras le corps..

[859] B.R. Hansen, « Le kaléidoscope de la catastrophe : lumières et opacités chez Andreas Malm », art cit. Hansen poursuit : « Cette ambivalence est certainement liée à la difficulté de faire la synthèse entre un marxisme qui s'engage à prendre le contrôle de la modernité industrielle et un environnementalisme qui sait que le moment d'une perturbation brutale de l'économie mondiale approche. Mais la relation ambivalente au progrès – c'est une catastrophe et une merveille technologique – n'est, bien sûr, pas seulement une caractéristique de Malm, mais du marxisme plus généralement, surtout après les cataclysmes du XXe siècle. C'est un marxisme horrifié par le désastre historique mondial du capitalisme, mais attaché à son monde. »

L'écomarxisme technoplanificateur apparaît ici comme une continuation de la modernité industrielle par d'autres moyens, non pas une bifurcation vers une ontologie véritablement relationnelle. La nature reste conçue comme une sorte d'usine, mais une usine qui serait plus écologique et mieux planifiée, où les vivants ne sont des alliés que dans la mesure où ils captent et stockent le carbone, nous protègent des virus, filtrent notre eau, etc. Si cet écomarxisme défend la vision d'un socialisme postcapitaliste pour résoudre la crise écologique par une nouvelle forme de régulation rationnelle des échanges entre l'humanité et la nature[860], contre l'irrationnalité du pillage capitaliste globalisé, il n'est pas certain néanmoins que cette formulation du problème, aussi pertinente soit-elle, soit suffisante ou suffisamment puissante pour venir nourrir un mouvement de réajustement de nos rapports économiques mais aussi sensibles, collectifs et politiques à la Terre et à ses communautés biotiques.

Une régulation plus rationnelle du métabolisme société-nature par la planification démocratique de l'économie — si l'on pense que la planification reste l'alternative pertinente au libre marché pour répondre de manière plus juste et égalitaire aux besoins des humains — devrait pouvoir dépasser l'anthropocentrisme réducteur de certaines visions de l'intendance socialiste de la nature. Si cette « régulation » ne veut pas reconduire l'erreur de ne voir la nature que sous la dimension de l'appropriation et de la mise au travail à des fins d'émancipation, elle devra intégrer la richesse et la multiplicité des liens possibles avec les autres terrestres, et surtout garantir à ces derniers des espaces d'épanouissement et de régénération (plus ou moins) autonomes. Non pas comme une concession octroyée à la nature, à reculons, mais comme la pleine reconnaissance d'une autonomie foncière du monde non humain. Car les autres terrestres, conformément à la philosophie naturaliste que l'on veut développer ici, n'ont en droit pas besoin des humains pour s'épanouir — même si l'effondrement actuel de la biodiversité requiert un surcroît de travail de conservation, plus que jamais nécessaire, pour garantir ces conditions d'épanouissement[861]. Ce que Virginie Maris appelle la « part sauvage du monde[862] » doit pouvoir représenter aux yeux d'une société écologique émancipée non pas l'Autre de l'humanité, mais une réalité profuse, indisciplinée, souvent invisible, avec laquelle nous cohabitons pourtant de manière toujours plus rapprochée dans le contexte de l'Anthropocène[863], et qui peut toujours déborder, et se dérober à une rationalité écologique techno-scientifique, calculatrice et planificatrice, dont l'horizon se confond avec une mise en visibilité de tous les « paramètres » socio-environnementaux du système Terre[864].

---

[860] Voir sur ce point voir *Marx écologiste*, *op. cit.*
[861] B. Büscher et R. Fletcher, *Le vivant et la révolution*, *op. cit.*
[862] Virginie Maris, *La part sauvage du monde: penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2018.
[863] Comme le montre Baptiste Morizot dans *Les diplomates: cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, France, Éditions Wildproject, 2016.
[864] C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement anthropocène*, *op. cit.*

Certes, le respect du sauvage ne s'oppose pas en tant que tel à une planification démocratique et écologique de l'économie[865]. Mais, comme le rappelle Frédéric Monferrand, la planification « n'est pas suffisante pour enclencher un processus inverse de revitalisation des écosystèmes dont dépendent et font partie les sociétés[866]. » C'est la fonction écologique mais aussi éthique et esthétique du rewilding ou « réensauvagement », compris comme une pratique de recouvrement de l'autonomie et de la santé des écosystèmes par le non-usage, que de garantir une place positive au non-contrôle, au non-couplage, et à l'expression de l'agentivité des autres terrestres, dont l'objectif est d'offrir au « métabolisme universel de la nature » dont parlent les marxistes la possibilité de se réparer (en respectant les besoins, les rythmes et les « chez-soi » des vivants). Le réensauvagement n'est d'ailleurs pas strictement un lâcher prise et un abandon de la nature à elle-même, même s'il peut se produire dans des espaces abandonnés par l'agriculture comme en Europe[867]. C'est au contraire un paradigme de conservation qui offre l'occasion de cultiver un nouvel intérêt social et politique pour la nature et ses expressions, l'occasion d'accompagner activement les autres terrestres vers une plus grande régénération et autonomie. C'est la culture d'une nouvelle forme de responsabilité et de solidarité collectives envers le vivant à l'heure d'une extinction de masse, une revivification de nos relations au vivant par la revivification des possibilités de vie des vivants (pour reprendre le vocabulaire de Morizot[868]).

L'idée marxienne du « métabolisme universel de la nature » est précieuse pour penser l'interdépendance matérielle, mais elle risque de passer à côté de la richesse ontologique et agentive des êtres de nature, dès lors qu'ils sont réduits à des « fonctions » dans un système d'échange ou d'équilibre. De ce point de vue, la part sauvage du monde devient ici non pas une fonction à gérer, mais un partenaire de cohabitation, porteur d'une agentivité propre qui résiste à toute totalisation technicienne. Son existence et sa persistance importent car elle constitue, par excellence, le lieu où se donne à éprouver avec le plus d'acuité et de vivacité l'agentivité des autres terrestres. La conservation de la part sauvage du monde, garantie notamment par des espaces en libre évolution qui nous en donnent l'expérience concrète et incarnée, doit être conçue comme l'opportunité de développer non seulement une sensibilité à la nature, mais une véritable sensibilité non-capitaliste aux milieux, aux vivants et à leurs subjectivités, une sensibilité à ce que peuvent être et devenir les autres terrestres dès lors qu'ils ne sont plus soumis aux impératifs

[865] Voir en ce sens l'intéressant ouvrage écomarxiste de Troy Vettese et Drew Pendergrass, *Half-Earth Socialism : A Plan to Save the Future from Extinction, Climate Change, and Pandemics*, London ; New York, Verso, 2024, qui propose une approche socialiste du réensauvagement.
[866] Frédéric Monferrand, *La nature du capital : politique et ontologie chez le jeune Marx*, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2024, p. 307.
[867] Antoine Chopot et Camille Besombes, « La déprise agricole : une opportunité historique pour réensauvager nos paysages ? », *Ces terres qui se défendent*, 2023, N° hors-série, nº HS15, 2023.
[868] B. Morizot, *Raviver les braises du vivant*, *op. cit.*

épuisants de la mise au travail : c'est un acte de solidarité interespèces[869]. Solidarité qui, par définition, ne peut exister qu'avec des êtres doués d'agentivité (et pas avec des « fonctions »).

En somme, le lien entre l'attitude de resubjectivation de la nature — qui repose sur le développement des sensibilités humaines envers les besoins et les points de vue des agents non-humains, et qui permet de dépasser un rapport essentiellement instrumental et objectif à la nature — et la régénération des écosystèmes dans le contexte de l'écocide est vraisemblablement beaucoup plus fort que ce que présuppose un écomarxisme avant tout concentré sur les échanges métaboliques de matière et d'énergie entre société et nature. Nous reviendrons plus bas sur cette question du métabolisme et sur la possibilité de son articulation avec une écologie politique plus sensible aux points de vue des autres terrestres — qui constitue une tentative d'articuler, plutôt que d'opposer les attitudes de resubjectivation et de réobjectivation de la nature. Pour le moment, nous devons encore approfondir les raisons pour lesquelles il importe de ne pas céder sur la question de l'agentivité des autres terrestres.

[869] En plus du passage déjà abordé situé dans *La chauve-souris et le capital,* on trouve une défense du réensauvagement dans une perspective anticapitaliste dans Andreas Malm, « Nature maronne et libération du monde », *Terrestres*, 15 novembre 2018. [en ligne : https://www.terrestres.org/2018/11/15/nature-maronne-et-liberation-du-monde/]

C. Ne pas céder sur l'agentivité des autres terrestres

Si les luttes sociales et l'émancipation ne peuvent plus se penser sans le soin des métabolismes socioécologiques, il faut pourtant admettre que la reconnaissance des interdépendances métaboliques se tient encore en deçà d'une nécessaire révolution de la sensibilité, qui puisse aller au-delà de ce que propose un environnementalisme insidieusement dualiste. Le dualisme des propriétés sociales et naturelles défendu par Malm comme seul cadre ontologique sérieux pour penser l'écologie politique radicale ne suffit pas. Ce cadre, bien qu'efficace pour critiquer le capitalisme fossile, devient un verrou lorsqu'il s'agit de penser la coagentivité des vivants et des non-humains. La proposition de penser et agir avec les autres vivants et non-humains est beaucoup plus profonde, radicale qu'il ne le laisse entendre, entraînant potentiellement des remaniements d'ampleur : c'est bien sur ce point qu'un grand nombre d'(éco)marxistes bloquent, celui de l'abandon de l'anthropocentrisme et du sociocentrisme — accordant un primat théorique, ontologique et politique aux processus humains et sociaux dans un cadre plus ou moins dualiste — qui caractérise une certaine pensée de critique de gauche, impliquant la nécessité de penser l'action politique d'une autre manière que lorsqu'il n'y a que des agents humains et des classes sociales[870]. Il subsiste dans ce champ de pensée une certaine difficulté à articuler ensemble la grille d'analyse des rapports de domination capitaliste avec le renouvellement de la sensibilité théorique et pratique au monde plus qu'humain. Cette difficulté provient notamment d'une ontologie matérialiste dont le cadre demeure malheureusement encore trop étroit.

Précisons encore une fois qu'il ne s'agit pas de rejeter en tant que telle la stratégie écomarxiste de réobjectivation de la nature et les analyses qui la fondent, car elle permet de réancrer de manière salutaire les collectifs humains dans la matérialité des processus écologiques et sociaux, de s'opposer aux illusions idéologiques du capitalisme et au déni climatique et écologique sur lesquels se fondent par exemple les délires d'un pouvoir autoritaire trumpiste, actant la sécession avec les sciences du climat, du système Terre, par la suppression massive des fonds et des postes. Il s'agit avant tout de contester le diagnostic unilatéral et partial de dépolitisation adressé par certains écomarxistes — dualistes et exceptionnalistes — à la stratégie de resubjectivation des non-humains. Face à cette potentielle réduction mécaniste de la nature non-humaine — réduite à des fonctions et des lois géophysiques — il est utile d'aller chercher des éléments de réponse dans d'autres approches et traditions philosophiques critiques, comme nous tentons de le faire. La philosophie écoféministe de Val Plumwood se révèle ici très inspirante en ce

[870] Pour un exemple de la difficulté de la pensée critique à intégrer la question du vivant dans un logiciel critique de gauche, voir par exemple Franck Poupeau, « Ce qu'un arbre peut véritablement cacher », *Le Monde diplomatique*, 1 sept. 2020.

qu'elle offre une ontologie alternative pour l'écologie politique, une ontologie relationnelle libérée des ornières anthropocentriques, conciliant émancipation politique, matérialisme, critique des rapports de pouvoir et reconnaissance des agentivités non humaines. Aucune lutte contre le capitalisme ne peut dès lors être menée sans une lutte pour défaire le cadre de l'agentivité hégémonique anthropocentrique et sans reconnaître les agentivités effacées des autres terrestres. Cette perspective enrichit le matérialisme traditionnel en introduisant des dimensions subjectives, relationnelles et éthiques, ouvrant ainsi la voie à une écologie plus inclusive sans émousser son tranchant politique. Du moins c'est la thèse que nous souhaitons soutenir dans cette section. En suivant ce chemin plutôt que celui du dualisme des propriétés, les perspectives de resubjectivation et de réobjectivation pourraient ainsi être réintégrées en une même culture écologique.

C.1. Sortir d'une conception hégémonique de l'agentivité

Quelles sont les raisons d'utiliser et d'étendre le concept d'agentivité dans une analyse politique, et *a fortiori* dans la critique de l'économie politique capitaliste ? Selon Plumwood, nous l'avons vu, les constructions culturelles dualistes comme celles du sujet et de l'objet ou de la personne et de la propriété favorisent la forme marchandise et le libre marché, le capitalisme héritant de structures rationalistes dualistes beaucoup plus anciennes, remontant pour certaines jusqu'à Platon[871]. Le capitalisme repose sur une culture anthropocentrique plus ancienne fondée sur la fiction de l'Homme masculin autoconstruit et l'illusion de son autosuffisance, qui ne devrait rien aux autres terrestres et aux autres humanités dans son identité et son travail. Cette fiction repose justement selon Plumwood sur le déni de l'agentivité de la nature : « Le "profond oubli" de la nature qui découle de la conception hégémonique de l'agentivité, ainsi que l'incapacité à perce-

[871] Un dualisme structurel traverserait l'histoire de la philosophie occidentale, de Platon à Marx, prenant des formes spécifiques mais étant toujours fondé sur une forme de phallocentrisme selon Plumwood : « Au cours de l'histoire de la philosophie, les philosophes ne se sont pas toujours focalisés sur les mêmes antagonismes dualistes et ils n'ont pas toujours défendu les mêmes postulats de liaison. Ceci explique que nous n'ayons pas toujours pris la mesure de l'ampleur de l'influence du dualisme et du rationalisme sur la philosophie. Hegel et Rousseau mettent l'accent sur les postulats reliant les couples public/privé, masculin/féminin, universel/particulier et raison/nature (…). Platon insiste sur les antagonismes raison/corps, raison/émotion, universel/particulier, Descartes sur les antagonismes esprit/corps (physicalité), sujet/objet, humain/nature et humain/animal, et Marx sur les antagonismes liberté/nécessité, culture (histoire)/nature, civilisé/primitif, intellectuel/manuel (une variante de l'opposition esprit/corps) et production/reproduction. Mais l'insistance de tel ou tel philosophe sur une forme spécifique de dualisme est souvent trompeuse, car faute de faire l'objet d'un examen explicite, il est fréquent que le caractère genré des dualismes soit occulté ou invisibilisé, comme l'ont bien montré de nombreuses philosophes féministes qui ont mis en lumière leur phallocentrisme implicite.», dans V. Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, *op. cit.*, p. 45.

voir la nature externalisée comme un partenaire collaboratif ou à comprendre les relations de dépendance qui nous y unissent, sont au fondement de notre système économique désormais mondialisé[872]. »

Contrairement à l'accusation de dépolitisation formulée par les écomarxistes, la reconnaissance du déni de l'agentivité de la nature non-humaine permet ici de mieux comprendre la structure logique du capitalisme : celui-ci a besoin de créer une « hyperséparation » hiérarchique entre la nature et la société, pour que cette dernière puisse légitimement s'approprier la première. En découle une structure non pas fondée sur le dialogue humain/non-humain mais le monologue de la société envers la nature :

> L'incapacité à reconnaître les limites qui découlent de l'existence d'autres êtres et d'autres systèmes vivants est le produit d'une conception monologique et profondément anthropocentrique des humains et de la nature. Si l'on en croit cette conception, qui imprègne aussi bien nos valeurs que la façon dont nous expliquons la formation de la propriété, la nature est une sphère passive que les humains peuvent façonner à leur guise, un ordre malléable dépourvu d'agentivité ou d'autonomie, qui ne nous impose aucune contrainte véritable. Non seulement ses propriétaires peuvent en disposer comme bon leur semble afin de lui imprimer une forme rationnelle et commercialisable, mais on estime même que la nature ainsi remodelée se trouve « améliorée »[873].

C.2. Des vertus de l'agentivité étendue

Parler d'agentivité possède de multiples vertus pour l'écologie : cela permet de dénaturaliser les contributions, le travail et les produits des autres, en désinvisibilisant les stratégies d'appropriation de leurs contributions au monde commun mises en place par l'agent dominant anthropocentrique/phallocentrique. Cela ouvre à la conception d'un monde naturel qui est bien plus que « ressources et lois », et permet de dépasser le matérialisme désanimant sur lequel repose la stratégie de réobjectivation de la nature des écomarxistes dualistes. Plumwood nous enjoint au contraire à embrasser un « matérialisme animé » qui puisse reconnaître la diversité, la subjectivité et la créativité des autres terrestres — celles-ci n'étant pas des phénomènes échappant à l'ordre de la nature mais des expressions de la générativité et de la productivité de cette même nature. Car il ne s'agit pas du tout de soutenir la thèse selon laquelle l'agentivité serait la marque de l'exercice d'une liberté et d'un libre arbitre universel qui échapperaient au règne des causes, mais d'élaborer un cadre matérialiste enrichi dans lequel les subjectivités non-humaines

[872] V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, p. 84.
[873] *Ibid.*, p. 77.

font partie intégrante des diverses forces façonnant les milieux que les humains co-construisent et habitent. Nous reviendrons plus en détails sur ce point.

Mettre en avant des agentivités autres qu'humaines dans nos systèmes de représentation de l'état du monde possède aussi la vertu de marquer plus fortement le changement d'époque et la transition de phase que l'on est en train de traverser. C'est faire le choix d'aller plus loin dans la reconnaissance de l'importance prise par la nature non-humaine à l'ère de l'Anthropocène, que Mihnea Tănăsescu renomme « Écocène », dans la mesure où le préfix éco- sert à mettre en avant « la centralité des processus écologiques et le rôle subalterne [que prend alors] l'agentivité humaine, qui provoque mais ne peut pas guider la série d'événements qui s'ensuit[874] ». Le terme d'agentivité non-humaine attire ainsi notre attention sur des processus écologiques autonomes et fait entendre que l'humanité moderne et sa nouvelle agentivité géologique, source de bouleversements inouïs à l'échelle des temps planétaires, ne sera toutefois jamais aux commandes des processus naturels et des événements qui en découlent.

Là où la nature désanimée des écomarxistes a tendance à nous ramener au connaissable, au déterminé, à l'attendu, aux lois, et à tout ce qui arrive quoi que l'on fasse, cette stratégie de « réanimation du monde » offre plus de latitude pour restituer la gamme incroyablement diverse des comportements, des actions, des réponses, des réactions, dont sont capables les êtres de nature, et que les humains sont en mesure (ou non) d'appréhender. On peut certes penser aux causalités non-linéaires des systèmes complexes, comme celles qui animent Gaïa et d'autres sous-systèmes terrestres, qui viennent compliquer une approche linéaire et proportionnée de la causalité, où l'imprévisibilité, la métastabilité et les tipping points règnent ; mais aussi à la « féralité[875] », comme dans les friches post-agricoles, ainsi qu'aux retours du sauvage et des grands prédateurs, jusque dans les lieux très anthropisés, qui nous rappellent à une indiscipline et une récalcitrance farouche de certains êtres vivants ; cette indiscipline se présentent aussi sous la forme de « résistance » animale ou végétale, notamment dans les écosystèmes mis au travail et écologiquement simplifiés (la plantation, l'*open field*, etc.). Nous allons explorer plus loin comment cette notion de « résistance » non-humaine peut s'avérer pertinente pour étendre la réflexion dans une perspective résolument politique. Le concept d'agentivité permet plus généralement d'appréhender de manière non monologique et anthropocentrique des phénomènes comme la domestication des animaux ou des plantes, en redonnant une part active et une individualité aux autres dans les processus de domestication, et, inversement, de dédomestication[876]. Il a donc ceci de précieux qu'il peut connoter l'initiative, l'inattendu, le différent, la surprise, l'événement, l'autonomie — ce qui ne se plie pas aux ordres ou aux désidératas de l'autre.

---

[874] M. Tănăsescu, *Ecocene Politics*, *op. cit.*, p. 10.
[875] La féralité « caractérise un espace exploité par l'homme puis abandonné et en libre évolution », selon A. Schnitzler et J.-C. Génot, *La nature férale ou Le retour du sauvage*, *op. cit.*, p. 156.
[876] C. Stépanoff et J.-D. Vigne, *Hybrid Communities*, *op. cit.*

Enfin, il permet de comprendre que des êtres vivants non humains peuvent véritablement être opprimés et dominés, en étant justement privés de l'agentivité propre à leur espèce, comme dans l'enfermement que subissent les animaux dans les élevages intensifs. Ces êtres ont des limites non seulement objectives, compréhensibles en termes de besoins énergétiques, de capacité d'adaptation ou de disponibilité des ressources par exemple, mais aussi des limites subjectives, c'est-à-dire des besoins spécifiques individuels et/ou de groupes, en termes de bien être, de potentiels d'épanouissement, d'intérêts voire de traits culturels qui leurs sont propres.

C.3. La resubjectivation de la nature comme imaginaire politique puissant

La perspective critique développée par Plumwood consiste en un appel à l'expérience et à des affects décentrés, plus terrestres, dont on ne trouve que peu de traces dans l'écomarxisme. Peut-être en raison d'une crainte de verser dans un romantisme idéaliste, et de leur volonté de ne pas répandre un imaginaire jugé démobilisateur. C'est peu ou prou ce que pense Malm :

> il semble démoralisant et démobilisant de [...] dire [aux humains] qu'ils n'ont rien de spécial, que rien ne les distingue d'un animal ou d'une machine, qu'ils n'ont pas de puissance d'agir occupant une position centrale et dont tout le reste dépend. Ce ne sont pas exactement les paroles d'encouragement dont ils ont besoin pour accomplir la tâche herculéenne qui se présente à eux[877].

Il semble ici inconcevable que l'expérience d'être un vivant parmi les vivants puisse conduire à un engagement solide en faveur d'un monde et d'une stratégie postcapitalistes : toute la puissance doit être accordée aux humains, car tout dépend d'eux (le sort de la planète). Or, contrairement à ce que Malm avance ici, on peut très bien reconnaître la présence d'une agentivité diffuse et distribuée tout en maintenant que la responsabilité et la capacité d'agir des humains est « spéciale », voire unique, dans la catastrophe climatique et écologique (comme le permet la pensée des « régimes d'agentivité » développée en Partie 2). Il n'y a là aucune contradiction logique. On peut ainsi tout à fait soutenir, comme le rappelle Dayton Martindale, que la resubjectivation de la nature est un imaginaire puissant, libérateur, qui nourrit des affects politiques, donne des raisons de se battre pour un monde vivant, et accroît ainsi notre capacité de mobilisation :

[877] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 107-108.

> Bien conçue, cette démarche peut être libératrice. Pour ma part, la reconnaissance du fait que le monde ne m'appartient pas, que nombre de ses habitants ont des vies intérieures comparables et pourtant différentes de la mienne, a été une source d'émerveillement, de curiosité, d'admiration et d'inspiration. Cela a fait de cette planète un endroit plus complet, moins solitaire, et a fait du monde vivant quelque chose pour lequel je me battrais[878].

Il n'y a ici aucune coupure entre les affects de subjectivation des autres terrestres, fait d'admiration et de curiosité envers l'autre qu'humain, et ceux du combat politique intentionnel. On rétorquera qu'il n'y a pas non plus de connexion logique et automatique entre les deux, et encore moins une connexion nécessaire entre la défense du monde vivant et une véritable politique d'émancipation progressiste, comme le montre l'exemple des idéologies d'extrême droite fondées sur l'écologie[879] (nous creuserons plus loin cette question de l'inévidence de la connexion entre resubjectivation de la nature et politisation de la nature).

L'approche critique marxiste qui consiste à éluder ou nier l'agentivité des autres qu'humains pour mieux célébrer l'exceptionnalité humaine et ses puissances de révoltes politiques n'est pas satisfaisante, car elle ne peut pas rendre compte de la puissance motrice des affects terrestres, qui deviennent de plus en plus sources d'engagement politique[880] ; un engagement provenant non pas d'une représentation de soi comme être humain exceptionnel mais depuis une appartenance et un attachement à un monde vivant, varié, divers, beau, qui nous dépasse et qui mérite que l'on se batte pour lui. En somme, cette approche exceptionnaliste ne permet pas de comprendre que des attachements peuvent nourrir des devenirs et des processus révolutionnaires — comme c'est manifestement le cas dans les luttes autochtones pour la défense de la terre et dans les occupations et reprises de terres en France[881]. Bien entendu, il reste à comprendre comment des agentivités non-humaines peuvent être mobilisées et appréhendées dans des conflits politiques concrets — si la figure de l'humain n'est plus centrale, qui devient sujet du changement ?

Mais avant de pouvoir répondre proprement à cette question, ce que nous ferons dans la quatrième partie, il est nécessaire de proposer une alternative crédible à l'ontologie du dualisme des propriétés. Si le matérialisme écomarxiste semble à la fois incomplet et insidieusement dualiste, quelle stratégie philosophique alternative adopter ?

---

[878] Dayton Martindale, « Nature Defends Itself », *Boston Review*, 9 juillet 2018. [en ligne : https://www.bostonreview.net/articles/dayton-martindale-nature-defends-itself/]

[879] Pierre Madelin, *La tentation écofasciste : écologie et extrême droite*, Montréal, Ecosociété, 2023.

[880] Comme le montre la réussite militante des Soulèvements de la Terre, reflété dans le succès du livre collectif *On ne dissout pas un soulèvement : 40 voix pour les soulèvements de la Terre*, Paris, Éditions du Seuil, 2023.

[881] A. Ghosh, *La malédiction de la muscade*, *op. cit.* P. Descola et A. Pignocchi, *Ethnographies des mondes à venir*, *op. cit.*

D. Le naturalisme émancipateur de Val Plumwood, tierce position entre tournant non-humain et écomarxisme

La perspective que l'on souhaite déplier ici doit chercher à ne pas dissoudre la société dans la nature (avec ses lois, son objectivité, son déterminisme, etc.) ou la nature dans la société (ses constructions, ses normes, ses activités, etc.), comme le font tour à tour le réductionnisme et le constructivisme, souvent décrits comme deux faces d'une même pièce[882]. À l'inverse, ce qu'on peut appeler la thèse de la co-construction de la réalité défend une vision où d'une part humains et non-humains sont des agents qui participent à leurs manières à la matérialisation du ou de monde(s) commun(s) ; et où d'autre part les « non-humains » sont irréductibles à de pures constructions sociales, ou supports de projections humaines et de rapports de pouvoir, en attente d'être symbolisés par des groupes et leurs intérêts pour exister pleinement — ils sont en cela autres qu'humains. Le naturalisme ainsi compris ne reviendrait plus dans « les parages presque désertés du naturalisme dogmatique » :

> Mais l'originalité et la dimension d'altérité des choses naturelles qui — répétons-le, ne sont en même temps que des choses plus naturelles que certaines autres et se trouvent d'ailleurs le plus souvent imbriqués dans des ensembles qui comporte aussi des systèmes techniques, des institutions, des idées et des espèces d'agents humains — ne serait pas niées pour autant. À cet égard, le critère le plus général pour concevoir une intégration des choses naturelles qui ne soient pas ratées et déraisonnable, semble être une prise au sérieux toute simple du droit de l'existence, du présent qui est là, bref, de la nature comme puissance spontanée de manifestations de soi qui en impose, d'une manière ou d'une autre, à l'activité humaine, par exemple sous la forme de la résistance qu'elle peut lui opposer. De façon très indéterminée, on peut dire qu'il y a une tendance, une puissance naturelle d'affirmation propre à ces choses qui n'ont pas été ou pas trop fabriquées — et que le fait d'exprimer silencieusement la volonté de continuer à exister selon ses lois propres constitue la première manifestation de cette tendance[883].

Le naturalisme écologique a pour axiome que les autres terrestres et les relations qu'ils entretiennent entre eux existent de manière intrinsèque, pour eux-mêmes et par eux-mêmes, et non seulement de manière extrinsèque, pour les observateurs extérieurs et les acteurs humains. Cette perspective invite à envisager une collaboration constitutive où les humains ne se contentent pas d'agir sur le monde et les autres terrestres, mais où ils sont également perçus et influencés par eux. Autrement dit, nous vivons dans un monde non pas seulement construit sur la nature, mais avec elle :

---

[882] Notamment par B. Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*
[883] S. Haber, *Critique de l'antinaturalisme*, *op. cit.*, p. 20.

> ce naturalisme ne s'oppose pas nécessairement à la thèse de la construction sociale de la réalité ; il dit simplement que la réalité est le produit d'une co-construction par des acteurs humains et naturels. L'idée de construire avec et non contre la nature est sa ligne directrice, elle nous permet de distinguer la thèse de la co-construction de celle défendue par des formes plus radicales de constructivisme [...][884].

Steven Vogel, avec son livre *Thinking Like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature*[885], fait par exemple partie des auteur·rices constructivistes radicaux qui appellent à abandonner le concept de nature au profit de celui d'environnement construit : le titre *Thinking like a Mall*, « penser comme un supermarché », clin d'œil au « penser comme une montagne » de Aldo Leopold, sur lequel nous reviendrons plus bas, constitue une provocation antinaturaliste cherchant à pousser les écologistes au-delà de leur zone de confort intellectuel. Mais, comme nous l'avons vu, le danger d'une vision surconsctructiviste est précisément d'effacer toute contribution autre qu'humaine à la construction de la réalité et de nos actions, limitant ainsi notre réflexion à un cadre purement anthropocentrique.

D.1. Entre dénaturalisation et renaturalisation

Plumwood relie cette vision au danger de la « surhumanisation », c'est-à-dire au fait de présenter quelque chose comme purement humain alors que cela implique une agentivité naturelle (potentiellement) jointe à une agentivité humaine. Si les mouvements progressistes d'émancipation et de décolonisation ont certes nécessairement besoin de stratégies de dénaturalisation, qui permettent de reconnaître les agentivités humaines cachées, effacées ou invisibilisées, ils ont également besoin d'une stratégie de renaturalisation, allant dans le sens de la reconnaissance des multiples agentivités de la sphère non-humaine. La réflexion de Plumwood permet d'ailleurs de comprendre que les humain·es subalternisé·es peuvent l'être précisément parce qu'ils sont ramenés à leur supposé proximité à la nature : l'agentivité de certain·es humain·es est niée ou discréditée dans la mesure où leur contribution et leur travail sont présentés comme des dons gratuits de la nature — plutôt que comme une co-construction humain-nature. « L'Australie était ainsi considérée comme une *terra nullius*, la terre de personne, ouverte à l'appropriation parce que les autochtones étaient considérés comme des nomades semi-ani-

[884] Rémi Beau, « La nature ordinaire : par-delà dualisme et monisme », (Communication personnelle), 2017.
[885] Steven Vogel, *Thinking Like a Mall : Environmental Philosophy After the End of Nature*, Cambridge, MIT press, 2015.

maux et que leur agentivité écologique et leur attachement à la terre étaient escamotés[886]. » C'est donc cette naturalisation en un deuxième sens qui permet et justifie l'appropriation économique de leur travail ou de leur terre. Car si des humains sont assimilés à la nature, c'est précisément parce que la nature ne compte pour rien, et que cela permet en retour de compter des humains pour rien :

> Il est important de noter que cette stratégie repose sur l'exclusion de l'agentivité de la sphère non humaine, c'est-à-dire de la nature elle-même. Il a été possible d'ignorer l'agentivité des groupes humains subordonnés en les comptant, eux ou leur agentivité, comme de la nature uniquement parce que l'agentivité de la nature est elle-même normalement niée et reléguée à l'arrière-plan dans la culture occidentale[887].

De manière intéressante pour notre débat, Plumwood remarque que Kate Soper (dont nous avons déjà rencontré la philosophie marxiste de la nature) ne s'est intéressée qu'à un seul type de naturalisation, ignorant par-là les autres formes de naturalisation et d'invisibilisation discutées ici. Elle identifiait là, par avance, l'un des points aveugles majeurs de certaines variantes de l'écomarxisme contemporain. En réalité, comme elle le formule brillamment, « Notre lutte contre les cas de naturalité trompeuse doit être contrebalancée par une lutte contre les cas d'humanité trompeuse[888]. » À la différence de Soper et Malm, qui soutiennent une incompatibilité logique entre l'idée d'une responsabilité humaine spécifique et la reconnaissance de l'agentivité autre qu'humaine, Plumwood défend l'idée qu'il n'y a aucune contradiction logique et politique entre la reconnaissance d'éléments sociaux invisibilisés et la reconnaissance d'une agentivité invisibilisée ou cachée des êtres de nature. L'écologie politique appelle même un couplage radicale de ces deux formes de reconnaissance. Et c'est précisément le cadre conceptuel commun de l'agentivité — commun aux humains et aux autres qu'humains — qui permet de mettre au jour un programme philosophique et politique interspécifique émancipateur. Ce programme, Plumwood le nomme « naturalisme progressiste » (*progressive naturalism*). Bien entendu, l'appel à la nature propre à ce naturalisme écologiste ne peut être simplement confondu avec une motivation réactionnaire colportant une idéologie essentialiste visant à naturaliser c'est-à-dire à rendre incontestable un ordre social et ses normes hiérarchiques (entre les sexes, les genres, les races, les humains et les non-humains, etc.), en l'enracinant dans l'ordre supérieur d'une Nature éternelle et non questionnable[889]. C'est la force de l'écoféminisme de Plumwood que d'avoir réussi à penser ensemble le refus de la naturalisation des femmes et des non-blancs sans avoir cédé sur le concept

[886] V. Plumwood, « Toward a Progressive Naturalism », art cit, p. 39.
[887] *Ibid.*, p. 40.
[888] *Ibid*.
[889] C'est tout l'enjeu du livre de Kate Soper, *What is nature ?, op. cit*.

de nature[890]. Le recours à la nature comme concept critique peut ainsi tout à fait être mobilisé pour son rôle libérateur, dans une perspective d'émancipation humaine et plus qu'humaine :

> Le naturalisme progressiste peut sembler nager à contre-courant des positions progressistes et constructivistes qui insistent sur la pleine reconnaissance des éléments sociaux et culturels dans la vie humaine, en opposition au naturalisme et à l'individualisme conservateurs. Je soutiendrai cependant que non seulement *il n'y a pas d'opposition nécessaire entre la reconnaissance des éléments sociaux et culturels cachés ou niés et la reconnaissance des éléments d'agentivité cachés ou niés dans la sphère de la nature, mais que ces deux types de reconnaissance ont besoin l'un de l'autre et s'aident mutuellement*. Les perspectives colonisatrices trouvent la catégorie de la nature utile à la fois pour supprimer la résistance et pour cacher certains types de contributions (humaines et non humaines) qu'elles souhaitent s'approprier. Elles refusent ainsi de reconnaître l'agentivité et la création de valeur de l'autre qui est effacé, en l'assimilant à la nature. Cela est généralement possible parce que, dans le récit dominant, l'agentivité de la nature est elle-même niée, de sorte que *le fait d'être inclus dans la catégorie de nature revient à être privé de reconnaissance en tant qu'agent*. [...] dans la mesure où les espèces non humaines ont leurs propres formes de culture, d'agentivité et d'autonomie, *l'opposition excluante entre la catégorie de la nature et celle de l'agentivité n'est pas justifiée*[891].

Ainsi, le naturalisme progressiste procède au rapatriement des qualités d'agentivité, d'autonomie et même de culture dans la nature, en lui reconnaissant ses propres puissances et histoires singulières, sans jamais qu'il ne soit par-là nécessaire d'effacer l'agentivité spécifique des humains, ses constructions discursives, son historicité propre, toujours mêlées à la sphère non-humaine. La nature, de ce point de vue, est alors ce processus infini qui génère l'ensemble des forces, des formes, des agentivités et des subjectivités hétérogènes qui composent notre monde commun.

Remarquons que le naturalisme ainsi entendu est l'exact inverse de ce que Philippe Descola a nommé « naturalisme » dans une perspective anthropologique, le confondant avec le dualisme issu de la révolution scientifique moderne. Cet emploi du terme est re-

---

[890] Je m'accorde en cela avec Vuillerod lorsqu'il soutient qu' « il est encore possible de mobiliser le concept de nature [dans une perspective émancipatrice] si l'on distingue la *naturalisation* idéologique du *naturalisme*, compris comme une position ontologique pertinente et légitime [...]. C'est par exemple ce que font les autrices écoféministes qui critiquent la naturalisation idéologique consistant à justifier la domination des femmes et des personnes racisées, mais qui ne sacrifient pas pour autant le concept de nature. Ce n'est pas le moindre apport de l'écoféminisme que d'être parvenu à penser la naturalité de l'humain sans pour autant retomber dans l'idéologie de la naturalisation. », dans J.-B. Vuillerod, « Nature ou vivant ? », art cit, p. 164.

[891] V. Plumwood, « Toward a Progressive Naturalism », art cit, p. 28 (je souligne).

grettable car Descola lui fait dire le contraire de ce qu'il signifie philosophiquement à l'origine, dans le sillage de Spinoza : une conception moniste et immanentiste de l'univers, sans transcendance, où humains et non-humains partagent un même monde et des qualités semblables (nous creuserons cette question dans la section suivante, en associant au naturalisme une réflexion sur la subjectivité dans la nature, dans le cadre de la théorie « panpsychiste »).

Une écologie politique abandonnant tout à fait l'idée de nature perdrait ainsi l'occasion d'un *aggiornamento* et d'une réflexion collective aujourd'hui cruciale sur l'un des grands termes clés de notre cosmologie moderne, sur la manière dont l'idée de « Nature » a été utilisée pour dominer et soumettre des humain·es, mais également sur la manière dont la nature concrète — comme « tissu de la vie », pour reprendre l'expression de Jason W. Moore[892] — a été (conceptuellement et matériellement) réduite, amputée, vidée des altérités et des subjectivités extra-humaines qui la compose et lui donne sa profondeur. Val Plumwood s'est opposée très tôt et fermement au projet d'abandon de l'idée de nature, dénonçant dès les prémices de cette tendance le danger d'un tel rejet. La tâche de la philosophie de l'écologie n'est pas de nous apprendre à penser le monde et la politique « sans la nature » mais plutôt celle de réussir à « séparer avec suffisamment de clarté et de pérennité les rôles oppressifs et libératoires que peut jouer le concept de nature[893]. » Dans une perspective politique, Plumwood met au principe de cette tâche le dépassement de « l'hostilité traditionnelle des progressistes à l'égard de la nature, notamment la tendance de la gauche traditionnelle à formuler son projet en fonction d'une version du récit dominant du dualisme raison/nature et de la domination de l'une sur l'autre[894]. » Remarquons que cet appel au dépassement de l'hostilité envers la nature vaut également à l'endroit de l'ontologie postdualiste des latourien·nes. Le projet d'abandonner tout concept de nature au profit des « attachements » aux non-humains entre en effet en consonance avec un trait essentiel du récit dualiste sur lequel s'est fondé la gauche progressiste : son « a-naturalisme », c'est-à-dire la négation de l'altérité de la nature, des formes d'expériences qui la constituent, et de notre interdépendance avec elle ; le dualisme étant en ce sens moins un partage égalitaire et pacifique entre nature et société qu'un effacement (violent) de la première au profit de la seconde[895].

Les écomarxistes sont globalement d'accord avec l'idée qu'il ne faut pas faire disparaître la catégorie de nature, qu'elle n'est pas intrinsèquement oppressive, et que celle-ci doit être mobilisée dans le cadre d'une politique écosociale émancipatrice. Mais les plus dualistes d'entre elles et eux ne seraient pas d'accord avec l'idée que la nature doit être pleinement reconnue comme un monde peuplé d'agentivités, de présences et d'expériences autres qu'humaines, au-delà d'être le substrat matériel et la condition de

[892] J.W. Moore, *Le capitalisme dans la toile de la vie*, *op. cit.*
[893] V. Plumwood, « Toward a Progressive Naturalism », art cit, p. 30.
[894] *Ibid.*, p. 28.
[895] Je reprends le terme d'anaturalisme à Frédéric Neyrat, dans *La part inconstructible de la Terre*, *op. cit.*

possibilité de la culture et de la société humaines. Or, dans la mesure où le système économique globalisé dominant repose massivement sur une logique de capture et d'appropriation des agentivités et des subjectivités naturelles non-humaines, simultanément déniées et appropriées — tout comme le sont la plupart des agentivités humaines qui permettent le fonctionnement et la reproduction de ce système —, celles-ci doivent être désinvisibilisées de manière critique et revalorisées conceptuellement, éthiquement et politiquement.

Dénaturaliser le (fonctionnement du) capitalisme, cela revient non seulement à dénaturaliser la société — c'est-à-dire reconnaître que celle-ci n'est pas un donné naturel mais une construction historique, façonnée par des choix politiques, des rapports de force, et des institutions humaines, comme le montre par exemple l'analyse marxiste du salariat et de la marchandise — mais à dénaturaliser la nature elle-même. Cela signifie qu'il faut rendre visibles et revaloriser les agentivités non humaines — les forces, formes de vie et dynamiques écologiques qui participent activement à la production du monde, comme les forêts, les micro-organismes, les cycles du carbone et de l'eau, les chaînes trophiques —, en reconnaissant leurs rôles, leurs interactions et leurs coévolutions historiques avec les besoins et activités humaines. On saisit ainsi la fécondité de la thèse de la co-construction de la réalité par des agents humains et non-humains, qui permettrait de comprendre que le capitalisme ne s'est pas seulement construit sur la nature, mais avec elle, c'est-à-dire avec des agentivités tout à la fois mobilisées et déniées (nous reviendrons sur cette idée et ses implications politiques dans la quatrième partie).

D.2. Penser la nature sur fond de différences non-hiérarchiques

Si Plumwood partage avec le posthumanisme la volonté de réanimer la sphère non-humaine, elle refuse néanmoins, comme l'écomarxisme, de s'en remettre à la stratégie postdualiste du brouillage des frontières nature-société. Car selon elle, effacer purement et simplement la notion de nature dans le discours écologiste au profit d'agencements hybrides risque de banaliser et d'occulter la destruction bien réelle de l'altérité non-humaine :

> La profonde méfiance et le scepticisme contemporains à l'égard du concept et du terme « nature » peuvent jouer un rôle dans l'indifférence contemporaine à l'égard de la destruction et du déclin du monde naturel qui nous entoure. Si la catégorie « nature » est considérée comme fausse, si elle ne peut apparaître que lorsqu'elle est convenablement entourée de guillemets narquoises, il est peu probable que nous soyons inspirés par les appels à l'intégrité de la nature dans le cadre de la

> lutte contre le génie génétique ou par la défense de la nature dans le cadre de la lutte contre le massacre actuel des mers et l'holocauste de la vie animale[896].

Ce geste de scepticisme ou de méfiance, paradoxalement, risque de conduire à une acceptation implicite et résignée de l'anthropisation et de l'artificialisation croissante des écosystèmes, véhiculée par les discours sur la « fin de la nature », annoncé il y a près de 40 ans par l'activiste écologiste Bill McKibben[897]. On retrouve aujourd'hui cette critique portée par Virginie Maris dans *La Part sauvage du monde* ainsi que ses autres travaux portant sur la nécessité de se référer à la « nature sauvage » dans la conception et la mise en œuvre des aires protégées[898]. L'annonce de la fin de la nature possède en effet un caractère auto-réalisateur[899]. Selon Maris, dans le sillage de Plumwood, l'enjeu est de « penser la nature dans un régime de différenciation non-hiérarchique afin de distinguer la part sauvage du monde[900] », en comprenant la différence entre hiérarchisation (classer des êtres à partir d'une norme dominante, jugés en fonction de leur valeur, avec un haut et un bas) et reconnaissance des différences (valoriser la diversité, l'incommensurabilité et la complémentarité comme fondamentales, sans norme dominante).

En ce sens, vouloir conserver l'idée de nature ne découle pas d'un simple attachement théorique à un concept fétiche de l'écologisme ; c'est, comme le dit Rémi Beau, une « nécessité pratique »[901]. Ce concept — associé à un réseau d'autres concepts comme le sauvage, la féralité, l'autre qu'humain, l'autonomie, la diversité, la convivialité, etc. — permet en effet de se donner collectivement une limite à l'exploitation, à l'appropriation et à la destruction de ce qui, précisément, échappe ou résiste à l'humain. Le co-constructivisme ne doit donc pas se confondre avec une pure symétrisation des humains et des autres qu'humains : il laisse une place à des asymétries en pensant à la fois le rapport de dépendance radicale des humains aux autres qu'humains et l'indépendance ontologique radicale des autres qu'humains par rapport aux humains — le « sauvage » nommant cette part du monde auto-engendrée pouvant entrer en relation avec les humains sans disparaître, n'ayant pas besoin des humains pour exister, se reproduire, se diffuser, persister et produire ses effets dans et pour le monde.

La nature n'est ainsi ni l'Autre de l'humanité, qui n'existe que lorsque nous ne sommes pas là, comme dans les visions préservationnistes et dualistes de la *wilderness*

---

[896] V. Plumwood, « Toward a Progressive Naturalism », art cit, p. 25.
[897] Bill McKibben, *The End of Nature*, New York, Random House, 1989.
[898] Virginie Maris, « Les aires protégées dans l'Anthropocène. Quelques pistes pour penser l'adaptation aux changements climatiques » dans Rémi Beau et Catherine Larrère (eds.), *Penser l'anthropocène*, Paris, Les presses de Sciences po, 2018, p.
[899] Les thèses de la *fin* de la nature et de la *mort* de la nature ne sont pas identiques : la « fin » de la nature désigne la disparition quasi-totale de la nature sauvage au sens des espaces vierges d'anthropisation ; la « mort » de la nature désigne le passage d'une cosmologie organique ancestrale à une cosmologie scientifique mécaniste.
[900] V. Maris, *La part sauvage du monde*, *op. cit.*, p. 200.
[901] R. Beau, « La nature ordinaire : par-delà dualisme et monisme », art cit.

comme nature pure et vierge, ni uniquement une condition de l'action humaine, où la conservation de la biodiversité ne serait justifiée que parce qu'elle nous rend des services, par exemple. La nature est pour Plumwood une « présence collaborative active capable d'agentivité et d'autres qualités de type mentales » :

> La nature que nous reconnaîtrions dans un modèle non réducteur n'est pas une simple absence humaine ou un « Autre » conceptuellement dépendant, ni une simple condition préalable à notre propre accomplissement. [...] La nature, en tant qu'autre biosphérique, n'est pas un élément d'arrière-plan de notre champ d'action ou de subjectivité, ni une simple condition préalable à l'action humaine, ni un repoussoir pour le moi. Au contraire, les autres de la biosphère peuvent être d'autres présences positives et des sujets éthiques envers lesquels nous pouvons avoir une dette de gratitude, de générosité et de reconnaissance en tant que présences antérieures et activantes ou en tant qu'ancêtres[902].

L'écophilosophie naturaliste de Plumwood est ainsi pleinement utile dans le grand débat entre TNH et écomarxisme en ce sens qu'elle ne nie pas les distinctions fondamentales entre humains et non-humains, tout en offrant le concept d'une nature tout à la fois relationnelle mais autonome, interconnectée mais composée de subjectivités et d'altérités extra-humaines (altérités non pas en un sens absolu, mais relatif, partageant une communauté d'origine et d'évolution). Elle insiste sur l'importance de ces différences, qu'il s'agisse des besoins spécifiques des êtres vivants, de leurs formes singulières de présences et d'expériences du monde, ou des limites de leur interaction avec nous, contre la tendance d'autres formes d'écologismes, comme l'écologie profonde d'Arne Næss, à faire fusionner les êtres dans une totalité cosmique (le soi humain devant se réaliser dans le grand Soi de la nature, mes intérêts propres étant ultimement identifiés à ceux de la nature[903]). Plumwood critique, comme les écomarxistes, les approches qui tendent à dissoudre la nature dans la culture ou à considérer tous les êtres sur un pied d'égalité indifférencié[904]. Mais elle se refuse à réduire la nature à un « substrat matériel », comme le font les écomarxistes les plus dualistes, à un support de la vie humaine, et à n'être qu'une condition de son action sociale et de son émancipation.

Avec son refus matérialiste d'effacer la catégorie de nature, célébrant simultanément les agentivités humaines et autres qu'humaines, Plumwood permet d'échapper aux écueils de l'hybridisme tels que pointés par les écomarxistes dualistes, mais aussi aux dimensions problématiques de l'anthropocentrisme de ces derniers. Le naturalisme progressiste nous fournit donc une précieuse tierce position entre les approches (monistes)

---

[902] V. Plumwood, « Toward a Progressive Naturalism », art cit, p. 36.
[903] Sur la critique de Næss voir l'avant dernier chapitre de V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, « Unité, solidarité et écologie profonde ».
[904] Que les partisan·nes de la *deep ecology* appellent « l'égalitarisme biosphérique », selon lequel toutes les formes de vie ont une même dignité et un droit égal à l'épanouissement, cf. Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, France, Éd. MF, 2008.

du tournant non-humain et (dualistes) de l'écomarxisme. Elle le fait en réaffirmant éthiquement la nature (par le respect de son altérité et de ses subjectivités), en appréhendant écologiquement l'humanité (par la reconnaissance de son appartenance irréductible à la Terre et à des milieux de vie plus qu'humains) et en comprenant politiquement la société (par la volonté de transformer les structures qui nous dominent, d'en finir avec les oppressions, d'agir sur nos conditions de vie, etc.).

Plumwood ne réduit donc pas la nature à la culture, ou l'inverse. Elle choisit au contraire de préserver la notion de nature tout en lui insufflant une nouvelle vitalité : elle y voit une matrice constituée d'altérités vivantes et non-vivantes, processuelles, dont les projets peuvent être indépendants de nous, et non seulement un univers d'objectivités et de lois. Ce geste théorique nous est aujourd'hui très utile car il permet de répondre par avance à la féroce critique de l'indistinction portée par Foster et d'autres dans son sillage à l'encontre de toute forme de resubjectivation de la nature. Plumwood ne décrit pas un monde plat où toutes les distinctions s'effacent, mais un cosmos riche d'une diversité de régimes d'agentivités. Elle échappait ainsi par avance — il y a plus de vingt ans — à la critique écomarxiste. Reconstruire l'idée de nature dans une optique émancipatrice — associée aux luttes contre les autres centrismes : eurocentrisme, androcentrisme, ethnocentrisme, etc. — permet d'approfondir les liens d'appartenance de l'humanité à la nature, tout en traçant des limites éthiques et politiques à nos actions dans l'Anthropocène. La nature, dans cette perspective, conserve une ontologie indépendante de nous (de manière non absolue), antérieure à l'existence humaine ainsi qu'au capitalisme. La nature est une altérité, à laquelle nous appartenons[905].

D.3. De la cohabitation à la co-autonomie des humains et des non-humains

Admettre que nous ne sommes pas les seules sources d'agentivités dans le monde implique de reconnaître des altérités non réifiées, capables de transformer nos projets, qui existent et mènent leurs vies secrètes et mystérieuses indépendamment de nous et de ce que nous pouvons en connaître. Ces altérités ne répondent pas toujours de manière harmonieuse ou docile à nos intentions et nos modes de production ou de conservation — on peut par exemple penser aux flamants roses de Camargue, qui ne se cantonnent pas aux réserves qui leur sont destinées mais s'aventurent dans les rizières adjacentes et

[905] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 372

causent des dommages importants[906]. Parler d'agentivités, au pluriel, ne vise pas à homogénéiser toutes les entités, dans une catégorie univoque et homogénéisante de nature, mais permet de mettre en lumière des altérités réelles, qu'elles soient en nous ou hors de nous, humains. Ces altérités peuvent être des compagnes de l'action, de la production, des alliés ou des convives, mais elles se manifestent aussi parfois comme des forces autonomes ou hostiles, comme autant de limites imposées à l'agir humain et à ses modes de gestion et de connaissances objectivants.

Il existe ainsi de bonnes raisons de ne pas faire disparaître le concept de nature dans le contexte de l'Anthropocène. L'altérité de la nature et des expériences des autres terrestres ne devraient pas être effacées — des discours, des imaginaires comme des politiques de conservation — sous prétexte que l'Anthropocène coïnciderait avec une hybridation généralisée de l'humain et du non-humain, signant la fin de l'autonomie des autres terrestres. « L'erreur conceptuelle des théoriciens d'une postnature de l'anthropocène [revient] à confondre le contact intime et intriqué avec les autres formes de vie, et l'hybridation où elles disparaissent[907]. » C'est peu ou prou la même position que défend Malm lorsqu'il critique la position constructiviste dès lors qu'elle soutient qu'*influencer* la nature revient à *mettre fin* à son existence[908]. Plus précisément, il faut comprendre qu'être transformé par un contact n'efface pas la possibilité de conserver une capacité d'initiative. C'est le concept d'altérité qui permet de le saisir :

> L'altérité des vivants ne consiste [...] plus à l'anthropocène à être isolé et intact, mais en ce *par soi-même* qui est *parmi nous par soi-même*. Il peut bien n'être pas intact, le vivant autour de nous et en nous conserve une part de féralité, qui revient au fait qu'il reprend la main. Est dite férale ici toute forme de vie (population considérée en termes de potentiels évolutifs, mais tout aussi bien communauté biotique) qui, bien que transformée par son contact avec l'activité technique humaine, *reprend la main*, c'est-à-dire impose au cours du devenir des dynamiques qui sont induites par sa puissance éco-étho-évolutionnaire propre, et non par les stricts desiderata ou effets des activités humaines qui l'infléchissent[909].

Il me semble nécessaire de relever combien cette philosophie de l'altérité doit être saisie dans sa différence avec le parlementarisme étendu de Latour, qu'il est parfois difficile de distinguer d'une visée d'absorption de l'autre dans un espace *in fine* maîtrisé par des humains et leurs puissants outils de gestion et de contrôle asymétriques. La quête d'une

---

[906] Raphaël Mathevet et Arnaud Bechet, *Politiques du flamant rose : vers une écologie du sauvage*, Marseille, France, Éditions Wildproject, 2020.
[907] Morizot, Baptiste, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 2017, n° 33.
[908] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 40.
[909] Morizot, Baptiste, « Nouvelles alliances avec la terre », *ibid*.

convivialité entre les agentivités humaines et autres qu'humaines, lorsqu'elle entend dépasser le cadre hybridiste et constructiviste, repose ainsi sur une éthique du respect des différences[910] : les animaux sauvages, par exemple, ou même domestiques, n'ont pas nécessairement, loin s'en faut, des points de vue alignés sur les nôtres. Négliger ces divergences de vue parfois radicales revient à nier ces différences, à les absorber dans une logique d'« incorporation » à une entité posée comme centrale (le « parlement » comme institution est en ce sens intrinsèquement centralisateur). Une écologie politique fondée sur le naturalisme émancipateur de Plumwood doit accepter les tensions et les dissonances inhérentes à un monde vivant qui n'est pas toujours disposé à « parlementer » ou à négocier avec nous.

Il est en ce sens remarquable que le Latour de l'époque des Politiques de la nature dise que s'« il y a bien une réalité extérieure objective », extérieure au parlement des choses, « cette extériorité-là n'est pas définitive et signale simplement que de nouveaux non-humains, jamais inclus jusqu'ici dans le travail du collectif, se trouve mobilisés, recrutés, socialisés, domestiqués[911]. » Une forme de domestication douce devient ainsi insidieusement l'horizon régulateur du parlement — confortant potentiellement ainsi la disparition de l'autonomie de la nature sous couvert de cohabitation humains/non-humains améliorée. Le problème, c'est bien que l'extériorité renvoie *in fine* à ce qui n'est pas encore domestiqué, à ce qui doit être assimilé et allant être quoi qu'il en soit absorbé par le « collectif » un jour ou l'autre (nom donné par Latour à l'activité de « collection » intégratrice pour remplacer le couple Nature/Société). L'extériorité latourienne n'en est pas vraiment une — car elle est toujours une extériorité en sursis. Le contrepoint à cette perspective est celle où le non-humain n'est pas le non-encore-humain, mais l'autre qu'humain, c'est-à-dire celui qui peut *refuser* d'une manière ou d'une autre son assimilation dans le monde commun (ou celui à qui on laisse la possibilité de refuser cette assimilation). Le non-humain latourien, tel qu'il est formulé, risque ainsi toujours de se confondre avec le moins qu'humain, c'est-à-dire le non encore intégré, le non encore digéré dans le réseau anthropo-techno-scientifico-économique mondialisé.

L'alternative au parlementarisme latourien étendu — « alterophage » et « exophage », dans les termes de Frédéric Neyrat[912] —, repose tout d'abord sur une cohabitation ajustée qui respecte les autonomies des autres terrestres, en tant que communautés interspécifiques de vie. Il ne s'agit pas de nier la possibilité d'une coexistence plus harmonieuse entre humains et non-humains dans des espaces communs, mais de relâcher les pressions, de refuser l'omniprésence et l'omnipotence humaines, et de rejeter l'idée

---

[910] C'est la perspective développée par Büscher et Fletcher, mais dans le sillage de Malm, dans *Le vivant et la révolution*, *op. cit.* Leur point de vue aurait ainsi gagné à reprendre la philosophie écologique de Plumwood, plus féconde selon moi pour défendre une « conservation conviviale » de la nature.

[911] B. Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 57.

[912] Frédéric Neyrat, « Le cinéma éco-apocalyptique : Anthropocène, cosmophagie, anthropophagie », *Communications*, 1 avril 2015, n° 96, n° 1.

d'une cohabitation totale et imposée[913]. Virginie Maris propose en ce sens que le rapport politique ajusté aux communautés biotiques sauvages soit pensé sur le mode du respect d'une souveraineté, propre aux autres communautés et groupes terrestres non humains[914] :

> Penser politiquement notre [915]relation aux animaux sauvages, c'est la considérer non plus seulement comme un lien à des individus particuliers, mais vis-à-vis de communautés ayant leurs propres fonctionnements et réalisant des finalités qui nous échappent. [...] [S]i l'on considère nos relations avec le monde sauvage en tant qu'il se compose de communautés biotiques interspécifiques complexes, alors c'est à ces communautés elles-mêmes que l'on doit attribuer la souveraineté. La résilience, la diversité, la capacité à conserver leur identité à travers les changements sont autant de marqueurs du caractère auto-organisé des communautés biotiques sur lesquelles asseoir l'idée de souveraineté du monde sauvage[916].

Plumwood également, en s'inspirant des visions autochtones, parle de notre respect dû aux autres terrestres (*earth others*), « foyers d'agentivité et d'intentionnalité autonomes », comme d'un respect dû à « d'autres nations » : « Les autres terrestres peuvent être perçus non comme des objets destinés à être manipulés, mais comme les membres "d'autres nations" composées de racines, d'ailes ou de pattes, des nations avec lesquelles il nous faut établir des relations dans leurs propres termes et non seulement dans les nôtres[917]. »

Mais la reconnaissance de l'altérité des autres terrestres ne se confond pas avec le pur laisser-être de ces autres nations souveraines, car nous partageons aussi un monde commun, et nos projets d'émancipation, écologisés, ne peuvent se confondre ni avec la pure connexion étouffante, ni avec l'ignorance de nos interdépendances. Toute écologie politique doit donc apprendre à naviguer entre ces deux pôles négatifs. Comme nous l'avons écrit avec Léna Balaud dans *Nous ne sommes pas seuls*,

> L'enjeu pour tout collectif qui se bat pour une écologie sans transition, qu'il soit en forêt à défendre une autre idée de la relation aux arbres et au bûcheronnage, en métropole à défendre le climat, en zone périurbaine à cultiver un potager squatté ou en zone rurale à refuser les épandages de pesticides, est d'assumer des pratiques d'alliances avec des capacités végétales, animales, environnementales, qui soutiennent une autonomie politique en même temps qu'elles vont

[913] V. Maris, *La part sauvage du monde*, *op. cit.*
[914] En reprenant et en étendant l'élaboration philosophique du concept de souveraineté appliqué à l'animal sauvage par Sue Donaldson et Will Kymlicka, *Zoopolis : une théorie politique des droits des animaux*, Paris, France, Hermann, 2025.
[915] V. Maris, *La part sauvage du monde*, *op. cit.*
[916] *Ibid.*, p. 211-212.
[917] V. Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, *op. cit.*, p. 173.

> dans le sens d'un accroissement de l'autonomie de la nature (c'est-à-dire ici meilleures pour les milieux)[918].

Le naturalisme émancipateur défend donc une perspective plus radicale que celle de la cohabitation et du vivre-avec, dont la limite est de se confondre parfois avec une célébration univoque de la connexion au vivant, au détriment de l'écart et du respect, et avec une absence de véritable conscience du degré profond d'anthropisation des milieux[919]. La difficulté est qu'il s'agit aujourd'hui de s'engager simultanément envers des formes plus fortes de protection des milieux exploités pour notre subsistance (forêts, champs, rivières, océans, etc.), pour répondre à la crise d'extinction en cours, et de s'impliquer collectivement beaucoup plus radicalement dans les actions et pratiques de conservation des milieux qui méritent d'être laissés en libre évolution : « Le défi est au fond celui de trouver un alignement entre une forme solidaire de décroissance de notre empreinte matérielle et l'ouverture à un monde à la fois plus sauvage, donc beaucoup moins maîtrisé, mais beaucoup plus directement pourvoyeur de notre subsistance collective[920]. » Émerge ainsi la perspective non pas d'un pur retrait spatial mais celle d'une co-autonomie des humains et des autres terrestres, les non-humains offrant la possibilité d'une autonomie aux humains, notamment dans les dimensions politiques mais aussi économiques selon une « perspective de subsistance[921] », tandis que les humains s'engageraient à conserver des espaces et des temps où la nature non-humaine, qu'il s'agisse de zones sauvages ou d'autres formes de milieux plus anthropisés, pourrait déployer son autonomie propre.

En résumé, l'écophilosophie naturaliste que nous venons de présenter dans les grandes lignes est une pensée écologique et relationnelle qui ne se fonde ni sur un dualisme qui hypostasie les différences — en les absolutisant — ni sur un monisme ou un holisme qui dissout et aplatit les différences. Une ontologie relationnelle n'est pas une ontologie de la domestication de l'autre qu'humain par l'humain ; c'est un naturalisme

---

[918] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 358.

[919] Comme nous le disions ailleurs : « néanmoins, cette écologie du "vivre avec" demeure insuffisante. Certains milieux, certaines espèces et certains animaux s'accommodent mal des activités humaines, quand bien même celles-ci tenteraient d'être plus douces et plus hospitalières pour les autres qu'humains. Le dérangement hivernal d'un grand tétras par un skieur de randonnée peut provoquer sa mort. Une voie d'escalade mal placée aura raison de la reproduction d'un couple d'aigles de Bonelli. Inversement, le confinement général nous aura donné à voir bien des exemples de surgissements du sauvage lorsque les humains s'absentent, dans nos fleuves ou nos rues soudainement endormies. Et même lorsqu'elle est possible, la cohabitation peut avoir de lourdes conséquences sur le comportement individuel et la dynamique des animaux sauvages. La plupart des mammifères sauvages qui nous côtoient – la loutre et le lynx, par exemple – sont devenus nocturnes alors que rien ne les y prédisposait dans leur histoire évolutive. La fragmentation des milieux et les collisions routières imposent de leur côté un lourd tribut aux ongulés sauvages dont les effectifs sont bien en deçà de ce que l'on attendrait dans des milieux peu ou pas anthropisés.», dans Arnaud Béchet et al., « Par-delà usage et protection », *Socialter. Ces terres qui se défendent*, Hors-série, n° 15.

[920] C'est la perspective que j'ai développée dans l'article « Politiser le réensauvagement des territoires », *Bascule (Socialter). 10 propositions pour un tournant radical*, 2023, n° 3.

[921] Voir le livre de Veronika Bennholdt-Thomsen et Maria Mies, *La subsistance : une perspective écoféministe*, Saint-Michel-de-Vax, Éditions la Lenteur, 2022.

relationnel, mais pluraliste, qui échappe à la critique du concept de nature comme homogénéisation et incorporation d'entités hétérogènes. Ce naturalisme valorise au contraire la diversité des êtres et des manières d'être, la pluralité des finalités, des autonomies, des expériences, des formes de relations et des processus d'individuation qui façonnent activement le monde et participent à sa fabrication continuelle. L'autonomie du monde naturel est faite d'altérités, vivantes et non-vivantes, et pas seulement de structures, de lois et de ressources — comme le voudrait la perspective de réobjectivation de la nature avancée par certain·es écomarxistes. Ce nouveau naturalisme, comme le dit Rémi Beau, constitue vraisemblablement un des apports théoriques cruciaux de la jeune philosophie de l'écologie[922]. Il permet de penser un couplage des formes d'autonomies humaines et autres qu'humaines.

[922] R. Beau, « La nature ordinaire : par-delà dualisme et monisme », art cit.

3.2. LE PERSPECTIVISME MÉTABOLIQUE

L'alter-naturalisme écologique, inspiré de Plumwood, est-il conciliable ou en rupture avec l'approche écomarxiste de la nature ? Est-il notamment possible de l'articuler au concept de métabolisme et à sa conception plus objectivante et matérialiste du monde non-humain et de la crise écologique systémique ? Si le projet d'une telle hybridation conceptuelle s'avère possible, cela rend pensable et tangible le dépassement de l'opposition entre tournant non-humain et écomarxisme, qui serait alors stérile.

« Réobjectiver » la nature, au sens de redonner une objectivité concrète à ses métabolismes, n'est pas en tant que tel problématique si cela signifie réinscrire dans nos analyses et nos pratiques les sociétés humaines dans la matérialité et les limites du système-Terre, pour réajuster les trajectoires économiques, technologiques et sociales aux lois, équilibres dynamiques et grands cycles qui régissent son fonctionnement. Cette nécessaire prise de conscience des métabolismes socio-naturels de l'Anthropocène nous rappelle que la Terre est un système matériel extraordinairement complexe qui existe et opère selon ses propres cycles, dynamiques, trajectoires, et seuils de bifurcations, avec lesquels nous sommes en interaction constante mais en grande partie autonomes, en deçà et au-delà des consciences, des constructions et des conceptualisations humaines. Cette objectivité des métabolismes est ce qui donne aux marxistes un fondement objectif et même quantifiable à leur critique de l'exploitation capitaliste de la nature comme origine de la crise écologique.

Mais ce geste de réobjectivation, aussi nécessaire soit-il, ne suffit pas. Il est également nécessaire de « resubjectiver » la nature, en l'appréhendant dorénavant comme un tissu foisonnant de sujets vivants, c'est-à-dire de centres d'expériences tissant activement des écosystèmes, des signes, des matières et des énergies, confectionnant autant de chez-soi, qui habitent et aspirent à vivre, chacun selon leurs propres affects, comportements, manières, logiques et finalités, qui s'entrecroisent pour faire des milieux habitables, et qui co-construisent avec (et sans) nous ce monde terrestre. Une approche purement objective et matérielle occulte ces centres d'expériences et leur régime d'agentivité spécifique, centres qui font l'épreuve de l'Anthropocène comme devenir inhabitable de la planète et comme réduction (stressante, épuisante) de la possibilité de vies signifiantes. Ne pas reconnaître cette part subjective du monde terrestre, c'est prendre le risque d'effacer à nouveau l'écheveau complexe de vies singulières et concrètes de notre appréhension de la nature.

Reconnaître l'entrelacement du métabolisme socio-matériel et des subjectivités vivantes inviterait au contraire à envisager autrement la distinction des stratégies de réobjectivation et de resubjectivation de la nature. Cette distinction ne peut être formulée

comme un antagonisme, car cela ne permet pas de comprendre les dimensions simultanément objective et subjective, quantitative et qualitative des écosystèmes, et des métabolismes qui les caractérisent. L'enjeu est de montrer en quoi ces dimensions objectives et subjectives constituent les pôles intérieurs et extérieurs d'une même réalité écologique.

Ainsi, on tâchera de proposer une hybridation conceptuelle entre une approche mettant l'accent sur le vivant comme multiplicité d'agentivités et de perspectives entrecroisées — via la bio- et l'écosémiotique —, et une approche mettant l'accent sur les socio-écosystèmes comme constitués de flux de matières et d'énergies — via l'idée de métabolisme et de « rupture métabolique » propre à l'écologie marxiste. Le « perspectivisme métabolique » est le nom que l'on peut donner à cette proposition transversale, à la fois ontologique et épistémologique. Chacune de ces deux approches a une manière propre de qualifier la crise écologique : est-il possible de les faire converger en une seule et même approche ? Nous commencerons par appréhender chacune de ces deux approches de manière séparée, en essayant de montrer les divergences et les points de connexion possible (A), puis proposerons notre synthèse (B).

A. La nature entre écosémiotique et métabolismes

> L'écologie des systèmes étudie la structure à grande échelle des écosystèmes en prêtant attention à la distribution et au flux de matière et d'énergie (décrits comme des pools, des flux, des niveaux trophiques, de la bioproduction, etc.). Conformément à cet objectif, l'écologie des systèmes a développé un ensemble complexe de méthodes mathématiques pour modéliser les écosystèmes. À cette échelle de généralisation, l'activité sémiotique des organismes et la dynamique des populations sont généralement considérées comme des variables sans importance statistique. Cependant, il a été proposé qu'en plus des réseaux d'énergie et de matière, les écosystèmes se composent également de réseaux d'information[923].

Cela fait désormais intrinsèquement partie de l'écologie que de penser la relation entre les vivants et leurs milieux à partir de l'information, de la signification, de la sensibilité et de la sensorialité — on peut notamment penser à l'écologie comportementale, l'écoéthologie, qui partagent cet horizon théorique d'un monde faisant une diversité de sens pour une diversité de sujets[924]. La biosémiotique s'appuie sur la notion clé d'*Umwelt*, théorisée au début du XXème siècle par l'éthologue Jakob von Uexküll, qui peut se définir comme le milieu subjectif de perception et d'action d'un animal, par différence avec celle d'écosystème ou d'environnement. Plus précisément, c'est « une perception subjective du monde où l'animal interagit avec le milieu environnant par le biais de sens et d'activités spécifiques à l'espèce. Selon Uexküll, chaque *Umwelt* est organisé par des significations centrales et, à travers l'*Umwelt*, chaque espèce perçoit le monde d'une manière distincte, même si les espèces habitent le même environnement physique[925]. » L'*Umwelt* opère selon des boucles entre perception et action, médiées par la mémoire (de l'espèce, du corps individuel et de l'expérience) et par des affects, où chaque perception mène à une action, qui mène à une nouvelle perception, et ainsi de suite. La biosémiotique a ainsi développé une approche de la biologie basée sur la signification et les relations de significations :

> Dans la terminologie sémiotique, les relations de signes entre les animaux et leurs éléments environnementaux sont souvent des *indices*, où le lien entre le signe et l'objet auquel le signe se réfère est basé sur une forme d'effet causal, de corréla-

---

[923] Mara, Timo, « Semiotics in ecology and environmental studies » dans Pelkey, Jamin et Matthews, Stéphanie Walsh (eds.), *Semiotics 2. Semiotics in the Natural and Technical Sciences*, Bloosmburry., Londres, 2022, vol.2, p. 63.

[924] Bien que les analyses des problèmes comportementaux en termes économiques de calculs coût/bénéfice, etc., posent question.

[925] Timo Maran, *Ecosemiotics : The Study of Signs in Changing Ecologies (Elements in Environmental Humanities)*, *op. cit.*, p. 6.

> tion ou de relation spatiale entre les deux. C'est le cas de nombreux signes naturels (par exemple, la fumée signifiant le feu) par opposition aux signes conventionnels véhiculés intentionnellement dans le langage humain[926].

De l'utilisation des odeurs et des traces par les serpents ou les requins pour suivre leurs proies, en passant par la manière dont les mammifères, insectes, poissons, oiseaux dépendent de signes de l'environnement pour leurs déplacements et leurs migrations (des composés chimiques dans l'air et l'eau, des constellations stellaires, des repères dans le paysage, etc.) : les signes sont omniprésents dans la nature. Plus précisément, les signes sont des entités fondamentalement relationnelles, et obligent en cela à dépasser l'idée d'une projection subjective de l'animal sur l'environnement objectif, ou d'un déterminisme de la nature extérieure sur le sujet animal :

> Le nombre et la diversité stupéfiants des signes de l'environnement défient toute réduction ; en d'autres termes, les signes de l'environnement ne peuvent pas être considérés uniquement comme des projections de la cognition d'un organisme sur l'environnement, ni comme des propriétés objectives de l'environnement. Les signes environnementaux apparaissent plutôt là où les qualités de l'environnement et les activités de signification de l'animal se rencontrent[927].

> Le concept d'*Umwelt* s'applique également à l'espèce humaine. Contrairement aux autres animaux, la perception humaine du monde est en grande partie organisée par des catégories et des distinctions qui ont lieu dans le monde intérieur (*Innenwelt*)[928].

Refusant la coupure sujet/objet, et celle de la signification et de la matière, l'écosémiotique prolonge aujourd'hui cette recherche biosémiotique à l'échelle des écosystèmes en étudiant la manière dont les vivants sont des agents écologiques, communiquant entre eux et interagissant avec leurs milieux depuis leurs diverses manières d'interpréter le monde. Ici ce ne sont pas les seuls points de vue des organismes individuels qui comptent, mais le tramage et la composition des points de vue (qui coévoluent et se cotransforment) et leurs effets majeurs sur la formation et la transformation des écosystèmes. Ces agents sont écologiques dans la mesure où ils participent activement à la formation des écosystèmes : « la nature vivante elle-même, l'écosystème, est essentiellement sémiotique dans la mesure où elle repose sur la régulation des signes dans chacune de ses articulations. » Timo Maran, auteur d'une synthèse sur la jeune discipline de l'écosémiotique, montre que la sémiose, « engagé[e] dans toutes les relations écologiques, de la symbiose et du commensalisme au parasitisme et à la prédation[929] », régule de part en

[926] *Ibid.*, p. 5-6.
[927] *Ibid.*, p. 6.
[928] *Ibid.*
[929] *Ibid.*, p. 21.

part les écosystèmes et que ceux-ci sont en grande partie à comprendre comme des réseaux de communication multiespèces. La régulation sémiotique des écosystèmes se donne par exemple à voir « dans les interactions trophiques directes telles que la prédation, dans les processus de reconnaissance des proies, d'application d'une stratégie de chasse appropriée, d'adaptation afin de remarquer et d'éviter les prédateurs, etc.[930] » Il n'y aurait pas, en ce sens, de chaînes trophiques et de rapports proie/prédateur sans processus de reconnaissance, de cognition et de communication ajustés entre les espèces[931]. Mais la régulation et la stabilisation des écosystèmes n'est pas le seul rôle joué par l'activité sémiotique des animaux :

> La sémiose peut également donner naissance à de nouvelles relations, insérant une force créative et parfois chaotique dans un écosystème. Par exemple, il a été démontré que la reconnaissance et la communication contribuent à la spéciation chez les poissons-éléphants (*Mormyridae*), les fauvettes (*Phylloscopus*), les papillons *Heliconius* et d'autres groupes. La cognition et l'apprentissage ont conduit au développement de nouvelles stratégies d'alimentation et de sources de nourriture remarquables chez de nombreuses espèces. Voici quelques exemples : les hérons ont appris à utiliser des appâts pour la pêche, les loutres de mer ont commencé à s'attaquer aux oiseaux, et de petits oiseaux chanteurs se sont attaqués aux chauves-souris en hibernation[932].

Il ne s'agit pas d'ajouter une couche de signes flottant au-dessus de la matière, mais de comprendre comment s'agencent, s'enchevêtrent et interagissent des niveaux et des échelles d'organisation écosystémiques :

> Le cadre général permettant de comprendre la régulation sémiotique des écosystèmes se compose de trois éléments interdépendants : (1) des contraintes matérielles ou énergétiques qui limitent le nombre de possibilités (ressources, habitats, environnement) ; (2) un degré d'autonomie des organismes individuels pour agir et réagir en fonction de leur environnement (autorégulation de l'organisme, clôture organisationnelle, métabolisme) ; (3) des capacités sémiotiques de perception, de reconnaissance, d'apprentissage et de mémoire, qui permettent d'établir un lien entre les contraintes matérielles et les actions, mais qui le font de plusieurs manières différentes[933].

---

[930] *Ibid.*

[931] Maran, Timo et Kull, Kalevi, « Ecosemiotics: Main Principles and Current Developments », *Geograiska Annaler : Series B, Human Geography*, 2024, vol. 96, n° 1, p. 41-50.

[932] *Ibid.*, p. 44.

[933] Timo Maran, *Ecosemiotics : The Study of Signs in Changing Ecologies (Elements in Environmental Humanities)*, *op. cit.*, p. 20-21.

Ainsi, la régulation sémiotique

> inclut et combine des modèles et des propriétés perceptibles de l'environnement inanimé, la perception, l'interprétation et l'action comportementale d'organismes individuels, ainsi que leur mémoire, leur expérience et leur passé évolutif, de même que les réseaux de communication au sein des espèces et entre elles. Ces nombreux et minuscules actes de création de sens organisent et régulent l'écosystème dans ses moindres articulations et connexions, formant un réseau complexe à plusieurs niveaux. De nature qualitative, c'est-à-dire basée sur des qualités, des sensations et des identifications, la régulation sémiotique des écosystèmes constitue un tout qu'il est très difficile de rationaliser à l'aide de méthodes scientifiques traditionnelles. Néanmoins, cette régulation sémiotique est bien réelle, comme nous le constatons au travers d'expériences douloureuses, lorsque des perturbations dans la communication provoquent de graves dysfonctionnements dans les écosystèmes. Il n'est pas exagéré d'affirmer que l'environnement naturel est essentiellement chargé de significations, et pas seulement pour les humains ; nous pourrions plutôt dire que le système écologique lui-même est empli de significations[934].

Dans le cadre de l'écosémiotique, la nature devient un espace-temps de communication multiperspectiviste. Gardons en tête 1/que les relations écologiques sont massivement des relations sémiotiques ; 2/ que les actes de création de sens des vivants organisent et régulent l'écosystème dans ses moindres articulations et connexions ; 3/ et que cette régulation sémiotique est de nature qualitative, basée sur les subjectivités des agents vivants.

Enfin, on peut s'intéresser à la manière dont l'écosémiotique rend compte de la crise écologique et de l'extinction de la diversité animale de manière tout à fait singulière : Timo Maran propose le concept d'*Umwelt* collapse pour réinterpréter la destruction écologique et l'extinction des espèces depuis une théorie de l'*Umwelt*.

> Du point de vue de l'*Umwelt*, la mise en danger et l'extinction des animaux ne sont souvent pas directement causées par des facteurs environnementaux tels que le rétrécissement des habitats, l'absence de nourriture et d'abri, et l'intensification de la concurrence entre les espèces. En revanche, l'extinction et la mise en danger peuvent être considérées comme l'échec des processus sémiotiques qui se déroulent au sein de l'*Umwelt* animal, dans des conditions de changement environnemental rapide. Les irrégularités dans les schémas temporels et spatiaux des écosystèmes, les erreurs dans les codes écologiques, le bruit causé par les humains et d'autres perturbations font qu'il est de plus en plus difficile pour les animaux de maintenir leur structure d'*Umwelt*. Cela nous permet de parler de l'ef-

[934] *Ibid.*, p. 24.

> fondrement de l'*Umwelt* comme étant la désintégration de l'*Umwelt* animal résultant des erreurs dans les processus sémiotiques qui servent de médiateur entre un animal et l'écosystème[935].

L'effondrement de l'*Umwelt* survient dès lors que l'ajustement d'un vivant, d'un groupe de vivants, voire d'une espèce à son milieu n'est plus possible. Ce concept désigne ainsi la perte ou l'incapacité de maintenir un monde signifiant face à des transformations écologiques profondes, lentes mais aussi brutales, soudaines et chaotiques (pollution, urbanisation, artificialisation, changements climatiques, perturbation des chaînes trophiques, etc.). Cette incapacité à ajuster les relations sémiotiques produit de la désorientation, du stress écologique, de la déconnexion sensorielle et de l'extinction : les vivants perdent leurs repères dans un environnement devenu illisible. Par exemple, on peut penser aux « tortues de mer [qui] confondent les sacs en plastique avec les méduses grâce à des indices visuels et olfactifs et s'en nourrissent[936] » ; « les anguilles et autres poissons migrateurs qui utilisent les courants océaniques comme système de référence risquent de ne pas trouver leur chemin si la direction, la vitesse ou la température des courants eux-mêmes changent[937] » ; « Les ouvrières des abeilles mellifères, affectées par différents facteurs de stress environnementaux [pesticides, parasites, etc.] perdent leur capacité à s'orienter et ne retournent pas à la ruche[938] ». On peut alors parler de la crise écologique du point de vue des vivants comme d'une véritable *rupture sémiotique*. La plasticité sémiotique, c'est-à-dire la capacité des vivants à interpréter et à s'ajuster aux changements, a ses limites, qui sont d'ordre qualitatif[939]. La destruction écologique, reconsidérée depuis la destruction des *Umwelten*, est une perte irréversible de signification, d'expérience et de mondes :

> Du point de vue de l'*Umwelt*, l'extinction de masse peut être ressentie émotionnellement comme de la faim, de l'isolement social et de la confusion sous de multiples formes. La théorie de l'*Umwelt* peut aider à remarquer cette privation de

---

[935] Timo Maran, « *Umwelt* Collapse : The Loss of *Umwelt*-Ecosystem Integration », *Biosemiotics*, 1 décembre 2023, vol. 16, nº 3, p. 483. [en ligne : https://doi.org/10.1007/s12304-023-09545-8]

[936] *Ibid.*

[937] *Ibid.*, p. 484.

[938] *Ibid.*

[939] « La capacité des animaux à faire face aux changements écologiques de l'époque contemporaine (extension des environnements urbains, changements anthropogéniques dans les relations inter-espèces, modification des limites saisonnières, événements climatiques extrêmes, etc.) dépend largement de la plasticité ou de la rigidité des relations sémiotiques qu'ils entretiennent avec l'environnement. Par exemple, si l'abondance des espèces proies diminue rapidement, un prédateur sera-t-il capable de trouver et de développer une nouvelle image de la proie comme cela a été remarqué chez le putois d'Amérique face au déclin des populations de proies que sont les chiens de prairie (Candland 2005) ? (…) D'un point de vue écosémiotique, la question importante est de savoir quelles sont les possibilités d'ajustement des relations sémiotiques face aux changements environnementaux et comment, dans un monde en mutation, trouver des pratiques sémiotiques plus durables à long terme, à la fois pour les humains et pour les autres animaux », dans Timo Maran, *Ecosemiotics : The Study of Signs in Changing Ecologies (Elements in Environmental Humanities)*, *op. cit.*, p. 10.

sens à l'échelle mondiale, car elle se concentre sur les mondes subjectifs des animaux et les liens de sens avec les écosystèmes, au lieu de considérer l'extinction comme le résultat de forces écologiques externes[940].

A.1. Nature et rupture métaboliques

Comparons maintenant cette biosémiotique des écosystèmes et des transformations écologiques à l'approche marxiste matérialiste et métabolique de la nature et au concept de crise écologique qui lui est associé. Rappelons tout d'abord que le marxisme est à bien des égards non seulement un matérialisme, mais un naturalisme, en ce sens qu'il postule l'appartenance de l'espèce humaine à la nature et l'existence indépendante d'une réalité extérieure que la conscience humaine n'a pas construit. Le marxisme fonde ainsi sa critique du fonctionnement du capitalisme sur une compréhension réaliste, et non pas idéaliste, des relations humain/nature et des écosystèmes. Paul Guillibert le rappelle à juste titre : si l'analyse marxiste repose sur un fondement naturaliste, ce naturalisme est d'un genre particulier en ce qu'il « ne repose pas sur un naturalisme clandestin mais sur la centralité de la production et du travail dans les relations métaboliques entre les sociétés et la nature. [...] Le procès de travail suppose bien l'existence d'un substrat naturel que les sociétés transforment pour produire des objets et leurs propres conditions matérielles d'existence[941]. »

Or, c'est ce naturalisme historique qui permettrait de comprendre la crise écologique, en tant qu'elle « serait dès lors la conséquence d'une perturbation dans les échanges de matières entre les sociétés et leur environnement dérivant du mode de production capitaliste. [...] L'existence d'une nature matérielle est donc la condition de possibilité d'une critique de l'exploitation capitaliste de l'environnement[942]. »

Nous l'avons vu précédemment, le concept de « métabolisme » désigne pour les marxistes à la fois les échanges de matière et d'énergie dans la nature, et l'interaction dynamique et historique entre les sociétés humaines et les processus naturels, formant « la condition naturelle éternelle de la vie des hommes[943] » qui se réalise via le procès de travail. Or, cette approche métabolique doit être actualisée dans le contexte de la crise écologique globale, en suivant l'idée de « rupture » métabolique déjà présente dans Le Capital :

---

[940] T. Maran, « *Umwelt* Collapse : The Loss of *Umwelt*-Ecosystem Integration », art cit, p. 485.
[941] Paul Guillibert, « La nature n'existe pas », *Période*, 2014. [en ligne : http://revueperiode.net/la-nature-nexiste-pas/]
[942] Ibid.
[943] K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 181.

> La nature est faite de processus et de cycles biophysiques. Il en va de même de la société : les corps humains doivent pratiquer des échanges métaboliques avec la nature non humaine, sans que cela soit nécessairement dommageable pour l'une ou l'autre partie. Au cours de l'histoire, cependant, les rapports par lesquels les humains ont organisé leur métabolisme ont pu être rompus et remodelés de force, au point non seulement de porter préjudice aux personnes désavantagées par ces changements, mais de perturber aussi les processus et cycles de la nature. Une *rupture métabolique* est survenue[944].

Le concept de rupture métabolique désigne ainsi la rupture des cycles naturels de matière et d'énergie sous l'effet des logiques capitalistes (séparation ville/campagne, exportation de nutriments sans retour, extractivisme…). Cette rupture est objective, mesurable : pollution, destruction des écosystèmes, accumulation de déchets, désynchronisation entre les rythmes sociaux et les rythmes naturels. Elle met en lumière une contradiction interne au capitalisme : sa dynamique d'accumulation infinie entre en conflit avec les conditions matérielles et écologiques de sa propre reproduction. La crise de la fertilité des sols en Angleterre au XIXe siècle en est l'exemple paradigmatique. Encore une fois, la théorie de la rupture métabolique est le concept spécifiquement marxiste de crise écologique, reposant sur l'analyse de la perturbation du « substrat naturel », de ses flux de matière et d'énergie et de leurs cycles de reconstitution, par le pillage capitaliste de la nature[945]. Sous le capitalisme et son régime singulier d'exploitation de la force de travail et de la terre, cette interaction métabolique est mise à mal puis « rompue »[946], en raison d'une exploitation intensive et sans limite des ressources — du sol, forestières, halieutiques, agronomiques, minières, etc. —, entraînant les crises écologiques et climatiques que nous connaissons. Les rythmes de production, d'extraction et d'exploitation effrénés imposés à la terre par la logique d'accumulation capitaliste et la propriété privée entraînent ainsi un appauvrissement de la richesse et de la fertilité des écosystèmes mondiaux, la nature ne recevant pas assez de compensation en retour. La temporalité de l'économie mondialisée entre ainsi en contradiction avec la temporalité du vivant, qui n'a plus le temps de se régénérer[947]. Une société communiste de producteur·rices librement associé·es devrait dès lors pouvoir instituer le métabolisme entre les humains et la nature comme « une loi régulatrice de la production sociale[948] ». Comme le résume Saitō , « Selon

---

[944] Andreas Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 155.
[945] John Bellamy Foster, *Marx écologiste*, *op. cit.*
[946] Marx ne parle jamais de rupture du métabolisme mais de « hiatus » et de « perturbation », parce qu'évidemment le métabolisme en tant que cycle ne peut jamais être rompu, sans quoi il n'y aurait pas de société humaine vivante. On peut voir ici une forme d'exagération des théoriciens de la « rupture métabolique » (je remercie Paul Guillibert pour cette remarque).
[947] Sur ce point, voir Louison Cahen-Fourot, « L'écologie du capitalisme ou la grande braderie du monde », *Terrestres*, 26 mai 2019. [en ligne : https://www.terrestres.org/2019/05/26/lecologie-du-capitalisme-ou-la-grande-braderie-du-monde/]
[948] Karl Marx, *Le capital. Critique de l'économie politique. Livre troisième.*, Paris, Ed. Sociales, 1978, p. 191-192, cité dans John Bellamy Foster, Marx écologiste, *op. cit.*, p. 16.

Marx, la seule façon de réparer ces ruptures [métaboliques] est de transformer radicalement le domaine du travail afin que la production puisse s'aligner sur les cycles de la nature[949]. »

D'après la relecture écologique pionnière de Marx par John Bellamy Foster, c'est grâce au concept de métabolisme que la réflexion naturaliste de Marx pu trouver « un fondement plus stable et plus scientifique à ses idées[950] », lui permettant de dépasser la vision encore très philosophique de l'aliénation de la nature dépliée dans les *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*. À l'origine, le terme de métabolisme fut « adopté par les physiologues allemands dans les années 1830 et 1840 pour désigner, au sein du corps, les échanges matériels liés à la respiration » ; puis, via les travaux de Liebig sur les sols et la chimie animale, le terme connut « une généralisation plus grande encore et devint l'un des principaux concepts du développement de la biochimie, applicable tant au niveau cellulaire qu'à des organismes entiers » ; ensuite, « au sein de l'analyse biologique et écologique, le concept de métabolisme a été utilisé, des années 1840 jusqu'à aujourd'hui, comme une catégorie centrale de l'approche systémique de la relation des organismes à leur environnement[951] ». On désignait alors par-là les processus complexes qui permettent à un organisme de convertir la matière et l'énergie prises dans l'environnement, par diverses réactions, en constituants permettant la croissance et le développement de son corps. Cette notion a fini par devenir, d'après Foster, un concept clé dans la sociologie environnementale, dans le sillage des travaux de Marx et Engels sur le métabolisme entre sociétés et nature (et notamment les échanges entre villes et campagnes).

L'école de la rupture métabolique est aujourd'hui un courant actif de recherche en écologie humaine et en sociologie de l'environnement. Elle a cherché à étendre les analyses du *metabolic rift* initialement menées sur l'agriculture aux questions du climat, de la forêt, de l'eau, de l'océan[952]. Toute société humaine et ses institutions étant inscrites dans le métabolisme terrestre, chaque mode de production historique génère un métabolisme social particulier et un ensemble d'échanges et d'interpénétrations entre systèmes sociaux et écologiques. L'ordre social métabolique du capitalisme étant gouverné par l'accumulation et l'expansion dans un régime de croissance infinie, celui-ci engendre une rupture métabolique mondiale.

> [...] les hormones de croissance contenues dans les aliments pour animaux sont utilisées pour accélérer la croissance des vaches et des poulets. Les installations d'alimentation animale concentrée séparent les animaux des pâturages, ainsi que les poissons des systèmes marins. Les aliments pour animaux sont cultivés sur des terres éloignées et transférés vers les sites de production animale. Les

[949] K. Saitō, *Moins ! La décroissance est une philosophie*, *op. cit.*, p. 257.
[950] John Bellamy Foster, *Marx écologiste*, *op. cit.*, p. 59.
[951] *Ibid.*, p. 60-61.
[952] S.B. Longo, Clausen, Rebecca, et Clark, Brett, *The tragedy of the commodity*, *op. cit.*

> déchets animaux, y compris d'importants éléments nutritifs du sol, s'accumulent dans les fosses d'aisance et polluent les systèmes d'eau. Ces opérations renforcent la capacité des entreprises à contrôler l'ensemble du cycle de vie des animaux dans le but de réduire le temps écoulé entre la naissance et l'abattage. Dans le même temps, ces entreprises sont en mesure d'accroître la production de produits de base, mais surtout d'en augmenter la valeur. Les fermes industrielles nécessitent des quantités massives d'aliments pour animaux, d'hormones de croissance et d'antibiotiques. Ils génèrent également d'énormes quantités de déchets qui ne sont pas facilement réincorporés dans les écosystèmes. Par essence, les cycles de vie des plantes et des animaux sont de plus en plus alignés sur les cycles du marché. Ces pratiques de production augmentent la quantité de matière et d'énergie nécessaire au maintien de ce système alimentaire[953].

Raison pour laquelle la crise écologique peut être analysée comme la résultante d'une « tragédie de la marchandise » :

> La tragédie de la marchandise est apparue avec l'émergence du développement capitaliste. En tant que système économique dépendant de la croissance, le capitalisme vise une accumulation sans fin. Il se reproduit ainsi à une échelle toujours plus grande. En tant que système social, il favorise progressivement la marchandisation de toute chose. Par conséquent, un ordre métabolique social est apparu, qui empiète sur les limites écologiques du métabolisme universel du monde biophysique et s'étend au-delà. Cet ordre métabolique social a provoqué une série de failles et de tragédies métaboliques, dont l'ampleur et la portée ne cessent de croître, générant une crise écologique[954].

A.2. Un écosystème de points de vue

On le voit nettement ici, cette conception métabolique est donc une conception avant tout biophysique et thermodynamique de la nature, essentiellement centrée sur les flux de matière et d'énergie, plus que sur l'information, la signification et l'*Umwelt* animal. L'écologie marxiste relève essentiellement d'une écologie des systèmes se plaçant à une grande échelle, celle des cycles, des flux, etc. Or, « à cette échelle de généralisation, l'activité sémiotique des organismes et la dynamique des populations sont généralement considérées comme des variables sans importance statistique », alors même « qu'en plus des réseaux d'énergie et de matière, les écosystèmes se composent également de réseaux d'information[955]. » La philosophie marxiste, étant intrinsèquement ouverte aux

[953] *Ibid.*, p. 26-27.
[954] *Ibid.*, p. 175.
[955] Mara, Timo, « Semiotics in ecology and environmental studies », art cit, p. 63.

apports scientifiques de son temps, peut-elle intégrer la perspective de resubjectivation de la nature, promue par le tournant non-humain mais aussi par des disciplines scientifiques postdualistes novatrices comme l'écosémiotique ? En l'état, la tâche semble compliquée. Dans la mesure où les critiques de Malm ou de Foster à l'endroit du tournant non-humain se fondent sur un refus catégorique de la reconnaissance de l'agentivité dans la sphère non-humaine, il paraît *a priori* difficile de concilier ces différents courants en une seule approche transversale — mais la tâche n'est pas impossible. Il faudrait pouvoir intégrer les enseignements de l'écosémiotique à l'approche écomarxiste des métabolismes nature-société, c'est-à-dire les intégrer à une perspective critique sur l'histoire capitaliste de la dégradation et de la destruction des écosystèmes (tâche qui ne semble pas encore avoir été entreprise, à ma connaissance).

Une autre branche de l'écomarxisme, portée notamment par Jason W. Moore, qui s'inscrit dans le cadre d'une ontologie moniste fortement critique de cette compréhension plus dualiste du métabolisme, semble à première vue plus accueillante envers cette perspective — nous y reviendrons. Pour le moment, parmi les figures écomarxistes déjà présentées dans cette étude, nous nous contenterons de mettre en avant la position singulière de Alf Hornborg, qui se distingue en effet par son attention à la subjectivité dans la nature et à la spécificité du monde vivant, dans sa conception étendue du naturalisme (structurée sur la distinction vivant/non-vivant plus que sur celle de l'humain et du non-humain). Son approche plus ouverte offre une clé précieuse pour bâtir un pont conceptuel entre le TNH et le marxisme et instaurer la possibilité d'une capacité d'écoute mutuelle. Hornborg permet en effet d'intégrer à la réflexion sur le réajustement social et rationnel du métabolisme humain avec la nature une dimension « perspectiviste » — sans pour autant, à ma connaissance, déplier véritablement cette intégration. Il envisage ainsi les écosystèmes et les changements écologiques à travers une approche tissant ensemble les vivants, les informations et signes qu'ils perçoivent, les significations qu'ils interprètent selon leurs points de vue, et les matérialités, fonctionnement et transformation des milieux. En ce sens, un écosystème, que ce soit une forêt ou une montagne, est toujours un écosystème de points de vue :

> Un écosystème peut en fait être compris comme l'interaction complexe d'un grand nombre de perspectives subjectives, déterminées par les capacités sensorielles et communicatives des différentes espèces. Les flux physiques de matière et d'énergie qui traversent un écosystème ne correspondent qu'à cette facette de l'écologie qui peut être enregistrée par les sciences naturelles ; ces flux matériels sont tributaires des flux sémiotiques ou communicationnels, qui sont tout aussi caractéristiques des écosystèmes[956].

[956] A. Hornborg, « Artifacts Have Consequences, Not Agency », art cit, p. 6.

Cette approche relève de l'écosémiotique et fait écho au projet d'anthropologie au-delà de l'humain mené par Kohn (comme Hornborg le reconnaît lui-même dans l'article cité ci-dessus), avec son « écologie trans-spécifique des sois » ; les interactions sociales et biotiques dépendant de la manière dont différentes sortes de perspectives ou de « sois » humains, animaux et végétaux se représentent les uns les autres, depuis leurs propres points de vue. Dans cette optique, les écosystèmes et les chaînes trophiques qui les structurent sont conçus de manière intégrative comme des tissus complexes à la fois matériels et sémiotiques, en partie composés par les agentivités des vivants et leurs interactions, entre eux et avec leurs milieux (interactions fondées sur leurs *Umwelten* spécifiques). Cette approche permet de mieux comprendre les ressorts de ce que Hornborg appelle le « changement écologique », soit la manière dont les différents régimes sémiotiques — indiciels, iconiques ou symboliques — sont entremêlés et induisent des transformations des écosystèmes :

> le fait de considérer les écosystèmes comme étant en partie constitués de flux sémiotiques nous amène à nous demander quels types de flux contribuent au changement écologique. Une perspective écosémiotique implique que les signaux sensoriels non linguistiques, tels que les sons, les odeurs et les goûts perçus par les animaux, participent tous à la formation des écosystèmes, et que cela a dû être le cas tout au long de l'histoire de la vie sur Terre, des milliards d'années avant l'émergence du langage humain. Le langage a ajouté une nouvelle dimension à l'écosémiose, notamment en introduisant le symbolisme et la culture dans les processus par lesquels les espèces transforment leur environnement[957].

Cette vision perspectiviste écologique est directement inspirée par l'approche écosémiotique contemporaine, qui, comme nous l'avons vu, cherche à étudier la dynamique des signes reliant les vivants humains et non-humains à leur environnement et la manière dont leurs subjectivités sont impliquées dans la régulation et le fonctionnement métabolique des milieux : animaux, plantes, insectes, champignons, etc., se perçoivent les uns les autres à leurs manières avec des effets déterminants de structuration sur le faciès des écosystèmes[958]. Par différence avec les icônes et les indices, qui sont des signes ayant une connexion causale physique directe avec leurs objets et leurs agentivités, par la corrélation ou la similitude, le langage symbolique entretient un rapport beaucoup plus lâche, indirect et arbitraire, avec ce qu'il représente, dépendant des relations sociales et culturelles, des conventions et des habitudes (que l'on associe généralement aux humains). Ce rapport beaucoup plus lâche des symboles à l'environnement rend bien entendu possible le développement des sciences ou des arts (et des perspectives écolo-

[957] *Ibid*.
[958] Timo Maran, *Ecosemiotics : The Study of Signs in Changing Ecologies (Elements in Environmental Humanities)*, *op. cit.*

giques telles qu'on les défend ici) mais aussi la formation de cultures et d'économies extrêmement anthropo- et sociocentriques qui finissent par se penser comme auto-suffisantes et détachées des écosystèmes, encloses dans des systèmes de références symboliques de plus en plus autonomes et manquant potentiellement de moyens de connexion et de capacités de correction de leurs trajectoires par détachement d'avec les trajectoires propres des écosystèmes. Or, selon Timo Maran, « les effets de l'expansion des systèmes de signes basés sur des symboles humains et de leurs manifestations physiques sur le reste de l'écosystème peuvent être dévastateurs. Les systèmes de signes humains peuvent éclipser le potentiel sémiotique de l'environnement, entraver les activités de communication des autres espèces et faire obstacle à la régulation sémiotique dans les écosystèmes[959]. »

Parmi ces systèmes de signes spécifiquement humains aux effets potentiellement dévastateurs, on peut bien entendu penser aux signes de type économique, qui ont pris dans l'économie capitaliste mondiale une place proprement hégémonique. L'écosémioticien Timo Maran le montre en s'appuyant lui-même sur les travaux de Hornborg :

> Les signes économiques sont des signes dont la valeur et la signification sont distinctes du niveau de l'objet et, pour cette raison, qui peuvent être utilisés comme moyens d'échange et comme marqueurs de statut et de richesse. L'abstraction absolue des signes économiques est réalisée dans la conception occidentale de la monnaie, qui est un signe vide car elle « peut représenter n'importe quoi pour n'importe qui [selon Hornborg][960] ». Les signes économiques rendent possible le commerce à longue distance et, par conséquent, la production ou l'accumulation de ressources au-delà des besoins individuels et de la capacité de charge de l'écosystème local. Selon Hornborg, chaque type de signe suivant devient plus abstrait et plus détaché des pratiques humaines dans l'écosystème : « Chacun de

[959] *Ibid.*, p. 30. « Le caractère conventionnel des signes symboliques a des conséquences écologiques très importantes. Les discours, les textes et les artefacts purement symboliques ou dominés par des symboles sont autosuffisants, en ce sens qu'ils peuvent rester inchangés en dépit de tout changement au niveau de l'objet. Ou, au contraire, ils peuvent changer et se développer, poussés par leur propre dynamique interne, même si le niveau de l'objet reste le même. Nous avons vu plus haut que des cycles de rétroaction positifs et négatifs sont présents (par exemple dans la symbiose, la prédation) dans les écosystèmes, ce qui permet d'équilibrer le système à long terme. Cependant, dans la mesure où ils n'ont pas de référence externe ou d'enracinement, les systèmes basés sur les symboles manquent de rétroaction négative qui les relierait au niveau de l'objet. Cela ne veut pas dire que les systèmes sémiotiques basés sur des symboles sont totalement dépourvus de rétroaction négative. Il peut y avoir une rétroaction corrective basée sur les codes de communication, la régulation culturelle et les normes sociales. Par exemple, les symboles qui participent à la communication peuvent être compris ou mal compris. Mais au niveau du signe en tant que catégorie formelle, il manque un mécanisme de rétroaction qui relie les signes au monde des objets. Par conséquent, les discours, les artefacts et les textes culturels à dominante symbolique peuvent être répétés ou reproduits pour remplir tous les supports disponibles ou pour utiliser toutes les ressources disponibles. La diffusion massive de tropes dans les médias sociaux et le remplacement accéléré des marchandises par des biens de plus en plus récents peuvent être considérés comme des résultats de ce processus. » (*ibid.*, p. 26-27)

[960] Alf Hornborg, « Money and the Semiotics of Ecosystem Dissolution », *Journal of Material Culture*, 1999, vol. 4, n° 2, p. 156.

> ces niveaux sémiotiques est une condition préalable au suivant, puisque les signes linguistiques doivent être médiatisés par les organes sensoriels et les signes économiques par les catégories culturelles relatives à l'échange (par exemple, "argent" , "prix" , "marchandise", "salaire"). D'autre part, chaque niveau a eu tendance à se détacher progressivement du niveau logiquement et phylogénétiquement antérieur, en séparant le discours de l'expérience et l'économie de la culture[961]. »[962]

Cette approche écosémiotique du hiatus potentiellement destructeur entre différents régimes de signes permet par ailleurs à une approche métabolique d'intégrer ce qu'elle laisserait sinon hors champ : la simplification et l'artificialisation des écosystèmes et la destruction de la biodiversité comprises comme une destruction de la diversité et de la qualité des *Umwelt*en, comme un appauvrissement des (potentiels de) significations qui tissent les vivants humains et non-humains les uns aux autres et à leurs divers milieux dans des communautés écologiques. Certains chercheur·euses établissent ainsi

> un parallèle entre la contamination chimique et la pollution sémiotique, car toutes deux augmentent le stress physiologique des organismes biologiques. Il faut de l'énergie et des ressources supplémentaires à diverses espèces pour faire face aux signaux lumineux excessifs produits par la civilisation humaine moderne, de la même manière qu'il est épuisant de traiter les polluants chimiques contenus dans les aliments ou l'eau. La pollution sémiotique peut perturber le code, le contact, le message, les participants et d'autres aspects du processus de signalisation. Lorsque les effets négatifs des activités humaines liées aux signes sur les systèmes de signes, les activités sémiotiques et les paysages significatifs d'autres espèces deviennent trop graves, nous avons des raisons de parler d'extinction pour des raisons sémiotiques ou de sémiocide[963].

Bien entendu, un·e écomarxiste dirait à raison que ce n'est pas la « civilisation humaine » qui est en tant que telle responsable de ce sémiocide (et encore moins le régime symbolique de communication humaine en tant que tel). Mais il importe ici avant tout de comprendre que ce perspectivisme écologique permet d'enrichir la problématique de la rupture métabolique, induite par les formes capitalistes de travail et de production intensives, par l'intégration de problématiques écosémiotiques qui changent ce que doit prendre en charge une analyse critique de la crise écologique, comme celles de la pollution sémiotique et de l'« *Umwelt* collapse » — soit non seulement l'extinction des espèces

---

[961] Alf Hornborg, « Vital Signs : An Ecosemiotic Perspective on the Human Ecology of Amazonia », *Sign Systems Studies*, 31 décembre 2001, vol. 29, n° 1, p. 128.
[962] Timo Maran, *Ecosemiotics : The Study of Signs in Changing Ecologies (Elements in Environmental Humanities)*, *op. cit.*, p. 27-28.
[963] *Ibid.*, p. 31.

mais des mondes sensoriels et collectifs des vivants autres qu'humains, sur lesquels reposent *in fine* la vivabilité des sociétés, des vies humaines et leurs possibilités d'émancipation du monde de la marchandise.

A.3. Une diplomatie interspécifique marxiste ?

On pourrait également faire remarquer que ce type d'analyse proposée par Alf Hornborg est tout à fait compatible avec le projet d'une « diplomatie interspécifique » menée avec les communautés biotiques, pour réajuster nos relations aux autres qu'humains, tel que le défend une philosophie du vivant comme celle de Morizot[964]. La possibilité d'une telle diplomatie au-delà de l'humain repose sur un « animisme épistémologique » qui reconfigure le concept d'écosystème, dès lors compris en un sens informationnel comme un « circuit de renvoi de signes et d'informations partagées[965] ». Bien entendu, la diplomatie interspécifique défendue par Morizot n'est qu'une des manières d'aborder la question de la cohabitation avec les autres terrestres, je la prends ici comme un point de départ parmi d'autres pour démontrer la possibilité d'un rapprochement et d'une interfécondation entre des théories généralement posées comme antagonistes et inconciliables.

Dans une diplomatie et une écosémiotique interespèce, la relation rationnelle et planificatrice avec la nature comme substrat matériel, défendue par les écomarxistes de l'école de la rupture métabolique, perd de sa pertinence et de sa préséance. Elle ne peut plus être la seule relation possible ni la seule nécessaire avec les communautés biotiques. Elle risquerait en effet de se confondre avec un rapport prioritairement instrumental reconduisant les traits ressourcistes les plus problématiques du naturalisme moderne, qui conçoit l'interaction avec les non-humains sur le mode du monologue et du rapport de force, et non du rapport de communication et de dialogue[966]. Or, Morizot souligne qu'à l'ère de l'Anthropocène et de la cohabitation rapprochée des sociétés humaines avec le vivant sauvage et féral que celui-ci induit globalement, il devient indispen-

---

[964] Comme le rappelle Morizot, « C'est Isabelle Stengers qui a désincarcéré le personnage du diplomate des ambassades où il rouillait, l'a libéré des cols amidonnés, pour en faire un intercesseur entre des mondes bien plus étrangers et enchevêtrés que les États-nations. Bruno Latour a contribué à lui donner un rôle décisif pour faire dialoguer les modes d'existence. J'ai tenté de recruter ces figures pour qu'ils exercent leur art au-delà de l'espèce humaine. Les diplomates sont ici des personnages conceptuels et des opérateurs de terrain qui jouent le rôle, non de porte-parole des non-humains auprès des humains, même si cette fonction latourienne leur revient en partie, mais à l'inverse, de porte-parole des humains auprès des non-humains : non pas voués à nous représenter, mais à nous présenter décemment à eux, à comprendre leurs us et coutumes, appliquer une certaine étiquette, et imaginer les modes de communication, pour négocier et mettre en place des formes extra-humaines du pacte et de l'accord. », dans Morizot, Baptiste, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », art cit.

[965] Baptiste Morizot, *Les Diplomates*, *op. cit*.

[966] B. Morizot, *L'inexploré*, *op. cit*.

sable de réapprendre à comprendre, communiquer et négocier avec des groupes de vivants non-humains en tâchant d'intégrer leurs perspectives sur les situations (comme dans les conflits de cohabitations entre éleveur·euses et loups, abeilles et monocultures, scolytes et forêts de production, agriculteur·rices et choucas[967], etc.). Ces relations ne peuvent donc se limiter à une gestion avisée et éclairée de « ressources », sur le mode du « bon usage de la nature[968] », car les êtres en question ont des modes d'existence et de rétroaction plus sophistiqués qui vont bien au-delà des ressources et des choses : ce sont des sujets vivants associés à des univers sensoriels, eux-mêmes composés d'autres sujets vivants et leurs milieux, tissés par leurs capacités de communication voire d'intelligence[969]. Un cadre d'interaction diplomatique avec le vivant offre donc une gamme d'interactions plus fines, parce qu'il ne s'en tient pas aux comportements externes et observables d'une nature matérielle mais doit composer avec des subjectivités sensibles qui ont leurs propres logiques et points de vue sur les situations. L'hypothèse est qu'un cadre « biopsychiste » et biosémiotique offre une meilleure compréhension du fonctionnement des écosystèmes par la prise en compte des subjectivités hétérogènes qui font la nature : il propose une interaction plus fine avec des êtres dont l'agentivité est elle-même plus fine.

Il faudrait en outre souligner, comme le fait Charles Stepanoff, que le perspectivisme interspécifique sur lequel se fonde cette diplomatie étendue — c'est-à-dire le postulat d'un monde composé d'une infinité de perspectives subjectives et la capacité subséquente à prendre le point de vue de l'autre qu'humain pour modifier son propre comportement — constitue en réalité un caractère anthropologique ancestral et constitutif de notre nature humaine, plutôt qu'une mode animisante récente ou un nouveau rapport au monde à inventer parce que l'Anthropocène le rendrait nécessaire[970]. Il serait en réalité

---

[967] Manon Boquen, « Il boulotte les champs de maïs, énerve les agriculteurs… En Bretagne, l'indésirable choucas », *Reporterre*, 11 mai 2020.[en ligne : https://reporterre.net/Il-boulotte-les-champs-de-mais-enerve-les-agriculteurs-En-Bretagne-l-indesirable-choucas]

[968] C. Larrère et R. Larrère, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, *op. cit.*

[969] Z. Schlanger, *The Light Eaters*, *op. cit.*

[970] C. Stépanoff, *Attachements*, *op. cit.* L'hypothèse est que le dénuement relatif de l'humain, sa néoténie, le fait qu'il soit sans poil, et sans capacité pour la chasse, auraient contraint les humains à développer la ruse, pour se protéger, se nourrir, cette ruse fonctionnant comme une forme de perspectivisme. Il a donc très vite fallu se mettre à la place de nos proies et nos prédateurs pour survivre. Par ailleurs, Stepanoff relève que le rapport de l'espèce humaine au non-humain est toujours double, à la fois métabolique et empathique/affectif/intersubjectif, et il qualifie en ce sens l'être humain de « prédateur empathique » : « Tôt dans l'évolution humaine, les techniques de traque, battue, piégeage et capture auxquelles participent hommes et femmes ont […] probablement à la fois favorisé et bénéficié du développement de l'imagination exploratoire et de l'empathie trans-espèces. Pour explorer les mondes des espèces non humaines, nous avons mobilisé des ressources cognitives telles que la théorie de l'esprit pour deviner leurs représentations et leurs intentions, le raisonnement causal de façon à prévoir et expliquer leurs comportements, mais aussi le voyage mental pour imaginer leur vie collective, leurs tanières et leurs usages du territoire. De cette manière, dans notre évolution, se sont associées de façon inextricable la violence de l'exploitation et l'aptitude à imaginer des mondes différents du nôtre. Notre rapport aux êtres non humains est à la fois métabolique

une dimension centrale de l'être humain et de la longue histoire coévolutive d'*Homo sapiens* avec les autres espèces. Il s'agit donc non pas d'en faire une nouveauté ontologique mais de l'envisager comme un retour à une façon fondamentale d'être au monde des humains, ou plutôt peut-être, pour éviter une formulation trop « primitiviste »[971], comme la réactivation au présent et dans les conditions contemporaines de potentiels évolutifs latents en nous mais inhibés et éteints par la vie moderne industrielle et urbaine[972].

Si les vivants ne peuvent être envisagés comme des occupants des écosystèmes, qui pourraient en être retirés, remplacés, compensés ou pilotés sans que cela n'induise de changement remarquable, c'est qu'ils sont des agents indispensables de leur fabrication[973]. La perspective de la gestion rationnelle et planificatrice du métabolisme nature-société, laissée à elle-même, ne possède pas un niveau de résolution assez fin pour traiter finement avec des vivants complexes, et ne peut donc suffire pour répondre à la crise de nos relations et de nos interdépendances avec la sphère non-humaine : si nous cherchons à « réparer » le métabolisme société-nature, il convient également d'envisager les autres terrestres comme des cohabitants dotés de points de vue, d'autonomie, de capacités d'action et de communication intrinsèque, de puissance d'agir et de pâtir, de besoins, dont non seulement les métabolismes corporels mais aussi les vies subjectives, les vécus et les intérêts sont entremêlés aux métabolismes des écosystèmes, dont ceux qui nous servent d'environnements de travail. En effet, comme tente de le montrer inlassablement Morizot, les êtres vivants

> habitent des territoires comme les autres cohabitants que nous sommes, avec leur géopolitique propre, leur sens du territoire, leur manière d'occuper le terrain,

---

et affectif. J'ai résumé ce paradoxe en désignant l'humain comme un "prédateur empathique". Ce paradoxe moral a sans doute d'abord concerné les animaux, mais nos capacités d'empathie ne se limitant nullement à eux, le même problème s'est étendu à d'autres entités. Les compétences cognitives et imaginatives des humains leur ont permis d'explorer les points de vue des plantes qu'ils mangeaient, des arbres dont ils prélevaient l'écorce, du feu qui les réchauffait, de la terre qu'ils ouvraient pour y prélever des racines ou des silex à débiter. » (p. 42-43) Le « panpsychisme » dont il va être question dans la suite de cette troisième partie peut être envisagé comme l'exaptation de compétences cognitive et imaginative issues de l'évolution de l'être humain comme prédateur empathique.

[971] Le primitivisme est la théorie selon laquelle la « révolution néolithique » et l'invention de l'agriculture, par lesquelles les humains ont renoncé à leur mode de vie de chasseurs-cueilleurs pour se sédentariser et devenir éleveurs et agriculteurs en domestiquant la nature sauvage, est la source du désastre actuel. Voir Pierre Madelin, *Faut-il en finir avec la civilisation ? Primitivisme et effondrement*, Montréal, Écosociété, 2020.

[972] Pour Viveiros de Castro, c'est la prédation du chasseur qui est la pratique fondamentale de ce schème perspectiviste, voir E.V. de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*

[973] Comme le pense la théorie de la « construction de niches » : « La construction de niche est le processus par lequel les organismes, à travers leurs métabolismes et leurs activités, modifient les pressions de sélection naturelle dans leur environnement, et agissent sur leur propre évolution ainsi que sur celle des autres espèces. Un exemple paradigmatique est le castor qui construit des barrages, et modifie en profondeur son environnement et celui des générations futures. », dans « Niche écologique », *Wikipédia*. [en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/Niche_%C3%A9cologique#:~:text=La%20construction%20de%20niche%20est%20le%20processus%20par%20lequel%20les,sur%20celle%20des%20autres%20esp%C3%A8ces]

> de cartographier les points clés, d'être chez soi. C'est-à-dire qu'ils ont leur propre logique d'existence, leurs nécessités et besoins, leurs manières d'être vivants, leurs relations et tissages avec la communauté biotique, leurs mœurs (aménagements immatériels du territoire), leurs modes de communication intra et interspécifiques (marquages, chants, frontières, attitudes, messages chimiques), leur plasticité comportementale qui leur permet de s'ajuster aux actions des autres, leurs dispositifs propres de pacification (territorialité, évitement, ségrégation de niche…) et leurs alliances vitales spécifiques avec d'autres espèces (mutualismes, facilitations, coopérations…) — c'est-à-dire leurs us et coutumes[974].

Dominique Lestel a lui aussi proposé une approche perspectiviste, sémiotique et existentielle de l'écologie interspécifique, pour dépasser les difficultés d'une écologie purement objective centrée sur les échanges de matière et d'énergie. Il oppose ainsi une écologie conçue comme une discipline objectivante à une écologie de la première et de la deuxième personne, qui

> considère qu'un écosystème sain satisfait non seulement la survie élémentaire de ses habitants, mais également leurs besoins sémiotiques, psychologique et existentiels. Vivre dans un écosystème ne revient pas seulement à échanger des énergies pour arriver à un équilibre mais aussi à établir un espace de signification avec tous ceux avec lesquels on partage sa vie pour donner un sens à son existence, pouvoir s'épanouir et atteindre des équilibres psychiques satisfaisants. L'écologie, en d'autres termes, ne doit pas seulement s'intéresser à la survie mais également à une vie satisfaisante, laquelle est nécessairement une vie partagée avec d'autres agents[975].

A.4. La destruction des arts de vivre en commun[976]

Ce qu'on appelle d'ordinaire « l'effondrement de la biodiversité » apparaît alors sous une nouvelle lumière : c'est un « assèchement de la vie en commun[977] ». Selon le philosophe et éthologue Dominique Lestel, nous devrions « abandonner l'idée que l'écologie est seulement la science de la régulation des écosystèmes », l'étude et la gestion des « populations » animales et végétales, menée depuis une vue de l'extérieur, dont les concepts et les outils pourraient être exclusivement techniques et quantitatifs. Depuis un

[974] Morizot, Baptiste, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », art cit.
[975] Dominique Lestel, « The withering of shared life through the loss of biodiversity », *Social Science Information*, juin 2013, vol. 52, n° 2. *Idem* pour toutes les citations suivantes.
[976] Cette section est une reprise modifiée de *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit*, p. 82-85.
[977] D. Lestel, « The withering of shared life through the loss of biodiversity », art cit.

point de vue intérieur au monde biosocial interspécifique, l'écologie cesse de nous montrer une biodiversité « sans âmes » et des « espèces occupant des écosystèmes » : elle nous parle d'êtres qui vivent ensemble, selon « un art de la vie partagée et de la coexistence (plus ou moins conflictuelle) des points de vue et des subjectivités ». « Tous les agents impliqués dans la dynamique d'un écosystème ont un point de vue avec lequel les autres doivent composer ». Et c'est précisément cet « espace de sens » (des milieux et non plus l'environnement) que les politiques dites de « conservation de la nature » doivent avoir en vue, pour garantir des conditions d'existence dignes à des sujets vivants exigeants[978].

Ce sont ces arts de vivre, ayant mis des millions d'années à s'inventer et se transmettre, qui sont en passe d'être balayés en un clin d'œil, en quelques décennies, par les pesticides, les déforestations, les destructions d'habitats. Si l'effondrement de la biodiversité est la conséquence de la dégradation des rapports sociaux avec le reste des peuples de la Terre, ce qu'on appelle la « sixième extinction » doit être comprise comme la première et unique extermination de masse des arts de vivre en commun. « L'atrocité qui se déroule en Amazonie, et sur toute la Terre, n'a pas d'analogue géologique — l'appeler la "sixième extinction de masse", c'est travestir ce qui est une éradication active et organisée en une sorte d'accident passif[979]. »

C'est bien une éradication, et non une extinction, car c'est en toute connaissance de cause que ce massacre est aujourd'hui perpétré. Et cela concerne des arts de vivre, et non seulement des espèces, ou des populations, car ce qui est par là détruit ce ne sont pas des blocs quantitatifs et anonymes, mais des styles de vie en commun, des biographies et des mœurs, des arts de vivre autres qu'humains. De ce point de vue, le transport en camion de millions de colonies d'abeilles vers la Californie chaque année pour polliniser les monocultures d'amandiers n'a pas seulement un impact négatif sur la santé des abeilles, exposées aux stress, aux virus, aux pesticides et nourries artificiellement avec du sirop de sucre, mais sur leur socialité même : ces transports routiers sur des milliers de kilomètres ont pour effet de défaire leurs organisations sociales, les repères locaux dans le paysage, ainsi que leur capacité à prendre des décisions collectives complexes[980].

Partant de là, l'écologie ne se définit pas seulement comme une nouvelle éthique de la cohabitation et des relations, dans la mesure où elle pointe nécessairement vers une nouvelle ligne de fracture politique : celle qui divise les partisan·es de mondes sociaux multispécifiques et égalitaires, libérés de la mise en économie des relations et des

---

[978] Voir la thèse de doctorat de l'écologue Vincent Devictor, *La prise en charge technoscientifique de la crise de la biodiversité*, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, 2018.

[979] Justin McBrien, « This Is Not the Sixth Extinction. It's the First Extermination Event », *Truth Out*, 14 septembre 2019. [en ligne : https://truthout.org/articles/this-is-not-the-sixth-extinction-its-the-first-extermination-event/]

[980] Rebecca A. Ellis et al., « From a Free Gift of Nature to a Precarious Commodity : Bees, Pollination Services, and Industrial Agriculture », *Journal of Agrarian Change*, juillet 2020, vol. 20, n° 3.

attachements, et les partisans·es d'un système d'échanges et de lois économiques construit sur le déni de cette socialité, sur la négation du droit égal à habiter la Terre des peuples humains et autres qu'humains, pour asseoir, entretenir et consolider leur pouvoir.

B. Le perspectivisme métabolique : un dialogue entre Marx et Uexküll

Le marxisme écologique peut-il entendre et inclure ce changement radical de notre conception du vivant, tirée des sciences biosémiotiques, éthologiques et écologiques les plus récentes ? La diplomatie et le perspectivisme interespèces ne sont certes pas une perspective marxiste, d'abord conçue comme une forme désanthropocentrée de dialogue affiné avec le vivant, infléchissant les modes de conservation de la nature vers une « géopolitique de la communauté biotique ». Mais il n'y a aucune contradiction de principe entre un projet marxiste et un projet de diplomatie interespèces, me semble-t-il, même si historiquement, ils évoluent dans des cadres conceptuels assez distincts, et même si les deux s'ignorent encore largement et que le travail de leur hybridation est encore devant nous. Perspectivisme et diplomatie pourraient tout à fait être intégrés par exemple au paradigme écomarxiste de la *conservation conviviale* de la nature, défendue par Bram Büscher et Rob Fletcher dans *Le vivant et la révolution*. Dans la mesure où ce paradigme offre une compréhension à la fois postdualiste et postcapitaliste de la conservation, il propose un terrain de rencontre fécond entre marxisme et tournant non-humain via la conservation. Tout en étant critiques de ce qu'ils jugent être des abus de certaines positions posthumanistes, Büscher et Fletcher admettent la nécessité de mettre le « monde plus qu'humain » au centre de la conservation conviviale, depuis « la reconnaissance des besoins et des droits des vivants non humains dans l'élaboration des pratiques de conservation auxquelles ceux-ci sont soumis ». Néanmoins, ils rappellent qu'il s'agit aussi pour eux « de reconnaître (…) que c'est bien aux humains qu'il revient d'assumer et d'exercer leur pouvoir d'agir unique et sans égal pour déterminer les manières de traiter les non-humains, dans la mesure où ces derniers ne prendront pas part aux délibérations démocratiques en tant que sujets égaux[981]. »

Malgré l'apparente tension de cette position avec le tournant non-humain, il me semble qu'il n'y a ici aucune véritable contradiction, sauf à tomber dans la caricature, dans la mesure où le tournant non-humain ne consiste pas à effacer le caractère singulier et unique de l'agentivité humaine au profit d'un règne absolu des non-humains, mais à comprendre en quoi les formes d'agentivités humaines procèdent du nouage d'un grand nombre d'autres agentivités non-humaines, avec lesquelles les humains composent en permanence leur action et leur perspective singulière. Adopter un perspectivisme interspécifique, après tout, cela ne veut pas dire abandonner la perspective humaine, mais comprendre que nos points de vue humains agissent *sur* et sont agis *par* d'autres points de vue. Encore une fois, le marxisme écologique peut tout à fait faire un pas vers une in-

[981] B. Büscher et R. Fletcher, *Le vivant et la révolution*, *op. cit.*, p. 241-242.

tégration du vivant comme acteur politique et historique, sans avoir à céder au relativisme, à une pensée bourgeoise ou à l'effacement des responsabilités humaines. Le perspectivisme n'efface pas la singularité humaine, il la recontextualise, comme résultant d'un tissu d'interactions avec d'autres formes de vie, de signes, de relations.

Au regard de la nécessité écologique du perspectivisme interspécifique, la lecture marxiste incontournable de l'histoire des relations humaines à l'environnement en termes de métabolisme social ne devrait pas tant être abandonnée que dissociée d'une vision objective, mécanique et réductrice de la nature, figurée en termes de flux de matière et d'énergie, saisie dans son extériorité à la troisième personne : elle devrait plutôt être conçue comme *indissociable* des subjectivités et des agentivités des autres terrestres. Car les vivants sont des « agents métaboliques ». L'hypothèse philosophique défendue ici est bien que le « métabolisme » constitue en réalité le pôle objectif et physique (extérieur) d'une nature dont il importe également — et urgemment — de reconnaître le pôle subjectif et vécu (intérieur). On montrera plus bas comment cette perspective doit elle-même reposer sur une approche plus cohérente de la subjectivité et du problème de la conscience dans la nature, en passant d'une position « biopsychiste » à une position « panpsychiste ». Pour le moment, l'enjeu est de comprendre que le métabolisme écologique dont parlent les écomarxistes repose en réalité sur les agentivités, les *Umwelten* et les contributions actives mais invisibilisées des autres vivants.

B.1. Un perspectivisme écologique

Le perspectivisme est traditionnellement défini comme la théorie selon laquelle le monde se compose de la somme des perspectives que nous avons sur lui. De Leibniz à Viveiros de Castro, en passant par Nietzche, Whitehead, Ortega y Gasset et Deleuze, le perspectivisme se définit comme une approche métaphysique plus qu'humaine, qui étend la notion de point de vue au-delà de l'humain et du sujet connaissant, en en faisant une caractéristique fondamentale de l'existence[982]. Chez Whitehead, par exemple, l'univers est un entrecroisement de perspectives, humaines et non-humaines : « Supposons [...] que chaque entité, quelle qu'elle soit, implique par essence une connexion avec l'univers des autres choses. Cette connexion peut être vue comme ce qu'est l'univers pour cette entité, que ce soit sur le plan de l'accomplissement ou de la potentialité. On peut l'appeler la perspective de l'univers pour cette entité[983]. »

[982] Camille Chamois et Didier Debaise, *Perspectivismes métaphysiques*, Paris, France, Librairie Philosophique J. Vrin, 2023.
[983] Alfred North Whitehead, *Modes of Thought*, New York, Etats-Unis d'Amérique, The Free Press, 1968, p. 66.

Ainsi, d'une part, l'*ontologie* perspectiviste « consiste à définir les êtres comme des points de vue singuliers », et d'autre part, la *méthode* perspectiviste « consiste à multiplier les points de vue sur une même réalité[984]. » La vérité ne se donne que depuis un point de vue, et depuis la composition des points de vue en tant qu'ils sont à la fois limités et complémentaires. Dans la lignée de cette tradition métaphysique, qui peut s'appuyer sur les développements de l'éthologie contemporaine à partir du concept d'*Umwelt* forgé par Uexküll (voire en étendant la notion de point de vue et d'expérience à la matière même), on pourrait donc formuler les bases d'un paradigme tout à la fois ontologique, épistémologique et politique, le perspectivisme métabolique, faisant le pont entre les écologies marxistes et les écologies relationnelles du tournant non-humain. Dans ce cadre, le métabolisme résulterait pour partie de la composition plus ou moins harmonieuse ou conflictuelle d'une multiplicité irréductible de points de vue humains et extra-humains, pas nécessairement alignés ou compatibles, au sein de la « toile de la vie ».

Intégrer d'autres perspectives, par la combinaison de l'imagination, du récit, de la technique, de l'art, du dialogue avec les autres ontologies, et du raisonnement : c'est en partie cela la réflexivité à l'heure de la destruction environnementale systémique, une réflexivité écologique définie comme le développement d'aptitudes individuelles et collectives à accéder à une perspective (sémiotique) jusque-là étrangère au cours de notre action, par le travail d'intégration des éléments clés indiciels, iconiques voire symboliques d'une autre perspective (celle d'un individu mais aussi d'une communauté biotique, d'une population voire d'un écosystème). En somme, l'exercice délicat de regarder nos espaces, nos productions et nos sociétés avec les sens des autres terrestres. Cette réflexivité écoperspectiviste ne repose pas tant sur la visée inatteignable d'un accès immédiat aux perspectives extrahumaines, mais à la fois sur des pratiques d'observations situées, engageant le corps, et sur des formes d'observations médiées par des objets techniques et des usages inventifs d'outils, qui permettent d'approcher le monde tel qu'il se donne aux autres vivants[985]. C'est dans la combinaison des corps et des outils que réside

---

[984] C. Chamois et D. Debaise, *Perspectivismes métaphysiques*, *op. cit.*, p. 13.

[985] C'est ce que Vinciane Despret et Thibault De Meyer soulignent avec justesse dans leur fine recension du livre *Un monde immense* (*op. cit.*) de Ed Yong, qui se présente comme exploration des mondes sensoriels des animaux : « Ce sur quoi nous voudrions insister, c'est que l'observation est toujours médiée. Il faut des caméras infrarouges pour étudier les mouvements de serpents à sonnette dans l'obscurité. Des haut-parleurs et une pièce isolée phoniquement pour évaluer les bruits qui sont entendus par les grenouilles *túngara*. Des radars pour se rendre compte que les baleines communiquent (ou du moins sont 'en contact acoustique ténu', p. 274) à travers des milliers de kilomètres de distance. Des programmes informatiques pour ralentir les enregistrements sonores afin d'entendre la musique qu'émettent des oiseaux tels que les diamants mandarins et confirmer en même temps ce que 'les passionnés d'oiseaux soupçonnent depuis longtemps, [en l'occurrence] que l'ouïe d'un oiseau capte beaucoup plus de détails par unité de temps que la nôtre' (p. 265). Toutes ces technologies sont autant de bricolages que les éthologues s'efforcent de mettre au point pour approcher les perspectives animales. Qu'elles soient simples ou avancées, ces technologies n'offrent jamais d'accès immédiat aux mondes animaux : 'Pour apprécier les couleurs que voit un

la fécondité du perspectivisme multispécifique. Roméo Bondon et Raphaël Mathevet tirent cet enseignement de leur enquête sur les sangliers :

> En plus d'observer les traces laissées sur le terrain, l'utilisation des colliers GPS, puis la mise en forme de tracés cartographiques permettent de mieux cerner ce qu'il en est des sangliers, en suivant leurs déplacements. Mais un tel dispositif serait bien pauvre s'il n'était appuyé par la présence de celui ou celle le réalisant dans le même lieu où se déplacent les animaux. C'est, par exemple, en suivant une sente que l'on prend conscience de la taille de l'animal ; c'est en soupesant une pierre, après l'avoir vue, par le biais d'un piège photographique, retournée par un coup de boutoir, qu'on se rend compte de l'effort fourni ; c'est en tombant sur des remises nombreuses, au pied d'une paroi, que l'on comprend pourquoi elles sont en ce lieu, et non ailleurs. Ainsi, il convient de connaître la localisation des barrières, la couverture végétale, la pression de chasse locale et le dérangement induit pour les animaux, ainsi que par d'autres pratiques récréatives — bref : même s'il nous apprend beaucoup sur la mobilité des animaux équipés, la perspective offerte par le tracé GPS ne peut prétendre donner accès à une vérité absolue[986].

La finalité d'une pratique transversale des sciences écologiques et humaines pourrait être de comprendre dans quelle mesure le métabolisme socioécologique identifié et analysé par les écomarxistes dans la lignée de Marx est co-construit par des agentivités-subjectivités extra-humaines qui non seulement occupent mais habitent singulièrement *leurs* milieux de vie. La rupture métabolique, dès lors, devient aussi et nécessairement une rupture sémiotique, rupture que l'on peut interpréter comme une perte d'expérience et d'agentivité des vivants sur leurs milieux. Perte d'agentivité que l'on peut rapprocher

autre animal, il ne suffit pas d'ajouter un filtre Instagram à votre vision' (p. 127). La description fine des médiations permet d'éviter l'illusion du Double Clic que critiquait Bruno Latour, l'illusion qu'on peut passer d'un état d'ignorance à un état de connaissance en un clin d'œil, en un ou deux clics tout au plus, par lesquels on pourrait passer du rien au tout, sans effort ni transformations. Tout au contraire, la description minutieuse qu'Ed Yong confère aux dispositifs d'observation scientifique sert de rempart à ce que Donna Haraway appelait, quant à elle, l'illusion de la mobilité infinie. Ce qu'elle affirmait dans son article séminal « Les savoirs situés » à propos des images qui tentent de montrer comment le monde est vu par une abeille vaut tout autant pour Un monde immense dans son ensemble : « Toutes ces images du monde [et tous les chapitres du livre de Yong] ne devraient pas être des allégories d'une mobilité et d'une interchangeabilité infinies, mais plutôt des allégories de l'élaboration de spécificités et de différences ainsi que du soin affectueux avec lequel certaines personnes s'efforcent d'apprendre à voir fidèlement à partir du point de vue d'un autre [...] ». Despret, Vinciane et De Meyer, Thibault, « Aux sens larges : comment l'éthologie agrandit le monde », *Terrestres*, 2 juin 2025 (consulté le 25 juin 2025) [en ligne : https://www.terrestres.org/2025/06/02/aux-sens-larges-comment-lethologie-agrandit-le-monde/].

[986] Roméo Bondon et Mathevet, Raphaël, *Sangliers : géographies d'un animal politique*, Arles, Actes Sud, 2022, p. 171-172. Le perspectivisme se fait alors « à hauteur » d'animal, et non « à la place de » l'animal.

de celle qui a lieu dans les environnements humains de travail appauvris en contexte industriel, qui enlèvent à l'ouvrier·ère toute capacité à transformer le milieu dans un sens créateur, à partir desquels Marx a forgé sa théorie de l'aliénation[987].

Il me semble que l'on peut résolument avancer l'idée d'une « perte d'agentivité » pour les vivants non-humains si on la comprend comme un appauvrissement progressif de l'*Umwelt* expérientiel et de la latitude d'action et de relation d'un être avec son milieu, par appauvrissement ou destruction du monde matériel et objectif (le pôle extérieur et corporel de l'écosystème). La crise écologique entendue notamment comme appauvrissement et simplification des écosystèmes[988], sous l'effet des ruptures métaboliques et des monocultures de l'économie mondialisée, peut par exemple être comprise, du point de vue de l'*Umwelt* d'un vivant, comme une forme de simplification et d'affadissement radical du monde sensoriel éprouvé : pour un pollinisateur sauvage, la diminution du nombre de fleurs à butiner est un fait quantitatif, mais avant tout une réalité qualitative — il y a drastiquement moins de formes, de couleurs, de goûts et de variétés de goûts à expérimenter dans un monde soumis à la monoculture. Tentons ici d'aborder la crise des pollinisateurs depuis le perspectivisme métabolique.

B.2. La crise des pollinisateurs comme rupture métabolique et sémiotique

Dans le cadre du perspectivisme métabolique, les relations de communication, d'écoute, d'attention envers le vivant, tant célébrées par les tenant·es du tournant non-humain, trouveraient ainsi leur pleine et juste place dans un cadre non-idéaliste, et ouvriraient des discussions fécondes et certainement passionnantes avec les écomarxistes. Il s'agit en réalité d'admettre que la réparation du métabolisme avec (et de) la nature, et la restauration de la nature qu'elle implique, ne peuvent se faire *sans le concours des êtres vivants et des fonctions qu'ils remplissent dans les écosystèmes, en menant leurs vies depuis leurs propres points de vue*.

Prenons le cas de la crise d'extinction des insectes pollinisateurs. Cette crise, multifactorielle, frappe notamment les apiculteur·rices avec le syndrome d'effondrement des colonies d'abeilles. Elle menace à moyen terme les plantes à fleur ainsi que la production agricole de nourriture humaine — ce déclin des insectes étant de l'ordre de 70 %

[987] Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Paris, France, Vrin, 2007.
[988] Sur ce point, voir A.L. Tsing, *Le champignon de la fin du monde*, *op. cit.*

à 90 % en certains endroits[989]. Cette crise gagne à être analysée dans le cadre marxiste de la rupture métabolique — la relation métabolique entre pollinisateurs et agroécosystèmes étant sur une trajectoire de rupture sous l'effet systémique des monocultures, des pesticides, de la fragmentation des habitats, de la destruction des haies et de la réduction de la diversité floristique dans et autour des cultures.

> C'est dans cette disjonction entre la nature et le capitalisme que nous pourrions situer le syndrome d'effondrement des colonies (SEC). Les exigences du capitalisme à l'égard de ce que nous appelons la nature sont devenues si fortes qu'elles nécessitent toute une série d'interventions allant des engrais aux pesticides. Les insecticides néonicotinoïdes, que l'on pense responsables du SEC, peuvent être enduits sur les semences, versés dans le sol ou pulvérisés sur les cultures. (...) Les efforts déployés pour contrer ces effets destructeurs — par l'importation d'abeilles étrangères, par exemple — n'ont fait qu'engendrer des problèmes supplémentaires, notamment des parasites[990].

Le dérèglement climatique ajoute à cela une désynchronisation des cycles respectifs des insectes et des plantes, entraînant un risque de co-extinction des espèces, les deux étant dans une relation d'interdépendance pollinisation/nourriture : les insectes pollinisateurs se nourrissent des plantes sauvages et contribuent à la reproduction des milieux floristiques et à une plus grande résilience de notre agriculture. Le dérèglement climatique n'est pas qu'un événement matériel, il fausse également « les capacités de détection de nombreuses espèces dans la manière dont elles "lisent" les possibilités offertes par l'environnement[991]. » Les dérèglements sémiotiques ainsi induits par les dérèglements climatiques déconnectent les vivants les uns des autres, de manière plus ou moins forte, selon la plasticité ou la rigidité de ces connexions et la capacité ou non des vivants à s'adapter à ces nouvelles conditions. Certaines plantes à fleurs répondent d'ores-et-déjà à la forte diminution des populations d'insectes sauvages en recourant de plus en plus à l'autofécondation par leur propre pollen (déclenchant notamment une diminution de la taille des

---

[989] « Environ 70 à 75 % des plantes cultivées dépendent de la pollinisation entomophile, soit 35 % du tonnage de la production agricole mondiale – une grande partie de la production agricole mondiale est constituée par les céréales qui sont pollinisées par le vent – selon l'IPBES. Sont concernés les arbres fruitiers, les baies, les légumes et les oléagineux, les protéagineux, les épices, le café et le cacao. », dans Colin Fontaine, « Le déclin des insectes pollinisateurs », *Museum national d'histoire naturelle*, 18 mai 2022. [en ligne : https://www.mnhn.fr/fr/le-declin-des-insectes-pollinisateurs#:~:text=Sensory%20Odyssey%20%2D%20MNHN-,Les%20insectes%20pollinisateurs%20en%20déclin,globalement%2C%20le%20constat%20est%20là.]

[990] Mawani Renisa, « Bee Workers and the Expanding Edges of Capitalism » , *The Funambulist*, 28 décembre 2014. [en ligne : https://thefunambulist.net/editorials/the-funambulist-papers-60-bee-workers-and-the-expanding-edges-of-capitalism-by-renisa-mawani]

[991] Anna Barcz et Michael Cronin, « Eco-Translation and Interspecies Communication in the Anthropocene », *op. cit.*, p. 143.

fleurs et de la production de nectar, devenant ainsi moins attractives pour les insectes, entraînant le risque d'un cercle vicieux)[992].

Dans la mesure où le vivant ne peut pas être géré comme un substrat matériel simple et prédictible et mécanique, le cadre métabolique gagnerait lui-même à inclure une perspective diplomatique avec le vivant : dans le cas des pollinisateurs et des abeilles domestiques

> ce n'est pas strictement un produit chimique qui tue une ressource, mais un système de pratiques qui génère du stress sur des êtres aux comportements complexes, détruisant leurs dispositifs d'orientation subtils issus d'un apprentissage et de communications raffinées, et rendant ainsi leur vie invivable. Et c'est bien pour cela qu'on peut envisager des diplomates-abeilles capables, comme Karl von Frisch, d'enquêter sur les facteurs multiples qui détruisent leurs facultés d'orientation pour aboutir à ce phénomène de la « ruche vide ». Ce n'est pas qu'un problème de physiologie, c'est aussi un problème d'éthologie : ce n'est pas que les abeilles meurent directement intoxiquées, c'est qu'elles ne retrouvent pas leur ruche. Le vivant n'est plus seulement du physico-chimique, il retrouve sa dimension comportementale subtile, c'est elle qui est en jeu. Car ces êtres rétroagissent finement à l'égard de ce tout systémique, de telle sorte qu'il n'y a pas de solution hors d'une délicatesse dans la transformation du système de pratiques vers du plus soutenable. Tout se comporte, c'est-à-dire : rien dans les systèmes vivants n'est compréhensible ou gérable en termes de causalité unidirectionnelle, monofactorielle, séparée du reste. Et c'est cela qui érige les alliances objectives : les pratiques se tiennent, les intérêts sont indiscernables — c'est vitalement que les causes sont communes, parce qu'on est voués à vivre exposés aux autres[993].

Parler d'alliance objective marque ici l'interdépendance entre des collectifs aux intérêts communs et agissant dans la même direction, sans qu'il y ait nécessairement d'intention derrière. La crise des pollinisateurs appelle une telle approche écocentrée, systémique, globale, pour changer les pratiques et leurs conditions d'exercice, mais également une approche éthologique fine, c'est-à-dire à l'échelle des points de vue des vivants et de leurs manières singulières d'habiter.

Le perspectivisme métabolique est un naturalisme simultanément éthocentrique et écocentrique, en somme. Une question se pose : comment faire sens, dans ce cadre écoperspectiviste, de la divergence des intérêts et des points de vue parmi les entités naturelles composant un écosystème ? Le célèbre appel à « penser comme une montagne », formulé par le forestier Aldo Leopold, peut constituer une piste de réponse. Il repose sur

---

[992] Samson Acoca-Pidolle et al., « Ongoing convergent evolution of a selfing syndrome threatens plant–pollinator interactions », *New Phytologist*, avril 2024, vol. 242, nº 2.
[993] Morizot, Baptiste, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », art cit.

l'adoption d'une perspective que l'on dira « plus qu'individuelle » — celle de la communauté biotique — construite sur l'intégration des intérêts divergents à l'échelle écosystémique[994].

> Pour le cerf, [le hurlement du loup] est un rappel du destin de toute chair ; pour le pin, c'est un pronostic de rixes nocturnes et de sang sur la neige ; pour le coyote, c'est une promesse de glanures à venir ; pour le vacher, une menace de découvert à la banque et pour le chasseur, c'est un défi, crocs contre poudre. Pourtant, derrière ces espoirs et ces craintes évidentes et immédiates se cache une signification plus profonde, que la montagne est seule à connaître. Seule la montagne a vécu assez longtemps pour écouter objectivement le hurlement du loup[995].

Que veut dire, dès lors, prendre « le point de vue de la montagne » ? À chaque vivant humain et non-humain est associé un monde-pour, irréductiblement lié à un point de vue, animé par des intérêts spécifiques. Mais l'objectivité n'est atteinte que par « la montagne », non pas en tant qu'agrégat minéral et géologique mais en tant qu'écosystème sauvage intégrant les interactions entre tous ces points de vue (pour Leopold, c'est en prenant ce point de vue totalisant que l'on peut comprendre les conséquences néfastes de la disparition des loups, entraînant une surpopulation de cerfs et une dégradation de l'écosystème forestier par diminution des effets structurants et bénéfiques de la prédation à long terme). La grande question de l'écocentrisme, par différence avec celle du biocentrisme, centrée sur la valeur des organismes individuels, est celle de savoir quel est le principe communautaire régulateur et extérieur au point de vue humain, qui nous permettrait par exemple de défendre un écosystème contre son anthropisation, par un projet de restauration ou de réensauvagement. Prendre le point de vue d'une montagne mais aussi d'une forêt, d'une rivière, d'un lac, d'une prairie, c'est en tant que sujet humain collectif comprendre les écosystèmes comme un entrelac dynamique et plus ou moins autorégulé de points de vue divergents, dans le but de complexifier son propre point de vue, de changer son action et de la régler sur un point de vue (plus) intégrateur, en tant qu'il est « un point de vue de points de vue », le point de vue le plus riche, donc le plus susceptible de se rapprocher d'une forme de vérité ou d'objectivité, du moins de pertinence et de validité écologique, épistémologique et morale. Ce perspectivisme écologique, comme le résume Camille Chamois, repose ainsi non seulement sur la capacité (imaginative, corporelle, située) « d'endosser d'autres perspectives que la sienne, [mais sur] une ascension objectivante qui conduit à désubjectiver tendanciellement une perspective initiale[996]. »

---

[994] Pour un commentaire fécond de la proposition de Leopold, voir par exemple Larrère, Catherine, « Ce que sait la montagne. Aux sources des philosophies de l'environnement », *La vie des idées*, 30 avril 2013. [en ligne : https://laviedesidees.fr/Ce-que-sait-la-montagne].

[995] A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, *op. cit.*, p. 168.

[996] C. Chamois et D. Debaise, *Perspectivismes métaphysiques*, *op. cit.*, p. 8.

Le paradigme ici esquissé ne part donc pas (de la valeur morale) du point de vue de chaque vivant individuel, isolé comme un terme : le point de départ est d'emblée celui des écosystèmes, mais réenvisagés comme des écosystèmes (composés) de points de vue (en relation). Il y a ainsi moins une invitation morale ou esthétique à prendre le point de vue individuel du loup ou de l'abeille en tant que tel (bien que cette question fasse sens en elle-même selon d'autres contextes et approches, scientifiques, philosophiques, artistiques, paysannes, etc.), qu'une invitation à partir de l'interaction des multiples points de vue et de leurs effets sur la formation des écosystèmes. Raison pour laquelle le présent cadre de réflexion est bien celui de l'écosémiotique, et pas seulement celui de la biosémiotique, car ce qui m'intéresse ici c'est bien le tramage et la composition des points de vue — qui coévoluent et se cotransforment dans l'espace et dans le temps — et leurs effets majeurs sur les écosystèmes et sur l'espace des possibles des sociétés.

L'enjeu est donc de trouver des formes d'horizons régulateurs des métabolismes qui ne soient pas pétris d'anthropocentrisme utilitariste ; et il n'est pas sûr ici que l'anthropocentrisme faible des écomarxistes soit suffisant dans le contexte particulier (mais transposable et généralisable à d'autres cas) de l'extinction des pollinisateurs sauvages mis ici en lumière. La réponse à ce problème dépasse largement le cadre de ce travail, mais il est intéressant de comprendre que le paradigme du perspectivisme métabolique conduit nécessairement au-delà de l'anthropocentrisme faible de l'écomarxisme, qui pourrait nous mener insidieusement à privilégier les espèces les plus directement utiles aux sociétés humaines et à leur soutenabilité. En effet, dans la mesure où les abeilles domestiques des ruchers humains constituent aussi une vraie concurrence alimentaire envers les pollinisateurs sauvages dans les milieux naturels[997], on n'a fait que la moitié du chemin lorsque l'on demande moins de pesticides seulement pour les abeilles à miel (celles qui nous intéressent plus spontanément dans un cadre anthropocentrique faible, qui lie intérêts humains et non-humains dans une perspective d'exploitation soutenable de la nature). Dans la mesure où la crise des pollinisateurs sauvage est massive et qu'elle impacte non seulement nos systèmes agricoles (dont les vergers) mais la reproduction des écosystèmes et des communautés écologiques dans leur ensemble, il semble nécessaire d'éviter de mettre le curseur de la réparation du métabolisme société-nature et plus généralement celui de la restauration de la nature sur la seule sauvegarde des abeilles domestiques : il faut également et peut-être avant tout inclure les pollinisateurs

[997] Selon l'Institut national de la recherche pour l'agriculture, l'alimentation et l'environnement (INRAE), « Les scientifiques ont mis en évidence une compétition entre abeilles sauvages et domestiques pour l'exploitation des ressources florales tournant à l'avantage des secondes. En effet, ils ont observé une diminution de plus de 50% de l'abondance des abeilles sauvages dans un rayon de 900 mètres autour des ruchers par rapport aux densités mesurées au-delà de cette distance. », voir l'article de l'INRAE, « Concurrence alimentaire entre abeilles sauvages et domestiques », 14 septembre 2018. [en ligne : https://www.inrae.fr/actualites/concurrence-alimentaire-entre-abeilles-sauvages-domestiques]. Voir l'étude initiale de Mickaël Henry et Guy Rodet, « Controlling the impact of the managed honeybee on wild bees in protected areas », *Scientific Reports*, 18 juin 2018, vol. 8, nº 1. [en ligne : https://www.nature.com/articles/s41598-018-27591-y]

sauvages dans les politiques et les mesures de conservation (dont les hyménoptères, les diptères, les coléoptères, les lépidoptères).

L'enjeu devient alors celui d'arriver à enchâsser le point de vue des abeilles domestiques dans celui plus général des pollinisateurs sauvages. Voire, comme le défendent aujourd'hui certain·es chercheur·euses et associations de protection de la nature, d'aider les abeilles domestiques à se féraliser, se dédomestiquer, et à retrouver ainsi des conditions plus libres de vie dans des écosystèmes plus sauvages[998]. Or, une approche des métabolismes et de la rupture métabolique depuis l'anthropocentrisme faible des écomarxistes ne permet pas (assez) de prendre en compte le point de vue extra-humain des pollinisateurs sauvages, dans la mesure où il a tendance à privilégier une forme d'agriculture centrée sur les besoins humains et les espèces utiles dont ceux-ci dépendent. L'abeille domestique est, malgré le statut emblématique dont elle jouit dans la société civile et chez les activistes écologistes — reflété d'ailleurs dans le slogan écomarxiste « Moins de riches, plus de ruches ! » —, un animal de rente et d'élevage mis au service d'une production alimentaire anthropocentrée modernisatrice et domesticatrice[999].

B.3. Ce que la diplomatie interespèces fait à l'écomarxisme

Des pollinisateurs bénéficiant de davantage de liberté, ayant accès à des espaces plus sauvages pour se nourrir et mener leurs vies, à qui l'on redonne la capacité de « reprendre la main » dans le cadre d'usages agroécologiques soutenables, en étant moins ou plus du tout exposés à des toxiques, peuvent contribuer à une agriculture plus saine, durable, résiliente et épanouissante[1000]. Mais en quoi cela implique-t-il quoi que ce soit à l'endroit de l'évolution des conditions de travail des humains, dont les marxistes se font les porte-voix ? Selon Morizot, ce genre d'approche diplomatique semble avoir des effets bénéfiques non seulement sur les milieux, mais aussi pour les travailleur·euses de la terre. En effet, « Les abeilles, dans cette perspective, deviennent les alliées objectives de transitions vers des usages du territoire et des pratiques plus soutenables. (…) l'abeille

[998] L'association suisse *Free the Bees*, qui promeut l'apiculture naturelle en suivant d'autres principes apicoles, a pour mission d'aider l'abeille mellifère à retourner dans un état plus sauvage dans la nature. Elle propose de remettre en question le geste apicole, fondée selon elle sur une aliénation des abeilles. Il ne s'agit pas d'une perspective végan, car il reste possible de faire de la récolte de miel. L'enjeu est de désenchâsser *apis mellifera* du dispositif d'intensification productive dans lequel elle a été incarcérée notamment avec les ruches. L'association entend protéger et soutenir les abeilles mellifères vivant en liberté [voir le site https://freethebees.ch/language/fr/].

[999] Voir la thèse de doctorat de Pierre Caballé, *Prendre soin des abeilles : une enquête ethnographique et historique sur la crise apicole mondiale et ses implications en Suisse romande*, Université de Neuchâtel, Neuchâtel, 2024.

[1000] On peut penser par exemple aux fermes membres des associations Paysans de nature et Fermes paysannes et sauvages.

est l'alliée objective d'une agriculture qui renonce massivement à l'usage des intrants de synthèse, d'une agriculture qui renonce à mettre en place des conditions de stress de ses pollinisateurs qui sont autodestructrices pour elle à moyen terme[1001]. » C'est une hypothèse stimulante, sur laquelle les écomarxistes devraient se pencher : car il se trouve que des « usages plus soutenables des écosystèmes requis pour sauver les nécessaires abeilles sont *aussi* les alliés des formes de vie et de travail plus respectueuses des humains qui les pratiquent[1002]. »

Un marxiste de la vieille école dirait probablement que les pollinisateurs ne sont pas des « alliés », au plein sens du terme : ils ne le sont que de manière métaphorique, les abeilles n'étant finalement que des bénéficiaires indirecte de cette transition[1003]. Il faudrait d'abord une amélioration de la condition des travailleur·euses — et l'on verra plus tard pour ce qui est des non-humains. La soutenabilité écologique découlera naturellement d'une société de travailleur·euses égalitaire et auto-organisée. Il y a certes ici une forme de caricature, mais le perspectivisme métabolique restera probablement un luxe théorique, un supplément d'âme inoffensif et non-nécessaire. Il y aurait déjà suffisamment à faire dans la lutte pour les humains : il faut parler aux humains de leurs besoins, et hiérarchiser les priorités. Ce dont il faut alors convaincre les marxistes, c'est que les *subjectivités* autres qu'humaines, et nos interdépendances à elles, ont bel et bien une *objectivité*, des effets matériels puissants de structuration du faciès de nos écosystèmes, de notre monde commun et donc du fonctionnement du capitalisme dans la toile de la vie (comme nous le verrons en détails plus bas).

Une approche en termes d'*alliance objective* ne s'éloigne pas des enjeux sociaux et économiques — notamment ceux de l'exploitation du travail et de la dégradation des conditions de travail induite par la baisse des coûts de production pour augmenter les profits. Elle invite au contraire à les repenser en intégrant également les points de vue, la vitalité et les intérêts des autres terrestres. En adoptant cette perspective naturaliste enrichie, les questions sociales peuvent être réencastrées dans des milieux de vie — mieux : comme des questions de milieux de vie —, redéfinis à partir des dynamiques d'interdépendances et de communication complexes entre les humains et les autres qu'humains, tous dotés d'*Umwelten* spécifiques et singuliers. Ainsi, l'effort de partir des perspectives non-humaines permet de mieux reposer les questions de nos modes de production, dans une perspective de soutenabilité et de décroissance de l'empreinte écologique[1004].

[1001] B. Morizot, *L'inexploré*, *op. cit.*, p. 335.
[1002] *Ibid.*, p. 336.
[1003] C'est par exemple le sens de la remarque de Patrick Dupouey sur les « métaphores » qui lui paraissent envahir les propositions de Descola et Pignocchi, cf. *Pour ne pas en finir avec la nature*, *op. cit.*, p. 37-39.
[1004] Pour Morizot, c'est la question de l'aliénation, thème bien entendu cher aux marxistes, qui doit être transposée dans une approche multispécifique et écologique du travail et de ces conditions d'émancipa-

On voit donc qu'il y a ici un chemin crédible et logiquement tenable — qu'il s'agirait bien entendu de rendre moins abstrait et d'enrichir en recourant à des études de terrain — pour hybrider l'approche perspectiviste-diplomatique avec le vivant et le cadre d'analyse de la « rupture métabolique ». Contre les critiques écomarxistes, il est indispensable de soutenir que la notion d'agentivité — qui inclut pour les vivants le fait d'habiter subjectivement depuis un point de vue — constitue un outil clé pour penser autrement nos relations sociales et métaboliques à la nature dans l'Anthropocène. Elle permet ainsi de dépasser le seul registre des ressources et des choses passives, pour mettre au jour les alliances constitutives qui font tenir ensemble humains et non-humains et leur coexistence dans des dynamiques d'interdépendances plus complexes. Elle ouvre de ce fait la voie à une écologie politique interspécifique plus inclusive, basée sur le dialogue multiespèce, où la transformation sociale et la reconnaissance de « sujets vivants » peuvent et doivent aller de pair. La nature n'est dès lors plus réduite aux seuls métabolismes objectifs et quantitatifs, et par là-même à des ressources sans âmes : elle est simultanément constituée d'un pôle objectif extérieur et d'un pôle subjectif intérieur, multispécifique, qui sont les deux faces d'une même réalité socioécologique.

L'un des enjeux clés de l'écologie politique du XXIème siècle et de la société nécessairement décroissante qu'elle appelle[1005] ne serait dès lors plus seulement celui de conserver et de gérer plus rationnellement des ressources (dans lesquelles on pourrait ranger la biodiversité menacée, abordée uniquement quantitativement) pour réparer le métabolisme société-nature, mais également d'apprendre à vivre et composer avec des « cohabitants », auto-organisés, capables de suivre leurs propres logiques, en leur garantissant par exemple des espaces de liberté et d'autonomie — autant de chez-soi, « ce morceau d'espace que chacun de nous transforme en y laissant un peu de soi[1006] » — alliés à des usages humains plus soutenables et autonomes des territoires.

La crise des pollinisateurs devient ainsi l'occasion d'un enseignement politique, qui nous vient des abeilles elles-mêmes :

> Les abeilles et les pollinisateurs s'avèrent porter sur leurs frêles épaules toute la pollinisation du maraîchage européen : leur fragilisation rend visibles les alliances

---

tion : « dans la conjoncture de crise actuelle de nos relations au vivant, comme des conditions de vie humaines, il n'est pas arbitraire de faire l'*hypothèse* que les dispositifs qui aliènent les humains sont souvent les mêmes que ceux qui aliènent les non-humains. Ce seraient les activités humaines qui entendent mépriser toute cohabitation au nom d'un profit strictement économique qui seraient *aussi* celles qui méprisent l'émancipation des travailleurs en leur sein, comme leur accès à des formes de vie plus épanouies. Elles se déploient au détriment des conditions de vie de tous les acteurs en présence, humains et non-humains. Tout type d'activité qui implique de devoir détruire par principe ou mépriser une part de l'environnement vital du travailleur peut difficilement prétendre être émancipateur pour lui. Toute agriculture productiviste qui détruit la vie des sols, notamment par l'usage massif d'intrants, ne peut prétendre être émancipatrice pour le paysan, qui en est souvent la première victime – on peut l'inférer des effets nocifs de la 'révolution verte'. », dans B. Morizot, *L'inexploré*, *op. cit.*, p. 339.

[1005] Giorgos Kallis et al., *Plaidoyer pour une décroissance heureuse*, Paris, PUF, 2023.

[1006] Vinciane Despret, *Le chez-soi des animaux : petites fables pour les enfants*, Arles, Actes sud, 2025.

> constitutives qu'on a nouées avec eux, et nous apprend que les abeilles n'indiquent pas seulement à leurs ruches la direction des sources de pollen, mais qu'elles indiquent aussi aux sociétés humaines, qui sont mutuellement vulnérables avec les pollinisateurs, la ligne de partage entre les bons usages de la terre et ceux qui sont toxiques pour tous. Elles nous pointent de leurs antennes les acteurs économiques toxiques et les lobbies qui les défendent. Elles nous dansent la ligne de partage, fondatrice du politique, entre amis et ennemis[1007].

Contrairement à la perspective écoléniniste qui conçoit l'humain comme seul sujet doué d'une agentivité et d'une subjectivité, sur un mode exceptionnaliste et hyperinterventionniste, il faut s'ouvrir à cette bizarrerie contemporaine : les pollinisateurs contribuent à nous indiquer les lignes de partage de l'écologie politique contemporaine. Ils sont des sentinelles ou des lanceurs d'alerte, dont il faut être capable de déchiffrer les messages. Plus encore, leur désorientation, leur épuisement et leur effondrement nous indiquent les contradictions écologiques du capitalisme, qui sape non seulement les conditions de sa propre reproduction, mais les conditions de reproduction de la vie — et peut-être plus simplement les conditions d'une vie bonne.

Là où des perspectives plus anthropocentrées comme celle de Frédéric Lordon moquent les formules du type « penser comme une montagne », en les réduisant à des métaphores et à des slogans creux à l'adresse d'une « bourgeoisie culturelle citoyenne et concernée » et en mal de radicalité[1008], il faudrait au contraire accepter de voir la finesse et la potentialité politique propre à ce genre d'exercices écoperspectivistes, dès lors qu'ils peuvent rejoindre et nourrir l'approche écomarxiste en la complexifiant. Il y a donc selon moi tout intérêt à entreprendre une réflexion politique collective intégrant la méthode perspectiviste du « penser comme » — une montagne, une forêt, des pollinisateurs sauvages, des abeilles mellifères, mais aussi un champ de maïs OGM ou une monoculture d'épicéas — permettant notamment d'associer l'héritage d'un Aldo Leopold et les nouvelles hypothèses d'un Morizot à une lecture métabolique écomarxiste. Il faudrait ainsi apprendre à prendre le point de vue des abeilles, des plantes à fleurs, des arbres, des sols et des champignons, et de leurs interrelations, comme il faut le faire avec celui des travailleur·euses. Apprendre à connaître précisément ce qu'ils subissent, ce qui les tuent, et ce vers quoi ils tendent par eux-mêmes. En pensant d'un même élan la crise écologique comme rupture métabolique et comme invisibilisation des sujets non-humains, le perspectivisme métabolique contribue au tournant non-humain du marxisme, sans abandonner le tranchant critique et politique qui fait la force incontestable de son analyse.

[1007] Baptiste Morizot, *L'inexploré*, *op. cit.*, p. 23.

[1008] « Pleurnicher le vivant », *art. cit.* L'appel à « penser comme une montagne » provient de l'écologue Aldo Leopold, fondateur de l'éthique de la terre et précurseur de l'éthique environnementale, avec son *Almanach d'un comté des sables*, *op. cit.*

B.4. Quand la rupture métabolique devient rupture sémiotique

> De manière générale, l'augmentation de la consommation d'énergie humaine dans l'Anthropocène et l'introduction d'une plus grande quantité d'énergie dans les écosystèmes sont les principaux moyens de déstabiliser l'*Umwelt* de base des différentes espèces. L'utilisation intensive d'énergie entraîne la relocalisation de la matière, des changements physiques dans les écosystèmes et des changements dans les cycles climatiques. Dans le même temps, s'engager dans la sémiose avec d'autres espèces, faire un effort de conception co-créative et vivre dans une forme de dialogue peut fournir à d'autres espèces de nouvelles façons d'habiter des environnements changeants[1009].

Ramassons le raisonnement déplié ici : la proposition du perspectivisme métabolique est de repenser dans un seul et même cadre d'analyse la destruction des écosystèmes et des cycles de la nature, et la désintégration des *Umwelten* des vivants, des communautés biotiques et des cultures animales. Tandis que le développement insoutenable du capitalisme provoque la rupture des équilibres écologiques et métaboliques nécessaires à la vie, les vivants échouent de plus en plus à interpréter et à s'ajuster à un monde qui se transforme trop vite, trop radicalement, et de manière chaotique. L'accélération et l'extension permanente du mode de production capitaliste entraînent une crise des matières et des énergies doublée d'une crise de l'ajustement des vivants à leurs milieux. Ainsi, la rupture métabolique engendre la possibilité d'un effondrement non seulement de la biosphère mais de la « sémiosphère[1010] » — un *Umwelt* collapse. Cette perspective permet également de repenser les conditions de la soutenabilité non seulement depuis des régulations matérielles plus rationnelles (par à un retour à un strict respect des cycles écosystémiques dans l'organisation et la production de notre subsistance), mais aussi comme un effort collectif de conservation et de maintien de mondes habitables et signifiants pour les vivants. Sortir de cette crise biface suppose donc la conjonction de deux types de réciprocités, que l'opposition entre écologie relationnelle et écomarxisme tend à séparer : le retour d'une réciprocité matériels et énergétiques dans les échanges entre humains et écosystèmes, en rendant toujours d'une manière ou d'une autre aux écosystèmes une part de ce que nous leur prenons ; et le retour d'une réciprocité sensible et

[1009] T. Maran, « *Umwelt* Collapse : The Loss of *Umwelt*-Ecosystem Integration », art cit, p. 485.
[1010] On doit le concept de sémiosphère à Jesper Hoffmeyer : « La sémiosphère est une sphère au même titre que l'atmosphère, l'hydrosphère et la biosphère. Elle pénètre jusqu'aux moindres recoins de ces autres sphères, incorporant toutes les formes de communication : sons, odeurs, mouvements, couleurs, formes, champs électriques, radiations thermiques, ondes de toutes sortes, signaux chimiques, toucher, etc. Bref, des signes de la vie. », dans Jesper Hoffmeyer, *Signs of meaning in the universe*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. vii.

collective des humains envers les collectifs des autres vivants, non seulement en favorisant les rencontres enrichissantes entre eux, mais en restaurant une nature accueillante par l'octroi d'environnements apaisés, calmes, signifiants et non chaotiques[1011].

Pour illustrer ce point, on peut prendre l'exemple de la forêt et des modèles qui s'y affrontent aujourd'hui : le modèle de la sylviculture douce, par opposition au modèle coupe rase/replantation, cherche à prélever du bois de manière très sélective, avec une moindre mécanisation, en pensant les effets à long terme de chaque coupe d'arbre sur l'évolution de l'écosystème forestier dans son ensemble. Mais il laisse également tout le bois mort au sol, car c'est grâce à lui et au travail réalisé par les décomposeurs, que la forêt peut naturellement assurer sa propre fertilité. Enfin, ce modèle peut laisser exister une trame de vieux arbres, riches en micro-habitats accueillant, et de larges espaces non exploités et en libre évolution, qui offrent à la fois de la quiétude aux vivants et des zones d'observation du comportement de la forêt lorsqu'elle n'est pas gérée par les humains. Le modèle coupe rase/replantation, qui domine aujourd'hui la sylviculture industrielle, opère selon une logique extractiviste, qui met clairement les écosystèmes forestiers sur la voie d'un hiatus métabolique. Ce modèle n'est pas soutenable, car il accapare toute la matière organique fabriquée par le cortège des espèces forestières, et empêche le retour de cette matière nourricière dans le cycle. Les minéraux et les nutriments remontés du sol par l'association des arbres et des champignons sont emportés ailleurs, et la baisse de fertilité est compensée par l'adjonction d'engrais dans une logique purement agricole.

Or, la forêt est un écosystème en principe autonome, qui n'a pas besoin de l'intervention humaine pour se reproduire et se régénérer : elle se sème et se replante toute seule. Là où une plantation a une durée de vie d'environ une soixantaine d'années, une véritable forêt a un cycle complet d'au moins 400 ans. Le modèle économique et sylvicole des grandes coopératives forestières repose sur une simplification de la diversité de l'écosystème forestier, qui prend le contrôle du milieu en rompant ses cycles spontanés. On remplace ainsi un système capable d'autonomie et prodigue en vie, fabricant de l'habitabilité interespèce, par un système hétéronome inféodé aux logiques du marché. « Ré-

[1011] « Construire des invites environnementales locales en gardant à l'esprit les *Umwelten* des animaux pourrait aider les autres non-humains à trouver de nouvelles relations de sens et à adopter de nouveaux comportements. En d'autres termes, ces pratiques offrent davantage de possibilités d'ajustement et d'adaptation par le biais de l'*Umwelt*. Enrichir les environnements urbains avec des moyens et des ressources pour les espèces non-humaines – sol naturel, structures pour l'abri et la nidification, passages, voies de fuite, eau potable et autres ressources – sont quelques exemples de la manière d'aider les animaux non-humains à remplir leurs fonctions biologiques et à conserver la cohérence de l'*Umwelt*. Ces enrichissements devraient inclure les modèles de signes et l'esthétique des espèces non-humaines, car ils permettent aux non-humains d'accéder aux solutions proposées par les humains. » T. Maran, « *Umwelt* Collapse : The Loss of *Umwelt*-Ecosystem Integration », art cit, p. 485.

parer » ou « restaurer » les métabolismes forestiers, comme le font aujourd'hui les collectifs de sylviculture alternative[1012], suppose ainsi de reconnaître pleinement l'agentivité et les contributions des espèces forestières, en les incluant en tant que coagents de cette réparation. Ces collectifs inventent à la fois une autre manière de travailler ensemble, fondée sur la coopération, les circuits courts et la décroissance de l'empreinte écologique, et une relation sensible à la présence des autres cohabitants, stimulée par les sorties et les inventaires naturalistes. Ils tracent ainsi la voie d'une écologie politique multispécifique, émancipatrice pour les humains, mais aussi libératrice pour les êtres qui composent avec eux des milieux fertiles, habitables et soutenables.

[1012] En France, ces collectifs sont aujourd'hui rassemblés dans le Réseau pour les alternatives forestières (RAF). Voir également l'Appel pour des forêts vivantes, cf. Antoine-Aurèle Cohen-Perrot, Antoine Chopot et Camille Besombes, « Lutter ensemble pour des forêts vivantes », *Terrestres*, 19 mars 2022. [en ligne : https://www.terrestres.org/2022/03/19/lutter-ensemble-pour-des-forets-vivantes/]

3.3. SUBJECTIVITÉS DE LA NATURE

L'hypothèse soutenue jusqu'ici est que l'écomarxisme peut devenir écocentrique sans céder sur sa dimension de critique sociale, et que la méthode épistémique ouvrant à cette transformation relève d'un perspectivisme multispécifique qui permet de reconnaître, d'imaginer ou d'accéder aux différents points de vue tramant et co-constituant l'écosystème lui-même, y compris dans les dimensions énergétiques qui intéressent l'écomarxisme. La question qui nous préoccupait était de savoir à quelle condition et à quel point le perspectivisme multispécifique est conciliable (ou non) avec l'approche métabolique du matérialisme écomarxiste. La proposition, provisoire, mais radicale, est que *les perspectives font les métabolismes*. Le perspectivisme métabolique permet d'aboutir à une compréhension plus complète et plus forte de la crise écologique systémique actuelle, en articulant voire en identifiant ses dimensions subjectives (du point de vue des vivants) et objectives (du point de vue des flux bio-géo-chimiques et des structures sociales qui les co-organisent). En somme, il ne s'agit pas de deux faces distinctes de l'univers, mais d'une seule et même réalité : les métabolismes matériels constituant les écosystèmes sont des perspectives.

Or, pour justifier la cohérence philosophique du perspectivisme métabolique, il est nécessaire de fonder cette proposition, d'abord valable pour le vivant, dans une hypothèse spéculative plus fondamentale et plus radicale, qui remonterait aux conditions de possibilité de ce perspectivisme métabolique comme onto-épistémologie de l'écologie politique. En somme, voici le point auquel nous en sommes arrivés à présent : les métabolismes de la nature dépendent des points de vue. Or, pour qu'une telle hypothèse échappe au reproche de n'être qu'une rêverie métaphysique ou un simple supplément d'âme, il faut pouvoir la fonder philosophiquement et apporter des réponses aux problèmes massifs soulevés par une telle position — notamment celui de l'existence d'une subjectivité de la nature. Or il existe une tradition philosophique qui repose précisément sur l'idée que chaque être de nature possède un point de vue, et que la nature est un réseau de points de vue et d'agents conscients. La présente section, qui s'aventure sur ce plan théorique, va ainsi prendre le temps de déplier les principaux arguments en faveur d'une telle proposition. Elle sera aussi l'occasion d'approfondir le désaccord avec la perspective écomarxiste sur la question de la subjectivité telle qu'elle développée dans le cadre du dualisme des propriétés. Si nous y parvenons, nous aurons montré que l'intégration de l'écomarxisme dans un éco-perspectivisme plus englobant suppose et implique l'adoption d'une métaphysique qu'on se propose d'appeler provisoirement panpsychisme. C'est en tenant fermement ce fil conducteur ou cette hypothèse (du lien entre dépassement des limites de l'écomarxisme et fondation panpsychiste) qu'il faut lire cette cinquième partie pour en saisir l'objet et la finalité.

La véritable hypothèse philosophique sous-jacente à la perspective de resubjectivation écologique de l'univers, et sa déclinaison en perspectivisme métabolique, qui n'était encore qu'implicite jusqu'ici, est en effet celle du panpsychisme. Nous défendrons ici l'idée que le panpsychisme — du grec « pan », partout et « psychê », esprit, soit la théorie selon laquelle l'esprit est en toute chose[1013] — est la condition ontologique du perspectivisme métabolique, qui permet de fonder son existence et de justifier son adoption. Certes, le panpsychisme est avant tout une hypothèse métaphysique spéculative — concernant le monde en sa nature — qui propose une solution radicale aux problèmes du rapport corps/esprit et de la place de la conscience dans la nature. Mais il nous intéresse également dans la mesure où il offre un paradigme alternatif au matérialisme scientifique, aujourd'hui dominant mais en réalité largement problématique, sur lequel se fonde la frange la plus discutée de l'écologie marxiste contemporaine, dont Malm a synthétisé les postulats dans Avis de tempête. Plus précisément, il va s'agir de comprendre en quoi le panpsychisme est une alternative riche et sérieuse face à l'impasse philosophique que constitue le dualisme des propriétés naturelles et sociales qui fonde le matérialisme réducteur d'une bonne partie des écologies marxistes. La limite inhérente au dualisme des propriétés peut être formulée ainsi : en s'appuyant sur une conception ou une définition trop restreinte de la matière, ce courant se voit contraint d'attribuer à celle-ci un ensemble supplémentaire de propriétés ad hoc, d'ordre mental ou social, afin d'expliquer l'existence irréductible de la subjectivité et de l'intentionnalité chez l'espèce humaine, caractéristiques par ailleurs absentes dans le reste du monde. Or, cette solution ne paraît pas satisfaisante à un nombre de plus en plus grand de théoricien·nes. Nous allons le voir, le panpsychisme représente une approche plus élégante, cohérente et parcimonieuse pour aborder la question de la subjectivité écologique dans un monde composé de matière. Toutefois, cette position demeure contre-intuitive au regard du sens commun et des conceptions ordinaires du monde, tout en étant en tension avec les thèses valorisant la spécificité du vivant et sa situation contemporaine, soutenues par une part importante de la philosophie écologique. Il y a ainsi un certain nombre de problèmes et de difficultés conceptuelles qui s'ouvrent à partir de l'adoption d'une telle position.

La section précédente proposait une approche écocentrée et perspectiviste des écosystèmes, fondée sur les idées théoriques de Maran et de Morizot et sur la spécificité

[1013] Terme forgé par le philosophe italien Francesco Patrizi au XVIème siècle. Sur l'histoire du panpsychisme, voir David Skrbina, *Panpsychism in the West*, Cambridge, États-Unis d'Amérique, The MIT Press, 2017.

du monde vivant au sein de l'univers non-humain. Cependant, « l'hypothèse panpsychiste[1014] » va au-delà du « biopsychisme » et du « bioprotopsychisme[1015] », qui considèrent que la vie et l'évolution biologique sont des conditions nécessaires à l'apparition de l'esprit, du psychisme et de la signification. La présente section va défendre l'idée que la conscience, l'expérience et l'intentionnalité sont présentes dans la matière même et dès les entités abiotiques. Contrairement à l'« écocentrisme biopsychiste », souvent associé aux « pensées du vivant » et aux écologies relationnelles, le panpsychisme attribue une forme d'expérience, de sentience ou de conscience (aussi minimale soit-elle) à toute entité auto-organisée présentant une unité complexe.

L'enjeu de cette section est de déplier les implications du panpsychisme pour une pensée de l'écologie. À partir de l'exposé des arguments philosophiques en faveur du panpsychisme, nécessaire à la robustesse d'une telle hypothèse (A), nous essaierons de poser les bases d'un panpsychisme relationnel fondé sur le primat des processus et des relations, plutôt que sur une ontologie des substances fondée sur le primat des individus, tout en abordant la difficile question de savoir si le panpsychisme peut accorder une place singulière au vivant (B). Nous irons à des considérations plus directement écologiques avec la présentation de la conception écocentrique singulière que Val Plumwood se fait du panpsychisme (C), puis nous terminerons par une réflexion sur les limites politiques potentielles du panpsychisme au regard de la crise écologique (D). Si le panpsychisme offre une solution rationnelle, élégante et même fascinante au problème de l'existence de la conscience et de l'intentionnalité dans un monde matériel, il y a loin d'un enchaînement logique et nécessaire entre le réenchantement de la nature sur lequel débouche le panpsychisme et les actions, stratégies et engagements appelés par une écologie politique digne de ce nom, c'est-à-dire capable d'affronter non seulement une métaphysique dualiste mais une économie politique, avec ses acteurs, ses logiques et ses infrastructures. Autrement dit, et c'est la question qui se pose à toute pensée qui s'inscrit dans le cadre du tournant non-humain, que peut-on attendre d'un changement métaphysique quant aux transformations politiques, sociales et économiques que requièrent un moment aussi critique que celui de l'Anthropocène ?

Enfin, dans l'ultime partie de cette thèse, nous verrons comment il est néanmoins possible d'intégrer cette conception panpsychiste associée à une reconnaissance de l'agentivité autre qu'humaine, à une écologique politique véritablement postcapitaliste.

[1014] Je parle d' « hypothèse panpsychiste » par précaution, pour ne pas donner l'impression que le panpsychisme est une doctrine bien arrêtée et complète. C'est à tout le moins, comme le dit Annaka Harris, un cadre scientifique et philosophique de recherche crédible par rapport aux limites et impasses du paradigme matérialiste contemporain des neurosciences, sur ce point cf. Annaka Harris, *Une brève introduction à la conscience : ce que la science sait du soi, du libre arbitre et de l'expérience du monde*, Lausanne, Suisse, Quanto : Presses polytechniques et unversitaires romandes, 2024.

[1015] Sur la différence entre panpsychisme et bioprotopsychisme, le second postulant l'antériorité de la vie sur la conscience, et non l'inverse, voir Sergey B. Yurchenko, « Panpsychism and dualism in the science of consciousness », *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, octobre 2024, vol. 165. [en ligne : https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0149763424003142]

C’est cet excursus sur les subjectivités de la nature qui va nous permettre de proposer, *in fine*, les fondations philosophiques d’une critique écologique de la mise au travail de la nature et une pensée politique de la résistance extra-humaine, héritées et inspirées des propositions du tournant non-humain. Il ne s’agit pas ici de se lancer dans un traité sur les rapports du corps et de l’esprit, mais de tirer les fils invisibles par lesquels cette question de « l’esprit » est en réalité connectée à la question écologique, et la question de l’agentivité, qui nous a occupé jusqu’ici, à celle de la subjectivité.

A. Le naturalisme panpsychiste, par-delà matérialisme et dualisme

La « matière » est l'une des idées les plus abstraites
jamais imaginées par l'esprit humain.

Matt Segall[1016]

If evolution is to work smoothly, consciousness in some shape
must have been present at the very origins of things.

William James[1017]

A.1. Une pluralité de naturalismes

Pour aborder la question de la place de la subjectivité dans la nature, il n'est pas inutile de revenir sur les différents sens du terme « naturalisme », et sur les différentes manières dont la subjectivité est problématisée selon ces différentes formes de naturalisme.

Avec l'apport conceptuel de *Par-delà nature et culture*, qui a fait flores en anthropologie mais aussi plus largement dans l'écologie politique et la société civile, le terme de « naturalisme » s'est peu à peu imposé pour désigner le rapport au monde occidental moderne, comme un synonyme de dualisme et d'anthropocentrisme, plaçant l'humain à l'extérieur de la nature par sa conscience. Or, ce choix et la connotation négative du terme qui s'ensuit sont regrettables car il existe en réalité *plusieurs* traditions et conceptions naturalistes, chacune ayant des implications différentes pour notre compréhension du monde naturel, des sociétés humaines et plus spécifiquement de la problématique écologique. Il me semble donc a minima nécessaire de distinguer entre un naturalisme *anthropologique* et un naturalisme *philosophique* :

(1) le naturalisme anthropologique, au sens de Descola, repose sur le postulat d'un dualisme des sociétés et de la nature, lui-même fondé sur un exceptionnalisme humain, qui oppose et hiérarchise humain et nature. La nature y est définie par la négative, comme extérieure, a-humaine et privée de ce qui fait la société. La conscience ou la subjectivité

[1016] Matthew David Segall, « The Varieties of Physicalist Ontology : A Study in Whitehead's Process-Relational Alternative. », art cit.
[1017] Citation que l'on pourrait traduire par : « Si l'évolution est censée procéder de manière continue, il faut alors qu'une forme quelconque de conscience ait été présente à l'origine de toute chose. » James, William, *The Principles of Psychology*, Henry Holt, Dover Edition., New York, 1890, vol.1, p. 149.

sont généralement érigées comme responsables d'une discontinuité ontologique radicale, faisant de l'être humain un être foncièrement à part. C'est ce naturalisme anthropocentrique, utilisé et globalisé par le mode de production capitaliste, qui est généralement ciblé par les courants de l'écologie radicale comme la cause (culturelle) première de la domination de la nature et de la dévastation écologique et climatique.

(2) le naturalisme philosophique, plus ancien (qui remonte jusqu'aux présocratiques), relève d'un autre usage du terme « nature » : il soutient que celle-ci est la source de tout ce qui existe dans l'univers, rejetant ainsi l'idée d'un monde psychique et social humain transcendant, surnaturel ou purement idéel. Il existe une clôture causale et processuelle du monde naturel, chaque événement ayant nécessairement un faisceau de causes naturelles antécédentes. La nature est alors un système autoengendré, autosuffisant et autoporteur (sans autre support que lui-même). Ce naturalisme rejette le dualisme des substances, incapable d'expliquer correctement l'interaction entre des substances radicalement indépendantes, distinctes et hétérogènes — « l'interaction entre les objets matériels et immatériels est totalement obscure. Personne n'a jamais été capable de donner un compte rendu, même rudimentaire, de ce à quoi devrait ressembler une telle interaction[1018]. » Par conséquent, la clôture causale du monde physique implique qu'il est impossible qu'une substance mentale immatérielle et spirituelle puisse interagir de quelques manières que ce soit avec une substance spatiale et matérielle, pour causer des états de chose dans le monde physique[1019]. Le naturalisme philosophique est une ontologie continuiste, postulant la continuité des phénomènes naturels, psychiques et sociaux.

Le naturalisme marxiste[1020], philosophie qui conçoit notre monde depuis « la centralité de la production et du travail dans les relations métaboliques entre les sociétés et la nature[1021] », n'est par exemple pas complètement réductible au naturalisme anthropo-

---

[1018] *Ibid.*, p. 30. Il y aurait ainsi une violation de la loi de conservation de l'énergie, cette dernière ne pouvant être ni créée *ex nihilo*, ni disparaître, mais seulement se transformer : « Si par exemple, un objet immatériel existant de manière autonome comme un concept mathématique devait agir sur notre cerveau, l'énergie serait être engendrée à partir de rien, car on sait que les objets mathématiques tels que les nombres ou les espaces topologiques n'ont pas la propriété de posséder de l'énergie. Il en serait de même si, comme le supposent les dualistes psychophysiques, un esprit immatériel agissait sur notre cerveau. Ainsi, l'interaction du matériel et de l'immatériel finit par acquérir le parfum du mystérieux, voire du surnaturel. Ce problème ne peut être évité qu'en se tournant vers une ontologie matérialiste, dans laquelle aucune existence réelle n'est accordée aux objets idéels : pour quelque chose qui n'existe pas réellement, la question d'un mécanisme d'interaction ne se pose même pas. » (*Idem*) J'argumente dans les sections suivantes en faveur d'une autre ontologie que le matérialisme.

[1019] C'est peu ou prou l'objection que fera Elisabeth de Bohème à Descartes dans leur correspondance.

[1020] Voir Stéphane Haber, « « Le naturalisme accompli de l'homme » : travail aliéné et nature » dans *Lire les Manuscrits de 1844*, s.l., Presses Universitaires de France, 2008.

[1021] Paul Guillibert, « La nature n'existe pas », *art. cit.*

logique des modernes, même s'il en partage certains traits. C'est un « naturalisme historique[1022] », qui pense l'inscription du social dans la nature sans l'y réduire. Ce qu'il importe ici de noter, c'est que le marxisme est un naturalisme d'un genre spécifique, un naturalisme *matérialiste*. Le matérialisme doit ici être entendu comme un naturalisme qui identifie exhaustivement la nature avec la matière : la nature de la nature, autrement dit, c'est la matière, et rien que la matière.

Le naturalisme est ainsi une thèse plus générale que le matérialisme, qui n'est pas réductible à sa spécification en matérialisme — le naturalisme pouvant inclure d'autres éléments que la matière brute, par exemple la subjectivité, la perspective. Enfin, il existe un naturalisme *faible*, compatible avec l'idée d'un monde surnaturel enveloppant ou intégrant le monde naturel (c'est par exemple la position de Lucrèce, pour qui les dieux existent dans cette surnature) ; et il existe un naturalisme *fort*, pour lequel le monde naturel ou le cosmos se confond avec tout ce qui existe (l'idée de surnature étant arbitraire et inutile dans ce cas, et débouche sur une régression à l'infini : la surnature étant elle-même intégrée dans une sur-surnature, etc.)[1023].

On le voit, la thèse naturaliste peut elle-même se subdiviser en plusieurs sous-catégories, qui déterminent notre appréhension de la subjectivité, de la conscience et de leur place et extension dans la nature.

A minima, nous devons donc distinguer :

(1) un *naturalisme matérialiste*, qui postule de manière générale que tout est matériel, notamment l'esprit, tout pouvant être expliqué par les choses matérielles et leurs interactions observées par la science, comme la masse, la taille, l'énergie, les liaisons chimiques, les signaux électriques des neurones, etc. Selon cette vision, que l'on nomme « physicaliste », les phénomènes psychiques complexes peuvent être réduits à leur substrat matériel simple, en termes d'électro-chimie du cerveau — de la même manière que la chaleur n'est en réalité qu'une agitation moléculaire. Si les neurosciences n'ont pas encore pleinement réduit la conscience au cerveau, il y a, dans cette perspective, la certitude qu'un jour elles y parviendront — du moins c'est l'hypothèse. Une version non-réductionniste de ce naturalisme matérialiste postule pour sa part que si la conscience est un produit de l'évolution biologique, elle constitue néanmoins une propriété émergente — la notion d'émergence reposant sur l'idée d'un système qui possède des propriétés (mentales, sociales) que ses parties (naturelles) n'ont pas[1024].

[1022] F. Monferrand, *La nature du capital*, *op. cit.*

[1023] Cette distinction provient de M. Bunge et M. Mahner, *De la nature des choses*, *op. cit.*, p. 26-27.

[1024] Pour la question de l'émergence de la conscience, il faut distinguer entre émergentisme *faible* et *fort* : le premier postule que les propriétés supérieures de la conscience sont en principe déductibles des propriétés inférieures du cerveau, et donc causalement réductibles à ce niveau inférieur ; le second attribue à la conscience une forme de nouveauté radicale, irréductibles au niveau inférieur du cerveau, dotant celle-ci d'un pouvoir causal sur le cerveau, le corps et l'environnement.

(2) un *naturalisme panpsychiste*, qui soutient que toutes les parties de la nature contiennent une forme ou une autre de conscience. Les panpsychistes partagent ainsi l'idée que « la conscience est une caractéristique fondamentale et ubiquitaire du monde physique[1025]. » Le panpsychisme énonce non seulement que la nature est la source de tout ce qui existe dans l'univers (thèse naturaliste 1), mais que tout ce qui existe dans l'univers, y compris donc les objets traditionnellement conçus comme « inanimés », sont des « centres d'expérience », et possèdent une forme ou une autre de « phénoménalité », de « subjectité » ou de qualité subjective (thèse naturaliste 2). Pour Alfred North Whitehead, et Steven Shaviro à sa suite, « la perception, le sentir (*feeling*) et l'esthétique sont des structures universelles, et non pas des structures spécifiquement humaines[1026]. »

A.2. L'impasse du paradigme matérialiste moderne pour saisir la conscience

Le problème de la conscience, de sa place, de ses formes, et de son extension dans la nature est encore aujourd'hui largement traité dans un cadre matérialiste. Mais devant la difficulté du matérialisme à expliquer *pourquoi* nos cerveaux produisent une expérience consciente, certain·es proposent de changer complètement d'approche. Philip Goff résume ainsi la situation :

> nous n'avons actuellement aucune conception positive d'états totalement non expérientiels qui donneraient de manière intelligible naissance à la conscience. [...] Les philosophes et les scientifiques ont passé beaucoup de temps à essayer d'expliquer la conscience en termes de non-conscience, et ces efforts n'ont pas produit ne serait-ce que le début d'une explication intelligible. Face à cet échec, il semble raisonnable d'explorer d'autres paradigmes d'explication scientifique[1027].

La thèse panpsychiste ne cherche pas une explication non-naturelle de la conscience ; mais elle ne se limite pas non plus aux seuls arguments empiriques : il s'agit d'une thèse spéculative, métaphysique, sur la *nature* de l'expérience subjective, qui peut s'appuyer sur les développements contemporains de la science et sur sa méthodologie, mais ne peut s'en tenir là[1028]. La vision panpsychiste de la nature n'est pas une approche

---

[1025] P. Goff, *Galileo's Error*, *op. cit.*, p. 23.
[1026] S. Shaviro, *The universe of things*, *op. cit.*, p. 61.
[1027] Philip Goff, William Seager et Sean Allen-Hermanson, « Panpsychism », *Stanford Encyclopedia of Science*, 2022. [en ligne : https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism/]
[1028] S. Shaviro, *The universe of things*, *op. cit.*

anti-scientifique, elle constitue avant tout un appel à réviser la conception scientifique moderne de la nature comme étant composée d'une matière brute privée de conscience, en tant que cette conception est, après tout, une construction culturelle, qui en tant que telle peut être questionnée, discutée, réformée voire abandonnée[1029].

C'est bien la méthode expérimentale de la physique moderne, bien que puissante, qui pose problème ici, celle qui a été fondée par Galilée au XVIIème siècle, avec sa division somme toute très métaphysique de la nature en deux univers étanches et hétérogènes : d'un côté les quantités géométriques (forme, taille, mouvement…), que les mathématiques peuvent saisir et étudier ; de l'autre les qualités (son, odeur, goût…), non mathématisables, qui sont dès lors supprimées de la réalité physique étudiées[1030]. Division que Whitehead a pour sa part analysé comme une forme de « bifurcation de la nature en deux systèmes de réalité », celui de la physique décrivant la réalité extérieure et celui de la conscience ou de l'expérience subjective : « La théorie à laquelle je m'oppose consiste à bifurquer la nature en deux subdivisions, c'est-à-dire la nature appréhendée par la conscience et la nature qui est la cause de cette conscience. La nature qui est le fait appréhendé par la conscience, contient en elle-même le vert des arbres, le chant des oiseaux, la chaleur du soleil, la dureté des sièges, la sensation de velours. La nature qui est la cause de la conscience est le système conjectural des molécules et des électrons qui affectent l'esprit de manière à produire la conscience de la nature apparente[1031]. » Il y aurait la nature réelle et objective de la causalité et la nature perçue et subjective, causée par la première qui n'apparaît qu'à l'humain, sous forme de sons, odeurs, couleurs qui n'existent pas dans la nature objective. Or, cette décision inaugurale prise par Galilée de diviser l'univers en qualités premières et secondes, extrêmement féconde pour le progrès de la méthode scientifique moderne et qui a constitué les sciences en disciplines sans rivales, est elle-même une décision philosophique, non issue de la méthode expérimentale. Le concept moderne de nature n'est pas lui-même issu de l'observation empirique, mais de la généralisation de l'observation de certains aspects, quantifiables, de la nature. Le problème est que, comme le pense Goff :

> Tant que nous suivrons Galilée en pensant (A) que la science naturelle est essentiellement quantitative et (B) que le qualitatif ne peut être expliqué en termes quantitatifs, alors la conscience, en tant que phénomène essentiellement qualitatif, sera à jamais exclue de la sphère de la compréhension scientifique. L'erreur de Galilée a été de nous engager dans une théorie de la nature qui impliquait que

[1029] Basile, Pierfrancesco, « Overcoming the Cartesian Legacy : Whitehead's Revisionary Metaphysics » dans William Seager (ed.), *The Routledge handbook of panpsychism*, First issued in paperback., New York London, Routledge, 2021, p. 79.
[1030] Philip Goff, *Galileo's Error*, *op. cit.*, p. 21-22.
[1031] Alfred North Whitehead, *Le concept de nature*, Paris, France, J. Vrin, 1988, p. 55.

> la conscience était essentiellement et nécessairement mystérieuse. En d'autres termes, Galilée a créé le problème de la conscience[1032].

Certes, reconnaît Goff,

> La science physique a connu un succès extraordinaire, mais nous devons garder à l'esprit que ce succès a commencé lorsque Galilée a retiré les qualités sensorielles (sons, odeurs, goûts, parfums) de son domaine d'investigation : en les réimaginant comme des formes de conscience résidant dans l'âme incorporelle. [Or] le fait que la physique ait connu un grand succès en ignorant les qualités sensorielles ne nous donne aucune raison de penser qu'elle connaîtra le même succès lorsqu'elle portera son attention sur les qualités sensorielles elles-mêmes, cette fois-ci en tant que formes de conscience[1033].

Dans la mesure où les mathématiques ne peuvent pas exprimer ni saisir les qualités sensorielles de la nature et de la matière, les qualités ne font plus partie de la réalité même des choses physiques — en cela en rupture avec ce que pensaient les philosophes prémodernes —, et sont placées dans la conscience, en dehors du domaine étudiable de la science. On tient d'ailleurs là une manière d'expliquer à la fois pourquoi la conscience et la finalité ont été expulsées hors de la nature, dans une sphère humaine séparée, et le dualisme cartésien et ses successeurs : celui-ci découlerait en réalité de cette division primordiale par les sciences expérimentales des corps en deux univers de référence hétérogènes, entre l'être et l'apparence, le corps et l'expérience, les causes mécaniques et les causes finales, réifiés ensuite en substances matérielles et immatérielles réellement existantes, passant ainsi d'une distinction épistémologique pratique, localement utile pour la connaissance, à une distinction ontologique d'ordre général : ainsi, le réel est divisé en deux[1034]. C'est la méthode expérimentale qui aurait été ainsi figée et traduite en

---

[1032] P. Goff, *Galileo's Error*, *op. cit.*, p. 21-22.

[1033] *Ibid.*, p. 19.

[1034] Sur cette idée whiteheadienne voir Didier Debaise, « L'univers perspectiviste : Nature et subjectivité dans la métaphysique contemporaine » dans *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018. [en ligne : https://shs.cairn.info/choses-en-soi-metaphysique-du-realisme--9782130798279-page-491?lang=fr#re3no3]. « La grande 'erreur' de la bifurcation, la raison de sa propension hégémonique, injustifiée du point de vue de l'opération, ne doit pas être située dans la pratique expérimentale elle-même dans laquelle elle trouve son origine, mais dans sa *réification*. Par un étrange mouvement, les termes issus du geste, local, situé, posé à l'intérieur des corps, provenant d'une division expérimentale, artificielle, acquièrent un statut ontologique à part entière. On ne cessera pas de s'étonner de cette inversion si fondamentale dans la constitution du concept de nature : du fait qu'il est toujours possible d'extraire des qualités hétérogènes des corps, on en a déduit que la nature était faite de régimes de qualités distincts dont les corps seraient l'expression. Il y aurait d'un côté la nature « réelle » avec ses qualités propres qui s'exprimeraient dans des termes tels que matière, substance étendue, etc. ; de l'autre, la nature 'apparente', avec ses propres régimes d'existence et ses entités tels que l'esprit, la valeur, le sens de l'importance et l'esthétique. Retenons de cette réification d'une opération expérimentale, lorsqu'elle a

une ontologie. En somme, selon Didier Debaise, « Oubliant le caractère opératoire de leurs abstractions, de leurs fonctions, oubliant en un mot leurs constructions, [les modernes] ont réifié leurs abstractions jusqu'à finir par croire qu'ils avaient affaire à la nature elle-même. La métaphysique leur a emboîté le pas en définissant les cadres généraux de l'être, de la pensée et des conditions de vérité de ces étranges abstractions réifiées[1035]. »

Or, comme le soutient Philip Goff, tant que nous réfléchissons « dans le cadre de cette vision [galiléenne et matérialiste], le mieux que nous puissions faire est d'établir des corrélations entre les processus cérébraux quantitatifs que nous pouvons voir et les expériences qualitatives que nous ne pouvons pas voir, sans pouvoir expliquer pourquoi ils vont ensemble[1036]. » Autrement dit, le problème fondamental de la conscience pour les sciences modernes provient de ce que « L'expérience à la première personne ne peut pas être une affaire de connaissance objective à la troisième personne[1037]. » La conscience qui apparaît en activité sur l'écran du scanner n'est pas l'expérience subjective en train de se faire, seulement sa traduction en une image observable pour une autre perception (celle du scientifique). Steven Shaviro résume ainsi le problème :

> Le phénomène même de la capacité à avoir des expériences — phénomène qui rend d'ailleurs possible la connaissance objective à la troisième personne — ne peut pas lui-même être pris en compte dans les termes objectifs de la science à la troisième personne. Il n'y a aucun moyen de combler le fossé entre les perspectives à la première et à la troisième personne[1038].

Il y a dès lors un « fossé explicatif », que la méthode expérimentale est incapable de franchir. Autrement dit, si les neurosciences arrivent à corréler les expériences conscientes

---

trouvé dans certaines métaphysiques les formes de sa généralisation, deux conséquences majeures qui en définissent les limites actuelles : tout d'abord, elle a impliqué un rejet des qualités secondes, ou tout au moins une réduction de leur statut. Ce faisant, ce sont toutes les dimensions associées aux qualités secondes qui furent extraites de la nature, à savoir notamment les dimensions esthétiques, axiologiques, sensitives. La nature réelle serait cette nature 'inodore, incolore, insipide, un va-et-vient de matière, incessant et insignifiant' ; ensuite, elle a participé à la soustraction de la multiplicité des modes d'existence pour n'en retenir que deux seuls dont la prétention était de recouvrir la totalité de l'existence et que les dualismes n'ont cessé de mettre en scène en les consolidant. »

[1035] *Ibid.* Debaise en conclut que « Si ce diagnostic est correct, alors c'est sans doute le concept de nature lui-même qui doit laisser la place à d'autres manières d'articuler les êtres, d'instaurer de nouvelles consistances. » Si je m'accorde avec lui sur le constat, je ne suis pas d'accord avec sa conclusion : le concept de nature peut être gardé dans le cadre d'une métaphysique écologique et perspectiviste, plutôt qu'abandonné en conséquence de l'adoption de ce cadre, car il a notamment la fonction de conserver l'attention à l'altérité des êtres de nature et de leur expérience du monde, comme énoncé plus haut avec le concept de naturalisme émancipateur de Plumwood.

[1036] Philip Goff, « Science as we know it can't explain consciousness — but a revolution is coming », *The Conservation*, 1 novembre 2019.[en ligne : https://theconversation.com/science-as-we-know-it-cant-explain-consciousness-but-a-revolution-is-coming-126143]

[1037] S. Shaviro, *The universe of things*, *op. cit.*, p. 93.

[1038] *Ibid.*, p. 101. Si vous mangez une glace à la fraise, et que je cherche à connaître ce que cela fait pour vous de manger cette glace, je ne peux pour ce faire ni me contenter de regarder votre IRM ni ouvrir votre boîte crânienne pour lécher votre cerveau… je n'y trouverais jamais *l'expérience* que cela fait.

— la sensation de faim par exemple — à des processus et des zones précises du cerveau — l'hypothalamus —, elles ne peuvent pas expliquer « pourquoi les expériences conscientes sont corrélées à l'activité cérébrale. Pourquoi une telle activité de l'hypothalamus s'accompagne-t-elle d'une sensation de faim ?[1039] » Face à cette impasse, l'enquête sur la conscience devient donc non seulement une question scientifique, mais une question philosophique (mais aussi écologique et relationnelle, comme nous allons le voir).

La solution que propose le panpsychisme n'est pas de recourir à un phénomène surnaturel et plus que matériel pour rendre compte de l'existence de la conscience. En effet,

> La « nouvelle vague » de panpsychisme [dans la philosophie contemporaine] n'a pas les connotations mystiques des formes précédentes de cette conception. Il n'y a que de la matière — rien de spirituel ou de surnaturel — mais la matière peut être décrite de deux points de vue. La science physique décrit la matière « de l'extérieur », en termes de comportement, mais la matière « de l'intérieur » est constituée de formes de conscience[1040].

Si les sciences dures nous permettent d'étudier les comportements des êtres de nature via l'observation et l'expérimentation — le *comment* des choses —, elles ne permettent pas de saisir leur nature. La philosophie, et sa déclinaison en philosophie de l'écologie, reste une activité fondamentale dans la saisie de la nature de la réalité et ne peut être remplacée par les sciences dures.

Thomas Nagel, sans épouser lui-même pleinement la thèse panpsychiste, a aussi avancé l'argument que les sciences physiques, en adoptant ce qu'il appelle un point de vue « en troisième personne », objectif, distancé, mathématique, nous empêche l'accès à la saisie de l'expérience « en première personne » et à la subjectivité elle-même[1041]. En effet, si les êtres ou les corps ont non seulement des structures, des comportements et des propriétés matérielles extérieures observables par expérimentation, mais encore des propriétés intérieures, mentales, intrinsèques, difficilement observables voire non-observables en troisième personne, et pourtant existantes (si l'expérience que je fais de moi-même et du monde est bien indubitable, quel qu'en soit le contenu), les sciences matérialistes ne risquent-elles pas de manquer une part déterminante et intrinsèque des êtres et du monde qu'elles observent et étudient[1042] ? Le biologiste Michael Levin avance

---

[1039] P. Goff, « Science as we know it can't explain consciousness — but a revolution is coming », art cit.
[1040] *Ibid*.
[1041] Thomas Nagel, *Mind and Cosmos : Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, New York, Oxford University Press Inc, 2012.
[1042] Le défi pour le panpsychiste devient notamment celui d'expliciter précisément ce qu'on entend par « subjectivité » ou « conscience » à des niveaux aussi élémentaires que celui des particules subatomiques.

pour sa part l'hypothèse selon laquelle « la physique ne détecte que des mécanismes, et non des esprits (*minds*), pour la simple raison qu'elle utilise des outils de faible agentivité (voltmètres, règles, etc.), et que des détecteurs de plus grande agentivité (c'est-à-dire d'autres esprits) sont nécessaires pour détecter la cognition à différents niveaux[1043]. »

Un autre paradigme d'appréhension et d'explication est donc requis, qui ne soit ni dualiste, ni matérialiste, au sens réductionniste et réducteur du terme. Une large étude synthétique et systématique récente sur les multiples théories relatives à la question de la nature de la conscience révèle combien le matérialisme réductionniste n'est plus le paradigme dominant dans le domaine des études sur la conscience[1044]. De nombreux autres paradigmes sont d'ores-et-déjà sur la table, face à certaines impasses du matérialisme quant au *hard problem of consciousness* diagnostiqué par David Chalmers. Le « problème difficile de la conscience » correspond à la question de savoir *pourquoi* les processus physiques sont associés à une expérience subjective, plutôt que rien du tout (par opposition au « problème facile », c'est-à-dire celui de la *corrélation* des états mentaux avec les états cérébraux opérée par les neurosciences)[1045]. Le panpsychisme est de ce fait aujourd'hui de plus en plus présenté comme un paradigme d'investigation crédible, voire comme la solution philosophique la plus parcimonieuse et la plus élégante au problème difficile de la conscience[1046]. « Un nombre croissant de philosophes et même de neuroscientifiques se rallient à l'idée qu'il s'agit peut-être de notre meilleur chance de résoudre le problème de la conscience[1047]. »

On identifie également ce que l'on appelle le « problème de la combinaison », à savoir : comment des micro-expériences simples, de petite échelle, présentes au niveau fondamental de la nature, peuvent-elles s'agréger, interagir et se combiner pour donner naissance à des formes plus complexes, organisées et sophistiquées de macro-expériences, comme celles des sujets humains ? Sur ce point, voir Sam Coleman, « The Real Combination Problem : Panpsychism, Micro-Subjects, and Emergence », *Erkenntnis*, 2013, vol. 79, n° 1, p. 19-44. Pour une solution non-substantialiste à ce problème, voir l'approche whiteheadienne synthétisée par Matthew David Segall dans « The Varieties of Physicalist Ontology: A Study in Whitehead's Process-Relational Alternative. », *art. cit.* : « Whitehead's reframing of the metaphysical arena allows us to move beyond the false problem of having to combine spatially isolated substances to instead analyze the concrescence of temporally resonant events. »

[1043] Levin, Michael, « Forms of life, forms of mind | Dr. Michael Levin | Meet the Anthrobots », art cit.

[1044] Robert Lawrence Kuhn, « A landscape of consciousness: Toward a taxonomy of explanations and implications », *art. cit*.

[1045] David Chalmers, « Facing up to the problem of consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, 1995, vol. 2, n° 3.

[1046] C'est du moins ce que pensent des philosophes comme Philip Goff, Galen Strawson, Matt Segall, Annaka Harris, ou des scientifiques comme Giulio Tononi, Christoph Koch, etc. Le panpsychisme existe d'ailleurs en différentes versions (soit réductionniste, soit émergentiste) comme le micropsychisme, panprotopsychisme, pancognitivisme, panexpérientialisme, cosmopsychisme, etc. dont je ne peux rendre compte ici. Pour une synthèse sur ces différentes formes, cf. Robert Lawrence Kuhn, art cit.

[1047] Philip Goff, *Galileo's Error*, *op. cit.*, p. 23.

A.3. Un paradigme naturaliste alternatif : le panpsychisme

C'est la visée même de réduction de l'expérience subjective aux processus matériels neuronaux qui n'apparaît plus à de nombreux·ses chercheur·euses comme la bonne méthodologie, en ce qu'elle cherche à expliquer par autre chose voire à éliminer le phénomène dont nous sommes finalement le plus certains à propos du monde : le fait même que nous ayons des « expériences » subjectives.

Pour les panpsychistes, l'expérience n'est pas un « mystère » ou une illusion à dissoudre, car elle est en réalité la donnée la plus fondamentale, la plus indubitable et la plus ordinaire à laquelle nous ayons accès en tant qu'humains. La thèse de l'illusionnisme au sujet de la conscience semble contradictoire, car si la conscience peut effectivement être le lieu d'illusions, elle ne peut pas elle-même être une illusion : le fait que je fasse l'expérience d'une illusion n'est lui-même pas une illusion. En somme, la conscience est une condition de possibilité de l'illusion (donc la théorie de la conscience comme illusion est fausse). « Comment, demande Galen Strawson, quelqu'un a-t-il pu être amené à une chose aussi stupide que de nier l'existence de l'expérience consciente, la seule chose générale dont nous soyons certains qu'elle existe ? »[1048]

L'expérience humaine n'est pas en rupture avec la nature, mais révèle des traits fondamentaux de cette nature, de cette part de nature que nous sommes et exprimons. Dans la mesure où l'existence de l'expérience humaine ne peut être mise en doute, et que cette expérience est née de l'évolution, elle doit alors être dérivée de constituants qui sont eux-mêmes (au moins en partie) expérientiels[1049]. Partant de cette évidence première, et, comme le veut la perspective naturaliste, en admettant une communauté ontologique primaire entre les entités composant la nature, l'idée est qu'il est possible et même légitime de *généraliser* cette évidence de l'expérience humaine *à l'ensemble des entités composant l'univers*. C'est l'audacieuse mais puissante ligne de réflexion, allant de la phénoménologie de l'expérience subjective à la métaphysique, de l'introspection au cosmos, que nous propose de suivre Whitehead. On peut la résumer ainsi : si l'on part, en bon empiriste, de notre expérience la plus immédiate et de ses caractéristiques primaires (celles d'une unification préhensive des données du monde extérieur dans la perception, formant un point de vue singulier), et si l'on ne donne pas, par souci de neutralité ontologique, une prééminence à cette expérience sur les autres événements de la nature, en partant du principe que notre explication ne doit introduire aucune rupture arbitraire dans la nature, alors on peut légitimement généraliser ce savoir que l'on trouve dans notre expérience au reste des événements de la nature[1050]. En un sens, conclut lui aussi Shaviro,

---

[1048] Galen Strawson, « The Consciousness Deniers », *New York Review of Books*, 13 mars 2018. [en ligne : https://www.nybooks.com/daily/2018/03/13/the- consciousness-deniers/].

[1049] Basile, Pierfrancesco, « Overcoming the Cartesian Legacy : Whitehead's Revisionary Metaphysics », art cit, p. 79.

[1050] A.N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, *op. cit.*, p. 95.

« je dois accepter que les catégories que j'utilise pour me décrire moi-même sont également valides pour d'autres entités[1051]. »

Le terme de « conscience » fait évidemment problème, car la conscience humaine est la seule forme de conscience à laquelle nous ayons directement accès. Mais le mot, pour être pertinent, doit être ici compris en son sens le plus fondamental et le plus minimal, c'est-à-dire en termes de conscience phénoménale. La conscience, c'est l'effet que cela fait d'être une entité donnée, comme le propose la célèbre définition de Thomas Nagel ; c'est par exemple l'effet que cela fait d'être vous, à cet instant précis. Autrement dit, « Un organisme est conscient s'il y a *quelque chose que cela fait* d'être cet organisme[1052]. » S'il n'y aucun effet que cela fait d'être un système donné, alors cette entité n'est pas consciente. La question étant de savoir comment nous pouvons être certain qu'il n'y a aucun effet que cela fait d'être telle ou telle entité (ou l'inverse). L'avantage de cette définition est qu'elle n'implique aucunement la nécessité d'une conscience de soi réflexive, ainsi qu'une conscience d'être conscient, avec des pensées sur ses pensées, ou une forme de mémoire complexe. David Skrbina explique en ce sens qu'il est nécessaire de faire la distinction entre la conscience, définie comme « l'effet que cela fait », et la mémoire :

> Il est certain que tout ce qui s'apparente à l'esprit humain nécessite une mémoire comparable à celle de l'humain, mais cela n'est pertinent que pour les organismes complexes. Il n'est pas raisonnable d'exiger que les particules atomiques aient une capacité de mémoire comparable à celle de l'être humain, ni même une instanciation physique de quelque chose comme la mémoire. Il est concevable que la conscience des atomes soit, par exemple, un flux de moments d'expérience instantanés sans mémoire[1053].

Il ne s'agit donc pas du tout de projeter une forme de conscience humaine à l'intérieur des êtres non-humains — en réduisant ainsi l'autre au même. Seulement de comprendre que le fait même que nous ayons une expérience du monde n'est pas un fait exceptionnel, mais un fait potentiellement ubiquitaire. Le terme d'« expérience » aurait donc le mérite d'être plus neutre, et peut-être moins risqué et anthropocentrique que celui de conscience[1054]. Raison pour laquelle le philosophe whiteheadien David Ray Griffin a forgé le néologisme de « panexpérientialisme », pour éviter toute confusion avec la généralisation métaphysique de formes de conscience plus complexes et durables. Je rejoins cette précaution, mais je m'autoriserai cependant à utiliser les termes de conscience et d'expérience de manière plus ou moins interchangeable, dans une volonté de neutralisation de

---

[1051] S. Shaviro, *The universe of things*, *op. cit.*, p. 61.
[1052] Nagel, Thomas, « What Is It Like to Be a Bat ? », art cit.
[1053] D. Skrbina, *Panpsychism in the West*, *op. cit.*, p. 260.
[1054] Voire peut-être le terme de « sentience », forgé à partir de *sentient* en anglais, bien qu'il soit désormais fortement associé à l'animalisme et à la question de la souffrance animale – mais ce n'est pas forcément un problème pour le panpsychiste, qui conteste justement une forme de zoocentrisme sur cette question.

« l'exceptionnalisme [...] par une opération d'extension des catégories qui le mettaient en œuvre[1055] », comme le propose Didier Debaise.

A.4. L'expérience comme structure universelle mais plurielle

Y a-t-il un effet que cela fait d'être un poulpe à huit bras, un vers de terre, une table en plastique, un électron, une étoile, une amibe, une araignée, un hêtre centenaire, un mycélium, un ordinateur, une intelligence artificielle, une centrale nucléaire ? La question est ouverte. La réponse matérialiste standard suppose qu'un certain degré d'organisation de la matière et des systèmes naturels corporels, arrangés de la bonne manière, donne naissance à la conscience. Dans ce cadre d'explication, les animaux et leurs cerveaux sont fait des mêmes éléments que les étoiles (dont les éléments « atomiques » de bases proviennent), mais les premiers sont conscients, alors que les secondes non, pour des raisons qu'il s'agit justement d'élucider par l'observation empirique[1056].

Contrairement à une idée répandue, la réponse panpsychiste n'implique pas que chacune des entités listées ci-dessus soit consciente ou « expérientielle ». Philip Goff, l'un des meilleurs avocats de la philosophie contemporaine du panpsychisme, soutient que la thèse panpsychiste, dans sa version actuelle, ne se confond pas avec l'idée selon laquelle absolument tout agrégat de matière, les galets, les chaussettes, les ampoules, les bouteilles de Coca-Cola ou les immeubles, possèdent un psychisme :

> En conjonction avec l'hypothèse largement répandue [...] selon laquelle les choses fondamentales n'existent qu'au niveau micro, le panpsychisme implique qu'au moins certains types d'entités à l'échelle microscopique possèdent une qualité mentale (mentality), et que des instanciations de ce type se trouvent dans toutes les choses à travers l'univers matériel. Ainsi, si le panpsychiste considère que la qualité mentale est répartie dans le monde naturel — au sens où tous les objets matériels ont des parties dotées de propriétés mentales — il n'a pas besoin de considérer que tout a littéralement un esprit, par exemple, il n'a pas besoin de considérer qu'un rocher a des propriétés mentales (mais simplement que les parties fondamentales du rocher en ont)[1057].

Mais l'hypothèse générale est bien qu'il y a « un effet que cela fait » d'être un autre qu'humain — un arbre, un électron, un poulpe — en dépit du fait que nous n'ayons aucun accès privilégié à l'effet que cela peut faire. La thèse panpsychiste est certainement déroutante,

---

[1055] Didier Debaise, « L'univers perspectiviste », *art. cit.*

[1056] Annaka Harris, « A Solution to the Combination Problem and the Future of Panpsychism », *Journal of Consciousness Studies*, 2021, vol. 28, n° 9-10.

[1057] P. Goff, W. Seager et S. Allen-Hermanson, « Panpsychism », art cit.

contre-intuitive, malgré cette précision qui permet de dissiper quelques malentendus. Cependant, le caractère contre-intuitif d'une théorie ne peut constituer un argument suffisant contre celle-ci — pensons à la théorie darwinienne de l'évolution et à sa rupture avec le sens commun de l'époque, ou *a fortiori* à la physique quantique et à la manière dont elle s'éloigne radicalement de notre expérience ordinaire (nos intuitions préscientifiques sont toujours faillibles). Si le panpsychisme apparaît comme une solution simple et élégante au problème de la conscience, il est encore largement perçu comme une vision *New Age* assez farfelue — derrière l'idée d'une communication télépathique avec les arbres et les animaux par exemple — et sans fondement scientifique véritable (car non testable). La réticence provient notamment d'un refus de l'anthropomorphisation tous azimuts de la nature (« même les pierres ont une âme »). Or, comme le souligne Annaka Harris,

> Le fait d'attribuer un certain niveau de conscience aux plantes ou à de la matière inanimée ne revient pas à leur attribuer des esprit *humains* dotés de souhaits et d'intentions similaires aux nôtres. L'idée moderne du panpsychisme ne vient en aucun cas conforter les croyances de celui pour qui l'Univers a un plan pour l'humanité ou de celle qui pense pouvoir se tourner vers son « moi supérieur » pour guérir. Le panpsychisme ne soutient absolument pas ces croyances. Les bactéries dont les atomes seraient parcourus d'une conscience élémentaire n'en demeureraient pas moins des *bactéries*. Elles continuent à n'avoir ni cerveau, ni esprit complexe, et encore moins un cerveau ou un esprit humain[1058].

Ainsi, l'expérience est à la fois une structure universelle, commune, mais nécessairement plurielle, extrêmement variée, hétéroclite, exo-humaine et même exo-animale et exo-biologique, dans ses expressions, contenus et manifestations. On pourrait en ce sens forger la notion de *corps-perspective*, dans laquelle les deux notions de corps et de point de vue sont nécessairement co-impliquées : dans la nature il n'y aurait en effet *pas de corps sans perspective associée*, sans « effet que cela fait » d'être ce corps, qu'il soit vivant ou non ; mais réciproquement, il n'y aurait *pas de perspective sans corps* (sans individuation corporelle), quel qu'il soit. Le corps est la face matérielle publique, que mesure et met en équation la science, la perspective est la face interne de cette matière, qui nous est donnée dans l'expérience. De chaque corps-perspective individué émergerait alors un certain « espace de sens », un effet que cela fait, plus ou moins complexe, d'être ce corps qui évolue et relationne dans un milieu donné. Si l'on admet que l'expérience découle de la nature des corps, eux-mêmes pluriels, et que l'expérience est une donnée beaucoup plus fondamentale et universelle que ce nous pensions jusque-là, alors l'expérience doit être conçue comme étant antérieure à l'apparition de l'humanité ainsi qu'à

[1058] Annaka Harris, *Une brève introduction à la conscience : réflexion sur le soi, le libre arbitre et l'expérience du monde*, Lausanne, Quanto, 2021, p. 101.

l'apparition de la vie[1059]. Dans cette perspective, les éléments fondamentaux de l'univers (quels qu'ils soient d'ailleurs : quarks, cordes, champs, boucles, etc.) possèderaient ainsi un pôle mental intérieur associé à leurs aspects et comportements physiques observables (avec ou sans dispositifs d'observation techniques). Ces éléments fondamentaux possèderaient par hypothèse une forme de conscience expérientielle extrêmement minimale, reflétant la simplicité de leur nature ; cette simplicité expliquant dès lors la prédictibilité de leurs comportements, dont peuvent rendre compte par exemple la mécanique quantique et les mathématiques[1060]. Par conséquent, dans cette perspective, la conscience n'existe pas selon une norme anthropocentrique ou zoocentrique, bien qu'elle puisse exister selon des formes peut-être plus sophistiquées ou raffinées dans ses expressions animales et humaines.

Philip Goff pose le problème en recourant à une échelle graduée de conscience allant des formes simples des particules jusqu'aux formes complexes des humains :

> Chez les êtres humains, la conscience est une chose sophistiquée, qui implique des émotions, des pensées et des expériences sensorielles subtiles et complexes. Mais il ne semble pas incohérent que la conscience puisse exister sous des formes très simples. Nous avons de bonnes raisons de penser que l'expérience consciente d'un cheval est beaucoup moins complexe que celle d'un être humain, et que l'expérience d'un poulet est moins complexe que celle d'un cheval. Au fur et à mesure que les organismes se simplifient, il se peut qu'à un moment donné, la lumière de la conscience s'éteigne soudainement, les organismes les plus simples n'ayant aucune expérience. Mais il est également possible que la lumière de la conscience ne s'éteigne jamais complètement, mais qu'elle s'estompe au fur et à mesure que la complexité organique diminue, en passant par les mouches, les insectes, les plantes, les bactéries et les amibes. Pour le panpsychiste, ce continuum qui s'estompe sans jamais s'éteindre s'étend à la matière inorganique, avec des entités physiques fondamentales — peut-être des électrons et des quarks — possédant des formes de conscience extrêmement rudimentaires, à l'image de leur nature extrêmement simple[1061].

Si cette idée d'un « *continuum* qui s'estompe sans jamais s'éteindre » me semble fondée et opérante, elle risque néanmoins de reproduire l'erreur d'une hiérarchisation des êtres en fonction d'une norme anthropocentrique de conscience. Il faudrait pouvoir au contraire définir ce continuum non seulement à partir de la complexité mais aussi de l'alté-

---

[1059] Affirmation qui va donc beaucoup plus loin que l'éthologie des mondes issues de Uexküll, qui reste dans un cadre biocentré pour penser la subjectivité animale — bien que la biosémiotique partage la critique de la limitation de la science à l'étude des phénomènes extérieurs observables au détriment de la signification (la sémiose).

[1060] P. Goff, *Galileo's Error*, *op. cit.*

[1061] *Ibid.*, p. 113-114.

rité, pour rendre compte de l'incommensurabilité des formes d'expérience — chaque entité expérientielle étant une « perfection sans modèle[1062] », sans norme dominante à l'aune de laquelle juger des autres en fonction d'une plus ou moins grande proximité.

Toujours est-il que l'on se trouve devant une possibilité tout à fait renversante : la conscience pourrait, dans ce cadre, ne pas requérir de cerveau pour exister — on saisit ici toute la différence entre cette position et le cérébrocentrisme d'un Andreas Malm, qui affirme sans plus de discussion que « le cerveau est le siège de tous les événements mentaux[1063] ». Le panpsychisme est un paradigme qui permet par exemple de mieux comprendre pourquoi les plantes manifestent des comportements intelligents et sentients, de perception, de proprioception, de mémoire, de calcul, de communication, etc., analogues à ceux des animaux dotés d'un cerveau, bien que plus lents, alors même qu'elles n'ont pas de cerveaux à proprement parler[1064]. La conscience, ce ne serait pas le produit du cerveau animal, mais bien plus probablement une qualité primordiale amplifiée ou filtrée par l'émergence et l'évolution du cerveau. Dominique Bourg et Sophie Swaton se rallient également à ce point de vue : « le cerveau et son organisation biochimique, synapses et neurones, ne produisent pas des pensées, mais nous permettent de les forger[1065]. » Ainsi, le problème de la conscience est renversé : plutôt que de chercher à comprendre comment la conscience peut émerger à partir d'un univers matériel non-conscient, la conscience est placée par hypothèse à la base de l'univers physique[1066]. Le panpsychisme semble en cela aller un cran plus loin que le seul geste d'attribution d'agentivité à la matière, propre au néomatérialisme de Jane Bennett présenté dans notre première partie, car ce geste ne dit finalement rien sur ce qu'est l'agentivité : le panpsychisme défend non seulement l'idée que la matière est active, animée, vibrante, mais il propose également une explication à cette activité : la matière est intrinsèquement consciente et expérientielle. Autrement dit, il est dans la nature de la matière animée que d'être expérientielle. Animation et perspective subjective sont ainsi confondues ; toute perspective est une action, aussi minimale soit-elle, et toute action est une perspective.

On demandera peut-être : toute matière ne pourrait-elle pas être agentive au sens de productrice d'effets déterminants sans pour autant être douée de conscience expérientielle ? La reconnaissance de l'agentivité en un sens non-conscient ne suffirait-elle pas à l'élaboration d'une écologie politique ? Pourquoi mobiliser une hypothèse aussi massive et risquée s'il n'est pas sûr qu'elle soit nécessaire ? Le rasoir d'Ockham serait ainsi justifié. C'est pourtant bien l'inverse qui semble vrai. Le panpsychisme est présenté

[1062] Pour reprendre une idée développée par Morizot, mais dans un contexte panpsychiste qui n'est pas le sien, cf. *Les diplomates, op. cit.*

[1063] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 52.

[1064] Voir Zoë Schlanger, *The Light Eaters*, *op. cit.*, et Annaka Harris, « Consciousness may not require a brain », *IAI*, 8 décembre 2022. [en ligne : https://iai.tv/articles/consciousness-may-not-require-a-brain-auid-2330?_auid=2020].

[1065] Dominique Bourg et Sophie Swaton, *Primauté du vivant : essai sur le pensable*, Paris, France, PUF, 2021, p. 203-204.

[1066] P. Goff, *Galileo's Error*, *op. cit.*, p. 130-138.

par ses partisan·nes comme l'hypothèse la plus parcimonieuse pour résoudre le problème corps-esprit et sa place dans la nature, en tant qu'il ne postule *qu'une seule* sorte de réalité (une matière consciente), à l'inverse du matérialisme qui suppose lui, étrangement, deux sortes de réalités : une réalité de nature non-phénoménale et une autre de nature phénoménale ; il y aurait ainsi *à la fois* de la matière non-consciente et de la matière consciente. Le dualisme reste ainsi en arrière-fond une menace à la cohérence du matérialisme (dans sa version non-réductionniste).

Le panpsychisme pose au fond cette question : quelle est la *nature* de la matière ? Et sa réponse est très simple : c'est la conscience. Il est en définitive plus simple de postuler un seul genre de réalité (une matière consciente), que de multiplier les genres de réalité inutilement (une matière non-consciente, à partir de laquelle « émerge » une matière consciente), solution ambivalente qui s'accompagne du problème insoluble, comme nous allons le voir, d'avoir à expliquer la possibilité de l'émergence du conscient à partir du totalement non-conscient.

A.5. L'impossibilité de l'« émergence brute »

Le panpsychisme rompt ainsi avec la vision matérialiste selon laquelle la conscience apparaîtrait à un moment donné dans le temps — comme une lumière s'allumant subitement dans l'obscurité de l'univers — et qu'elle serait la *propriété émergente* d'un système biologique matériel devenu très complexe, c'est-à-dire un produit surgissant d'interactions matérielles entre des éléments simples, eux-mêmes inanimés, non-conscients et non-intentionnels (comme le soutient l'approche physicaliste).

Il ne s'agit pas de récuser en tant que telle l'idée d'émergence, qui permet de comprendre qu'un système matériel possède au niveau supérieur des propriétés que ses parties ne possèdent pas à un niveau inférieur (ses constituants), le système étant plus complexe que la somme de ses parties. La question est plutôt de savoir si l'idée d'émergence peut tout simplement expliquer le phénomène de la conscience comme elle le fait par exemple pour la vie. Annaka Harris formule ainsi le problème :

> Lorsque les scientifiques pensent avoir contourné le problème difficile [de la conscience] en décrivant la conscience comme une propriété émergente, c'est-à-dire un phénomène complexe non prédit par les parties constitutives de la chose considérée, ils changent le sujet. Tous les phénomènes émergents, qu'il s'agisse de colonies de fourmis, de flocons de neige et de vagues, demeurent des descriptions de la matière et de son comportement tel qu'observé depuis l'extérieur. Le terme d'« émergence » ne couvre pas ce à quoi ressemble l'amas de matière depuis l'*intérieur*, ni l'existence ou l'absence d'une expérience associée. Dans les faits, qualifier la conscience de phénomène émergent n'explique pas

> grand-chose, puisque, pour l'observateur, la matière se comporte comme elle le fait toujours. Si un amas de matière est conscient tandis qu'un autre ne l'est pas (et si certains phénomènes émergents sont conscients et d'autres pas), le concept de l'émergence dans son acception scientifique n'explique tout simplement pas la conscience[1067].

Sur ce point, l'hypothèse panpsychiste peut s'appuyer sur un argument antiémergentiste désormais célèbre avancé par Galen Strawson, dans son article fondateur « Realistic Monism : Why Physicalism Entails Panpsychism » : ce qu'il appelle l'émergence brute de la conscience, au sens fort d'émergence du conscient à partir du non-conscient, est impossible, car « les phénomènes expérientiels ne peuvent pas émerger de phénomènes *totalement* non expérientiels[1068]. » Si la matière est fondamentalement non-consciente, alors rien de conscient ne peut en émerger, quel que soit sa configuration ou son agencement. S'il est possible de comprendre la liquidité de l'eau à partir de l'agencement des propriétés d'éléments non-liquides H2O, il ne semble pour autant pas possible de comprendre par analogie la conscience à partir d'éléments non-conscients plus simples, pour la raison qu'il n'y a *aucune homogénéité conceptuelle* entre les deux. Si l'émergence est en droit et en fait possible dans la nature, si elle est même en réalité omniprésente, celle-ci ne peut jamais être brute. Il doit en effet y avoir *déjà* quelque chose à propos de X et de X seulement en vertu duquel Y émerge. Il paraît ainsi contradictoire que la conscience puisse subitement « s'allumer » à partir d'une matière purement non-consciente. Comment la conscience pourrait-elle émerger de quelque chose de purement non-conscient ? Il y a là une énigme de l'émergence, qui confine au miracle.

Encore une fois, ce refus de l'émergence sous sa forme brute ne remet toutefois pas nécessairement en question l'idée d'émergence en elle-même, qui peut être mobilisée

---

[1067] A. Harris, *Une brève introduction à la conscience*, *op. cit.*, p. 86-87.

[1068] Galen Strawson, « Realistic Monism : Why Physicalism Entails Panpsychism » dans Anthony Freeman (ed.), *Consciousness and Its Place in Nature : Does Physicalism Entail Panpsychism?*, n° 10-11, Exeter, Exeter: Imprint Academic, 2006, vol.13, p. 24 (je souligne). Voici l' argument en entier : « *L'émergence ne peut pas être brute*. Il est inscrit au cœur de la notion d'émergence que celle-ci ne peut être brute dans le cas où il n'y a absolument aucune raison dans la nature des choses pour que la chose émergente soit telle qu'elle est (...). Pour toute caractéristique Y d'une chose qui est correctement considérée comme émergeant de X, il doit y avoir quelque chose à propos de X et de X seulement en vertu duquel Y émerge, et qui est suffisant pour Y. », *op. cit.*, p. 18. Strawson ne rejette pas en tant que telle l'idée d'émergence, seulement sa forme brute : « A ce stade, lorsque nous considérons la différence entre les phénomènes macro-expérientiels et les phénomènes micro-expérientiels, la notion d'émergence commence à retrouver une certaine respectabilité dans son application au domaine de l'expérience. En effet, il semble que nous puissions maintenant adopter l'analogie avec la liquidité, dont la valeur pédagogique semblait auparavant résider précisément dans son inadéquation. En effet, nous pouvons considérer que l'expérience d'un humain ou d'une limace de mer émerge d'une expérience qui n'est pas du type humain ou de type limace de mer, tout comme le phénomène de la liquidité (taille de la forme, masse de la charge, etc.) émerge de phénomènes de la taille de la forme, de la masse de la charge, etc., qui n'impliquent pas la liquidité. L'expérience humaine ou l'expérience de la limace de mer (s'il y en a une) est une propriété émergente de structures d'éléments ultimes dont l'expérience individuelle ne ressemble pas plus à l'expérience humaine ou à celle de la limace de mer qu'un électron ne ressemble à une molécule, à un neurone, à un cerveau ou à un être humain. », dans *op. cit.*, p. 27.

sans contradiction dans le cadre du panpsychisme, car celui-ci n'explique pas la conscience par sa réduction à des niveaux matériels plus fondamentaux et différents en nature, non-conscients, mais postule des formes basiques et plus simples de conscience à partir desquelles émergent des formes plus complexes (les formes complexes restant dépendantes des formes simples, mais irréductibles à elles). Il est donc tout à fait possible de défendre un panpsychisme émergentiste, sans contradiction. Selon Philip Goff, par différence avec un panpsychisme réductionniste, « Le panpsychiste émergentiste tente de résoudre le problème de la combinaison non pas en essayant de comprendre comment de nombreuses petites entités conscientes "s'additionnent" pour former une grande conscience, mais plutôt en essayant de découvrir les principes de base de la nature qui donnent lieu à des ensembles émergents, c'est-à-dire des systèmes complexes qui sont plus que la somme de leurs parties[1069]. »

Pour pleinement saisir l'argument antiémergentiste, mais d'une façon plus imagée, je me permets enfin de citer longuement David Skrbina, pour la manière brillante avec laquelle il dépeint l'impasse que constitue cette idée d'émergence brute de la conscience à un moment de l'évolution de la vie à partir d'un univers préalablement et totalement dépourvu de conscience :

> Les émergentistes croient, explicitement ou implicitement, qu'il y a eu un moment dans l'histoire de la Terre — disons, il y a quelques centaines de millions d'années — où il n'existait pas d'organismes porteurs d'esprit. Avant *Homo sapiens*, avant la vie des mammifères, avant tout « animal supérieur », il n'y avait pas d'êtres doués d'expérience sur cette planète. La biologie fonctionnait strictement sur la base d'un instinct irréfléchi, non perceptif et insensible. Il n'y avait ni tristesse, ni bonheur, ni douleur, ni joie, nulle part sur Terre. La faim ne faisait que déclencher un réflexe biologique de recherche de nourriture. Étancher la soif ne procurait aucune sensation — c'était plutôt comme la jauge d'essence d'une voiture : on buvait, l'aiguille « montait », le corps était rassasié. Lorsque l'on fuyait un prédateur, il n'y avait rien qui ressemblait à une sensation de peur ; les organismes se contentaient de courir, de se cacher ou de se défendre. Les rapports sexuels n'étaient en aucun cas un plaisir, mais strictement un acte physique destiné à perpétuer l'espèce.
>
> Puis, à un moment crucial de l'évolution des organismes, la première créature dotée d'un esprit est apparue. C'est-à-dire qu'elle est apparue soudainement. Une première espèce sélectionnée — et même un premier organisme individuel — a subitement « senti » le monde. Tout à coup, la lumière s'est allumée. Soudain, pour la première fois dans l'univers connu, une entité a fait l'expérience de la réalité. Les plaisirs et les douleurs ont été ressentis d'une certaine manière. La peur, le bonheur, la colère, la jalousie… ces sentiments avaient désormais un sens.

[1069] P. Goff, *Galileo's Error*, *op. cit.*, p. 64.

Pour la première fois, cela faisait quelque chose d'être un organisme vivant (Nagel).

Comment, demandent les panpsychistes, ce miracle s'est-il produit ? Comment se fait-il que deux organismes parents — qui n'étaient pas « légèrement » dotés d'esprit, ou de « proto » esprit, mais complètement et totalement dépourvus d'esprit — aient pu donner naissance à une progéniture qui, pour la toute première fois, a fait l'expérience du monde ? S'agit-il d'un hasard génétique ? D'une anomalie ? D'un miracle naturaliste ? Le même événement miraculeux se serait alors produit à maintes reprises, un nombre incalculable de fois, pour de nombreuses séries différentes de parents dépourvus d'esprit. Puis, plus tard, à de nombreuses autres espèces — si nous acceptons que les facultés mentales s'étendent au-delà de la nôtre. Le résultat final est qu'aujourd'hui, nous et — quelques-uns ? une centaine ? un millier ? — d'autres espèces éprouvent réellement de la douleur et du plaisir, ressentent réellement des choses, et sont donc de véritables sujets ontologiques.

Il est difficile de surestimer le caractère miraculeux d'un tel événement. L'esprit est né de ce qui était totalement dépourvu d'esprit. Les enfants doués d'esprit sont issus de parents totalement dépourvus d'esprit. La mentalité, la subjectivité, les qualia sont apparus soudainement, comme un coup de tonnerre, alors qu'ils n'avaient jamais existé dans l'univers connu. C'est ce qu'on appelle l'émergence brute. Les panpsychistes affirment qu'il s'agit d'un miracle et que les miracles n'existent pas. L'esprit n'a jamais pu émerger du non-esprit. Il était donc là depuis le début. Et s'il était là depuis le début, le panpsychisme s'impose[1070].

[1070] Skrbina, David, « Panpsychism Reconsidered. A Historical and Philosophical Overview » dans William Seager (ed.), *The Routledge handbook of panpsychism*, Abingdon New York (N.Y.), Routledge, Taylor & Francis group, 2021, p. 105.

A.6. La nature, myriade de perspectives autonomes

Le panpsychisme ne repose pas sur la possibilité de [...] « l'accès humain » à d'autres entités et à d'autres esprits, qu'ils soient humains ou non humains. Au contraire, l'insistance du panpsychisme sur la qualité mentale d'autres entités dans le monde implique également l'autonomie de toutes ces entités par rapport à notre appréhension — et peut-être même par rapport à notre préoccupation pour elles.
Steven Shaviro[1071]

La physique nous dit comment se comporte la matière, mais elle reste silencieuse sur ce qu'est la matière, c'est-à-dire sa « nature intrinsèque ». Voilà l'hypothèse radicale avancée par Philip Goff, dans le sillage du physicien Arthur Eddington et de Bertrand Russell : la conscience est la nature intrinsèque de la matière. En réalité, nous connaissons en première personne cette nature intrinsèque de la matière, pour la simple raison que nous en faisons quotidiennement l'expérience : c'est la conscience[1072]. Le naturalisme panpsychiste défend *in fine* l'hypothèse qu'il n'y a pas un univers divisé en deux, composé d'une matière non-consciente et d'une matière consciente, mais un seul et même univers de matière consciente.

On a vu que le matérialisme émergentiste prétend que la conscience est une propriété émergente — c'est-à-dire qu'elle apparaîtrait à partir de certains arrangements complexes de matière (par exemple, avec les cerveaux des animaux supérieurs). Or, le panpsychisme rejette l'idée que la conscience puisse surgir *ex nihilo*, comme une propriété totalement nouvelle, sans racine ontologique dans ce qui la précède. Mais il ne rejette l'émergentisme que dans sa version « brute », celle qui suppose l'apparition d'une propriété nouvelle sans commune mesure avec ce dont elle provient. Cela signifie que si l'on conçoit la matière comme primitivement totalement amentale, alors faire surgir de

---

[1071] S. Shaviro, *The universe of things*, *op. cit.*, p. 88.
[1072] Pour être clair : il ne s'agit pas d'ajouter une propriété non-physique, la conscience, à celles de la matière physique (nous retomberions ainsi dans une forme de dualisme) ; il s'agit de poser une hypothèse quant à la nature intime et première de la matière. D'autre part, comment pouvons-nous savoir que la nature intrinsèque de la matière est la conscience ? Voici le raisonnement de Goff, formulé par Eddington avant lui : « il y a de bonnes raisons de penser que le panpsychisme est la théorie la plus simple en accord avec ce que nous savons directement de la nature de la matière. Le point de départ d'Eddington est le suivant : 1/ La science physique ne nous dit absolument rien sur la nature intrinsèque de la matière. 2/ La seule chose que nous savons sur la nature intrinsèque de la matière est qu'une partie de celle-ci, c'est-à-dire la matière à l'intérieur des cerveaux, a une nature intrinsèque constituée de formes de conscience. Il est difficile d'assimiler réellement ces deux faits, car ils sont diamétralement opposés à la façon dont notre culture conçoit la science. Mais si l'on y parvient, il apparaît que l'hypothèse la plus simple concernant la nature intrinsèque de la matière *à l'extérieur des cerveaux* est qu'elle est en continuité avec la nature intrinsèque de la matière *à l'intérieur des cerveaux*, en ce sens qu'à l'intérieur comme à l'extérieur des cerveaux, la matière a une nature intrinsèque faite de formes de conscience. Pour réfuter le panpsychisme, il faudrait une raison de supposer que la matière a deux types de nature intrinsèque plutôt qu'une seule. C'est ce que j'appelle 'l'argument de la simplicité' en faveur du panpsychisme. », dans *Galileo's Error*, *op. cit.*, p. 134.

la conscience à partir de cette matière revient à postuler un saut ontologique : une transformation non seulement de degré, mais bien de nature.

La compréhension qu'à Malm de l'esprit — et des propriétés mentales et sociales — repose entièrement sur un paradigme émergentiste :

> Les dualistes de l'esprit [...] insistent sur le fait que cette apparition [de l'esprit] n'a rien de miraculeux — après tout, la science nous apprend que la vie, dotée d'incroyables propriétés, est le résultat d'une évolution spontanée après que la matière se fut organisée en agencements suffisamment complexes. Dès lors, pourquoi la vie, à un certain stade de son évolution, n'aurait-elle pas été capable de développer cette merveille qu'est l'esprit ? L'intentionnalité est une propriété émergente qui ne peut être réduite au substrat dans lequel elle survient, sans pour autant pouvoir exister sans lui[1073].

On voit bien ici que le dualisme des propriétés repose sur un schème émergentiste d'explication : les propriétés mentales et sociales *sont* des propriétés émergentes, tout comme la vie *est* une propriété émergente de la matière ; ces propriétés mentales et sociales forment un nouveau système complexe, apparues au cours du développement de la vie sur Terre, et sont plus que la somme des parties cérébrales et naturelles qui les rendent possibles. L'argument panpsychiste attaque de front ce schème émergentiste d'explication, lorsqu'il est appliqué au phénomène de la conscience. Cette explication par l'émergence n'en est pas une, et relève bien du miraculeux : car comment le fait même d'avoir une expérience mentale subjective peut-il provenir d'une réalité en soi purement non-mentale et non-subjective ? Si l'on a certes pu expliquer la vie par l'émergence, à partir de la complexification physico-chimique de la matière, et se débarrasser du vitalisme postulant un mystérieux principe vital, peut-on néanmoins faire de même pour l'esprit, la subjectivité ?

Le dualisme des propriétés cher aux écomarxistes dans le sillage d'Andreas Malm tombe donc bien entendu lui aussi sous la critique de l'émergence brute. En réalité, pour pouvoir rendre compte de l'existence de la conscience, le dualisme des propriétés ne présuppose en effet pas seulement la possibilité de l'apparition de « nouvelles propriétés », comme il le prétend. Il présuppose la possibilité d'un changement de nature de la nature, qui opérerait le passage d'une matière purement non-consciente à une matière consciente, d'une nature purement extérieure à une nature possédant une dimension intérieure, ce qui semble ontologiquement impossible dans un cadre véritablement non-dualiste.

Le dualisme des propriétés maintient que les entités matérielles ont des propriétés physiques et, éventuellement, des propriétés mentales. Le problème est que ce dualisme n'est pas neutre ontologiquement : il suppose aussi un émergentisme brute, car il admet

[1073] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 54.

que, à un certain niveau d'organisation, la matière acquiert subitement des propriétés mentales irréductibles — ce qui revient à postuler un processus de changement de nature de la matière, passant d'une pure extériorité à une intériorité dotée de subjectivité. C'est précisément ce saut miraculeux que le panpsychisme refuse. Car ce n'est pas simplement « ajouter » une propriété — c'est transformer l'essence même de la matière, ce qui est *bien plus radical* que ce que prétendent souvent les défenseurs du dualisme des propriétés.

Le panpsychisme propose une alternative à ce modèle émergentiste et dualiste : la matière est toujours déjà mentale, subjective, « perspectivale », expérientielle, intentionnelle. Il résout ainsi le problème *i* insoluble de l'émergence brute par l'idée plus simple qu'il y a déjà du mental et des degrés du mental dans la matière (plutôt qu'une matière amentale et une matière amentale). La conscience, ou un élément de proto-subjectivité, fait partie intégrante de la matière, même à ses niveaux les plus fondamentaux. L'univers n'est plus composé de deux sortes de propriétés ; il est plutôt « dipolaire », au sens où il est constitué de deux pôles, l'un extérieur et public et l'autre intérieur et privé, solidaires comme les deux faces d'une même pièce. On pourrait dire que le panpsychisme est un « monisme dipolaire ».

Le panpsychisme soutient ainsi que le mental n'est pas une « propriété » contingente de la matière, qui aurait pu ne pas exister, et qu'elle pourrait posséder ou ne pas posséder : elle fait partie de la nature même de la matière. C'est en réalité pour ne pas tomber dans le panpsychisme que les dualistes de propriétés défendent un paradigme émergentiste au sujet de la conscience et de son intentionnalité caractéristique ; car dans le cas où la conscience n'a *jamais* émergé, il n'y a pas d'autre alternative que de dire qu'elle a toujours déjà été là dans l'univers. Et ainsi le panpsychisme est la seule réponse possible. Car en effet, résume Steven Shaviro, si « l'expérience ne peut surgir dans le monde depuis nulle part, la seule alternative est d'accepter que la réalité est déjà expérientielle, jusqu'en bas [*all the way down*][1074]. »

Parler de la conscience comme d'une simple « propriété » est profondément problématique, car cela suppose un modèle reposant sur l'extériorité, dans lequel l'intériorité serait quelque chose d'ajouté ensuite. Ce modèle réintroduit subrepticement une forme d'émergentisme radical que le panpsychisme rejette par définition. Si l'émergence existe dans la nature — le panpsychiste ne récuse pas ce fait — elle ne peut toutefois concerner que des variations, amplifications ou articulations de propriétés déjà présentes, et non l'introduction d'une dimension radicalement étrangère comme l'intériorité dans un monde posé comme préalablement purement amental et inanimé.

D'un point de vue métaphysique, l'hypothèse panpsychiste s'inscrit dans le cadre d'un réalisme au sujet de la nature, comme les écomarxistes, mais un réalisme qui ne serait pas aveugle à l'immanence de la subjectivité dans la nature. En fait, une position

[1074] S. Shaviro, *The universe of things*, *op. cit.*, p. 82.

réaliste au sujet de la nature — qui défend la thèse selon laquelle la nature existe de manière indépendante par rapport aux discours humains — n'a pas besoin d'être matérialiste au sens moderne et réductionniste (composée de lois et de causalités réglant les rapports de particules et d'objets inanimés), car cette position peut être panpsychiste, défini précisément comme un réalisme des subjectivités (humaines et exohumaines), existant indépendamment de nos constructions, de nos représentations et de nos tentatives de réduction, d'appropriation ou d'objectification.

Le panpsychisme n'est ni un idéalisme ni un immatérialisme, qui réduirait la réalité spatio-temporelle à n'être qu'une fabrication des sens ; c'est un naturalisme réaliste d'un genre singulier, qui postule que la nature de la matière, en nous et hors de nous, c'est la « conscience ». Il s'oppose ainsi plus radicalement encore que ne le fait le matérialisme à l'antithèse moderne entre Nature et Humanité. Comme le rappelle Kate Soper, « Dans la philosophie moderne, l'antithèse humanité-nature a été interprétée de manière très large et abstraite comme une division Sujet-Objet : comme une division entre l'humanité qui est le sujet pensant et la nature qui se présente à la pensée, mais qui est incapable de penser elle-même[1075]. » Pour le panpsychiste, la nature qui se présente au sujet pensant n'est pas une nature dépourvue de pensée(s) : elle est elle-même un univers matériel de corps-perspectives, d'êtres incarnés doués d'expérience. Et cela est vrai tant du point de vue d'un humain que du point de vue d'un non-humain.

Le panpsychiste propose non seulement que la conscience soit de la nature, au sens « d'appartenir à », comme le matérialiste, mais que la conscience est la nature, d'une manière immanente, ordinaire et commune. Ainsi on évite le piège d'étendre la subjectivité humaine au reste de la nature extérieure, qui échoue à nous faire sortir de l'anthropocentrisme et du schéma de l'extension des propriétés d'un être arbitrairement placé au centre. C'est en réalité la subjectivité naturelle et non-humaine qui sous-tend et s'étend jusqu'à l'humain (l'être humain étant lui-même un écosystème de points de vue enchevêtrés à différentes échelles, cellulaires, bactériennes, etc.). Cela implique qu'il n'y ait pas de centre privilégié dans l'univers (anthropos) : il n'y a qu'une multiplicité de centres d'expérience[1076].

[1075] K. Soper, *What is nature?*, *op. cit.*, p. 41-42.
[1076] Qu'il n'y ait pas de centre privilégié n'implique bien entendu pas de nier les responsabilités spécifiques et différenciées de certains de ces centres d'expérience (les humains) dans la crise écologique.

Le réel de la nature qui est hors de notre expérience, ce n'est pas la matière brute et objective sans expérience. C'est, pour le dire dans une veine whiteheadienne, « un univers pluraliste constitué d'une myriade de centres d'expérience »[1077], dont seulement certains sont humains[1078]. Suivant une position métaphysique dite réaliste — qu'on peut appeler réalisme écologique ou « écoréalisme » (réalisme d'ailleurs partagé avec les écomarxistes, comme on l'a vu), ces centres d'expériences en relation doivent être reconnus comme autonomes par rapport à l'appréhension que l'on peut en avoir, dans la mesure où leur existence est indépendante de notre saisie en conscience : ils n'ont pas besoin de nous pour exister, se relationner entre eux et produire leurs effets de création, de construction et de contrainte dans le monde. Ainsi, « toutes les parties de la nature deviennent des lieux d'expérience, avec leurs caractéristiques propres et leur manière singulière d'être en relation, démultipliant à l'infini les perspectives qui composent une nature commune[1079]. » La nature est ce réseau de centres d'expérience en devenir[1080].

Pour clore cette section, je me poserais trois questions, qui ont trait à des problèmes de compatibilisation théorique entre des affirmations apparemment contradictoires tenues jusqu'ici, et qui vont nous nous mettre en chemin vers une approche écologique du panpsychisme : d'une part, comment le panpsychisme peut-il faire sienne une ontologie relationnelle, critique de l'individualisme ontologique moderne, plaçant un ego humain exceptionnel et souverain à l'origine de sa propre agentivité ? D'autre part, en quoi le panpsychisme nous aide-t-il à redéfinir ou approfondir la question de l'agentivité, qui est au cœur de cette recherche ? Enfin, comment articuler la proposition panpsychiste d'une conscience diffuse et ordinaire, pré-biotique pour ainsi dire, avec la nécessité écologique d'affirmer la spécificité et la nouveauté du vivant dans l'univers non-humain ?

[1077] Didier Debaise, *L'appât des possibles : reprise de Whitehead*, Dijon, les Presses du réel, 2015, p. 128.

[1078] Néanmoins, cette idée que ce qui existe en dehors de notre propre expérience est aussi de l'expérience semble encore insuffisante ou incomplète d'un point de vue écologique, en ce qu'elle ne capte bien entendu pas tous les enjeux du présent. Quelles sont les limites de cette affirmation par rapport aux analyses qui remettent en avant les matérialités de l'Anthropocène, le poids des infrastructures industrielles, le système technique global des artefacts par lequel les humains produisent, consomment, se relient et communiquent ? C'est ainsi la question de l'artifice auquel le panpsychisme doit faire face s'il veut se faire pleinement écologique, et non seulement métaphysique.

[1079] D. Debaise, « L'univers perspectiviste », art cit, p. 500.

[1080] Une difficulté se pose néanmoins à l'idée de « centre d'expérience » : elle renvoie à une subjectivité dont l'expérience est centrée et unifiée, comme chez les animaux, alors que d'autres formes de vie, comme les plantes ou les champignons, n'ont pas cette forme d'organisation corporelle centralisée, elles ne sont donc probablement pas des « centres d'expérience » en ce sens précis, à l'échelle globale, leur expérience étant vraisemblablement plus fragmentée et dispersée : les cellules individuelles d'une plante étant dès lors potentiellement plus conscientes que la totalité du système que forme une plante ? « En termes de conscience, une plante serait donc une société, et non un individu. », comme le propose par exemple Hedda Hassel Mørch, « The Integrated Information Theory of Consciousness », *Philosophy Now*, 2017, vol. 121.

B. Le panpsychisme comme naturalisme relationnel et processuel

Pour aller vers la possibilité d'un panpsychisme écologique, il faut pouvoir le construire sur une ontologie relationnelle et postanthropocentrique fondée sur le primat des processus et des relations, plutôt que sur une ontologie des substances fondée sur le primat des individus. La première tâche consiste à articuler le panpsychisme, qui affirme une présence généralisée de la conscience, avec une critique du sujet souverain au fondement de l'individualisme libéral et moderne, fondé sur un exceptionnalisme humain, qui refuse de faire de la conscience une origine pure et privée de l'action. Contre la hiérarchisation des êtres que permettent les approches exceptionnalistes de Descartes et de Kant, pour ne prendre que ces deux exemples modernes, il s'agit précisément d'éviter un retour du sujet souverain par la voie du panpsychisme, sorte de retour en douce de la *res cogitans* cartésienne ou du sujet transcendantal kantien — même si cette fois-ci il serait partout, dans chaque chose, comme une conscience minimale. Il faut donc trouver un moyen de penser la conscience sans substance, et sans souveraineté, de penser à la fois l'expérience sans fondement, et l'agentivité sans origine unique et exceptionnaliste, en cohérence avec le tournant non-humain.

B.1. Concilier panpsychisme et critique de l'individu souverain et substantiel

Une philosophie panexpérientialiste d'inspiration whiteheadienne, plus processuelle que substantielle, se montre ici d'une grande utilité pour affronter ce problème :

> L'expérience imprègne et se réverbère dans la nature, « à l'intérieur » et « à l'extérieur » de l'esprit, et n'est pas concentrée dans de minuscules particules privées. Le monde n'est pas si froid. Il est chaud et vivant, chaque goutte d'expérience étant susceptible d'être enrichie par ses relations internes avec les autres. La réalité n'est pas fondamentalement constituée de poussières d'esprit (*mind dust*) reliées de l'extérieur, chaque particule regardant son propre écran privé de qualia, piégée dans son propre univers solipsiste en forme de coquille d'œuf. La réalité est plutôt faite de relations expérientielles, ou de préhensions. Les préhensions

> whiteheadiennes ne sont pas de simples sentiments passifs : elles se développent pour devenir des sujets qui expriment des buts[1081].

Les « préhensions » relationnelles nomment dans le système de Whitehead le processus expérientiel universel par lequel chaque entité composant l'univers, humaine aussi bien que non-humaine, « intègre et transforme les influences du passé et les possibilités de l'avenir dans l'immédiateté de leur devenir. Il s'agit de la manière dont le processus de la réalité ressent sa progression instant après instant[1082]. »

Pensé depuis ce processus de préhension, le panpsychisme ne se confond pas avec la volonté de donner les pleins pouvoir à la conscience. Car il ne dit pas que chaque être de l'univers est un petit « moi » souverain, une bulle de conscience originaire. Il dit plutôt que chaque être — c'est-à-dire chaque nœud de relations processuel — concentre et éprouve, à son échelle et à sa manière, une certaine forme d'expérience, en « préhendant » — en contractant, en unifiant — le monde autour de lui. Chaque être en procès l'éprouve en tant qu'il préhende a minima l'univers passé qui lui est donné à sentir ; comme une manière de sentir un monde, en transition entre un passé et un futur, sans être un sujet au sens cartésien ou kantien[1083].

La conscience n'est pas plus une autorité souveraine : on dira que c'est l'effet que cela fait de participer à un certain type de composition relationnelle. La conscience, ici, c'est l'effet que cela fait d'être affecté par ce qui se passe et ce qui se trame entre les êtres. Et c'est ici qu'on retrouve notre problématique : la conscience n'est pas à l'origine, mais le cœur d'un processus. Elle est témoignage intérieur d'un agencement en cours, plutôt que maître de l'agencement. Ce n'est pas tant que « l'intériorité » n'existe pas, ou qu'elle est un épiphénomène illusoire (causé par le cerveau mais sans aucun pouvoir causal propre en retour) ; c'est qu'elle n'a pas la consistance d'une bulle d'être primitive, originaire : c'est plutôt l'intensité vécue d'un agencement relationnel en train de se faire. On devrait même ajouter, en suivant là encore Whitehead, que la vie humaine n'est que rarement pleinement consciente, en ce qu'elle se construit en grande partie sur les habitudes et les routines incorporées, celles qui rendent la vie quotidienne possible. En réalité, comme le montre Ulysse Gadiou, ce que permet de penser Whitehead, ce n'est plus une hiérarchie entre les humains et les non-humains,

---

[1081] Matthew David Segall, « Consciousness between Science and Philosophy (response to Philip Goff on panpsychism) », *Footnotes2Plato.com*, 30 octobre 2020. [en ligne : https://footnotes2plato.com/2020/10/30/consciousness-between-science-and-philosophy-response-to-philip-goff-on-panpsychism/]

[1082] Matthew David Segall, « Whitehead's Radical Notion of Prehension », *Footnotes2Plato.com*, 22 février 2025. [en ligne : https://footnotes2plato.substack.com/p/whiteheads-radical-notion-of-prehension]

[1083] A.N. Whitehead, *Procès et réalité*, *op. cit.*

> c'est une hiérarchie parmi les occasions d'expérience elles-mêmes : la conscience émerge seulement dans certains faits d'expérience particulièrement complexes. Il n'est donc plus question d'accorder un quelconque privilège ontologique à une classe d'êtres à l'exclusion des autres : il arrive que les êtres humains accèdent à la conscience de ce qu'ils sont en train de faire, mais rien n'empêche en principe que d'autres formes d'existence y parviennent également[1084].

Il est ainsi possible de tenir ensemble, sans contradiction, l'idée que l'action est toujours déjà une alliance, le fruit d'un agencement contingent d'acteurs hétérogènes, et que l'expérience est toujours déjà le résultat qui accompagne, et parfois oriente, un tel agencement. Il n'y a pas une conscience qui commande et qui contrôle de manière souveraine le corps, mais une conscience expérientielle, qui recueille les effets des agencements dans lesquels elle est prise et à partir de laquelle « son » agentivité émerge. L'expérience n'est jamais maîtresse de l'action, mais intensité vécue, sur le versant intérieur, de l'agencement en train de se faire ; c'est l'effet que cela fait pour un existant d'être mu par une vague d'action ; c'est l'épreuve du passage d'une puissance à une autre, en termes deleuzo-spinozistes, dans la mesure où cette puissance est toujours le produit d'un rapport de composition avec d'autres puissances[1085].

Il me semble plus généralement qu'il existe un risque pour le panpsychisme des philosophes analytiques d'un Goff ou d'un Strawson, mobilisés plus haut pour leur argumentation rigoureuse : celui de retomber dans les travers d'une métaphysique substantialiste, construite sur le schéma substance/attribut, essence/accident, qui pose que la matière se compose ultimement de particules élémentaires indépendantes, dotées de propriétés individuelles intrinsèques, qui se déplacent dans un espace et un temps qui existent préalablement — comme une bille qui serait simplement placée quelque part dans l'espace et le temps. Or, la physique du XXe siècle, par la théorie de la relativité générale et la mécanique quantique, a contredit cette vision en révélant le caractère radicalement relationnel de la réalité[1086]. La réalité est un réseau dynamique spatio-temporel,

---

[1084] Ulysse Gadiou, « La place de l'esprit dans la nature selon Whitehead. Vers un émergentisme impartial », *Archives de philosophie*, 2023, Tome 86, n° 4, p. 27.

[1085] Gilles Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique*, Paris, France, Ed. de Minuit, 1999.

[1086] Voir par exemple Carlo Rovelli, « Relations and Panpsychism », *Journal of Consciousness Studies*, 1 janvier 2021, vol. 28, n° 9. « L'intuition du « monde matériel » comme étant formé de substances dotées de propriétés, par exemple de simples particules se déplaçant dans l'espace, repose sur la physique du XVIIIe siècle. Aujourd'hui, nous avons une vision beaucoup plus subtile du monde physique. En particulier, comme je l'ai mentionné plus haut, la physique actuelle s'intéresse aux relations entre les systèmes, à la manière dont les systèmes s'influencent mutuellement. Dans un sens précis, la mécanique quantique, en particulier, a remis en cause l'idée d'un niveau élémentaire où les composants de la matière peuvent être décrits indépendamment de toute autre chose. [...] La manière la plus efficace d'appréhender le monde n'est pas en termes d'entités dotées de propriétés, mais plutôt en termes de systèmes qui ont des propriétés en relation avec d'autres systèmes. Cela implique à son tour que toute de-

interdépendant et en perpétuel mouvement, au lieu d'être un système d'entités isolées et statiques. Dès lors, il n'est plus l'heure de défendre un panpsychisme des choses (où ce sont les molécules, les particules atomiques et subatomiques, etc., qui ont des expériences, avec une identité interne bien délimitée, existant avant les relations au monde) mais un panpsychisme des relations, lié à des processus d'individuation, partant du fait que ce qui compose le monde ce sont des dynamiques processuelles et relationnelles auto-organisées, constitutives de ce que nous appelons ordinairement des « choses ».

Cette question peut être liée à la manière simondonienne d'aborder le problème de l'individuation, et plus généralement à l'alternative entre substantialisme et relationnisme : soit l'individu est conçu depuis un *principe* d'individuation, comme dans la philosophie atomiste, soit il l'est comme un processus[1087]. Dans le premier cas, on se donne l'individu, comme une donnée première et ultime — mais alors on ne l'explique pas (on en fait pas la genèse). Dans le deuxième cas, l'individu est le *résultat* d'un processus d'individuation antérieur et d'une réalité non encore individuée, dans lequel il n'existe pas encore. L'individu ne peut exister seul, son émergence est toujours associée à un milieu qui est la source de son existence et de son devenir. Mais il n'y a pas un individu + un milieu, déjà tout fait. Individu et milieu sont contemporains l'un de l'autre.

Si l'on qualifie la conscience *a minima* comme l'*effet* que cela fait d'être un être, selon une définition phénoménale et expérientielle, alors cette expérience singulière ne peut exister sans que cela soit provoqué ou suscité par (au moins) une autre entité, elle aussi « sentiente », une autre agentivité, une autre réalité antérieure. L'effet que cela fait d'être une entité — un tigre, une salamandre, une amibe, un quark — avec les formes de perception et d'action qui la caractérisent, est en fait l'effet que cela fait d'être non seulement en relation avec d'autres agents, mais l'effet que cela fait d'être une relation, d'être « l'être *de* la relation »[1088]. Le naturalisme panpsychiste est un réalisme des subjectivités, mais c'est plus profondément un « réalisme des relations », qui part du principe que la relation n'est pas une catégorie intellectuelle, projetant un lien imaginaire entre des entités réellement séparées, mais réelle : on l'a déjà vu, la relation, comme le dit Simondon, « a valeur d'être[1089] ». Un *point* de vue, dès lors, est l'effet que cela fait d'être un *nœud* de relations ; un nœud de relations interélémentaire formant réseau avec d'autres de points de vue.

---

scription physique d'un système est nécessairement perspective [*perspectival*] : relative à un autre système. [...] Une conséquence directe est que notre physique actuelle n'est pas une physique du monde vu de l'extérieur. C'est une physique du monde toujours vue du point de vue d'un système physique. » Si cette idée n'est pas identique à celle du panpsychisme, puisqu'il n'y ici aucune intervention de l'idée de conscience, les systèmes étant purement physiques, il y a néanmoins une dimension perspectivale en adéquation avec le panpsychisme.

[1087] G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*

[1088] *Ibid.*, p. 63.

[1089] *Ibid.*, p. 62.

On peut finalement définir une expérience comme l'effet que cela fait d'être une entité relationnelle auto-organisée dans un certain agencement processuel. On arrive ainsi à une formulation non substantialiste du panpsychisme, car la conscience n'est plus un atome d'intériorité primordiale et substantiel qui n'aurait besoin que de lui-même pour exister (c'est le sens de l'idée de substance), mais une relation créative et en procès, en train de se faire. Ainsi, lorsque Goff à la suite de Eddington se demande quelle est la nature intrinsèque de la matière, celle-ci ne doit pas tant être définie au sens de l'essence individuelle d'une portion de matière atomique et localisée, à laquelle correspondrait une forme d'expérience (car cela ne correspond plus à la physique contemporaine, comme le montrait par exemple Whitehead), que comme une réalité relationnelle, mieux : comme la nature intrinsèque d'*une relation*.

B.2. Panpsychisme et régimes d'agentivité : de l'expérience comme effet à l'expérience comme cause

On peut tenter à partir de là une redéfinition de l'agentivité : s'il ne faut pas l'envisager comme le pouvoir souverain d'une entité distincte, qui trouverait son origine dans une conscience séparée, mais comme le pouvoir de faire et de ressentir d'un certain agencement relationnel — d'une certaine alliance en train de se faire —, est-ce encore de l'agentivité au sens propre, au sens d'être source d'une action causale qui fait une différence dans le monde ? Voilà le paradoxe auquel on aboutit. En quoi l'expérience peut-elle être dite « agentive » si elle n'est que l'effet que cela fait d'être un agencement relationnel dans un processus collectif ? Peut-on passer de l'expérience comme effet que cela fait d'être une entité relationnelle à l'expérience comme cause active dans un agencement relationnel, sans sombrer dans une nouvelle forme de substantialisme ? On s'appuiera ici de nouveau sur Whitehead et sa philosophie du procès : une expérience (ou « occasion d'expérience », dans son vocabulaire) est tout à la fois le résultat d'un réseau de relations passées, et une réponse créative à ce donné. Nulle expérience n'est complètement passive.

D'une part, l'expérience comme effet correspond au fait que toute entité soit co-déterminée par les multiples relations qui la composent, son expérience étant l'actualisation locale de ce réseau causal. Elle est « effet » en tant qu'elle est « saisie » ou « préhension » du passé. D'autre part, l'expérience comme cause correspond au fait que cette actualisation n'est pas pure répétition à l'identique du passé. Elle est une sélection active dans le donné, c'est-à-dire un mode singulier de réponse et d'évaluation qui reconfigure légèrement ou fortement le tissu relationnel. Cette singularité devient à son tour cause

pour d'autres expériences, d'autres préhensions. Or, c'est dans ce passage que l'expérience devient cause : en tant qu'elle n'est pas seulement subie, mais produite, avec un certain degré d'auto-décision.

Être cause, dès lors, ce n'est pas être une source inconditionnée d'agentivité, un pouvoir appartenant à une « substance » autonome. C'est prendre en charge le réseau causal et y répondre de manière plus ou moins inventive. Cette réponse peut être stéréotypée (répétitive, quasi automatique, par habitude) ou créative (inventive, imprévisible dans une certaine mesure). Dans ce second cas, l'expérience n'est pas seulement le produit du monde antérieur. Elle ajoute une réalité qui est l'acte de composition singulière du donné — ce que Whitehead appelle la subjectivité de l'entité actuelle. C'est ainsi qu'il faut comprendre cette proposition lapidaire de *Procès et réalité*, qui encapsule tout son système métaphysique : « *The many become one, and are increased by one*[1090]. » Autrement dit, l'expérience intègre à sa manière la multiplicité du passé, mais par là-même, elle modifie le monde. Devenir cause, dès lors, ce n'est pas se détacher du réseau causal antérieur, c'est l'enrichir activement, de manière plus ou moins forte, par sa participation.

Dans un cadre panpsychiste relationnel, il n'y a aucune substance, toute entité est relation processuelle, actualisation de potentiels, et toute expérience est affectée par et affecte d'autres expériences. Le panpsychisme processuel-relationnel permet de penser un *continuum* de l'agentivité expérientielle, à travers ses différents régimes, où l'on passe d'un degré d'expression causale à l'autre. Ceci nous permet de boucler la boucle : à chaque degré de causalité correspond un degré d'expérience, allant de la réaction stéréotypée et prévisible au donné, à la transformation créative du donné, en passant par le régime intermédiaire de la sélection active dans le donné. Mais chaque expérience, en tant qu'elle répond au donné du monde par une forme de préhension singulière, peut devenir agentive : elle n'est pas un pur effet, qui reçoit passivement le donné, mais un effet de synthèse qui transforme le donné. Et c'est cette transformation minimale du réseau causal de l'univers qui fait qu'une expérience ajoute quelque chose au monde, à l'écosystème, de manière plus ou moins stéréotypée ou créative. Chaque expérience ajoute au monde sa manière de répondre à partir de sa « préhension » unique des influences du passé.

La nouveauté n'étant bien entendu pas la seule caractéristique de l'univers, il faut rendre compte de la présence tout aussi frappante des structures durables et permanentes dans l'univers. Dans ce cadre, les objets endurants, comme les pierres, les cristaux, les étoiles, les plantes, les animaux, les écosystèmes ou les groupes sont le résultat de la répétition de certains motifs de préhensions entretenus par les entités actuelles,

[1090] Alfred North Whitehead, *Process and Reality : an Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1978, p. 21. La traduction française donne : « Plusieurs entités deviennent une, et il y a une entité de plus. », A.N. Whitehead, *Procès et réalité*, *op. cit.*, p. 73.

qui se conforme aux structures du passé. La stabilité, dans cette perspective processuelle, n'est jamais première : elle est toujours un *processus de stabilisation* dans le devenir, dans un univers qui tend à l'entropie et à la désorganisation de la matière.

La causalité n'est plus conçue comme un échange de force aveugle entre des particules insensibles, comme dans le matérialisme moderne : cette ontologie se trouve notamment incapable d'expliquer la présence de l'évolution et de la nouveauté dans l'univers. Dans ce qu'on pourrait appeler la compréhension expérientielle de la fabrique du monde, qui permet de fonder philosophiquement le « perspectivisme métabolique » élaboré plus haut, le flux de la causalité *est* le flux de l'expérience, saisie sur son versant interne, en tant qu'elle est saisie ou « préhension » synthétique et plus ou moins créative du donné par une entité actuelle. La causalité est expérientielle, à tous les niveaux de l'univers. Il n'y a ainsi plus de fossé explicatif entre l'expérience et la matière : c'est la force du « concept expérientiel de préhension élaboré par Whitehead [que de] rendre compte de la possibilité même de la relation causale en tant que telle : la préhension est ce qui permet à la potentialité réelle du passé objectivé de repasser dans l'immédiateté subjective d'une nouvelle occasion actuelle d'expérience[1091]. » Ceci n'est pas très éloigné de l'une des thèses centrales des néomatérialistes, selon laquelle la matière n'est pas une substance inerte (*in-ars*, dépourvue d'activité), stable et localisable, mais un processus incessant de matérialisation, de changement, la matière étant capable de s'autoproduire et de s'engendrer à partir d'elle-même[1092]. Le panpsychisme apporte un *twist* majeur à cette idée : la matière est la matérialisation de l'expérience à tous les niveaux de l'univers.

Enfin, plus généralement, et par anticipation des développements plus bas, on peut commencer à se poser la question des conséquences de cette conception « panexpérientielle » pour la politique et plus précisément l'écologie politique. En effet, on comprend bien que le passage d'une expérience comme effet que cela fait d'être une entité relationnelle dans un certain agencement processuel, à une expérience qui devient cause sur soi, les autres et l'environnement, intéresse la question politique au plus près. Il semble évident que la politique est ce régime de relations où nous faisons à la fois l'épreuve négative du fait d'être déterminés par des structures qui nous dépassent, et l'épreuve positive du fait d'être la source de changements décisifs dans le monde (dans notre travail, dans nos relations intimes, par notre action quotidienne, par nos actions collectives et politiques). La possibilité d'une rupture politique radicale ou d'une transformation progressiste repose précisément *a minima* sur cette capacité à passer d'un régime « impuissantant » à un régime « empuissantant ». De cette « philosophie de la nature » que nous venons de déplier dans ses grandes lignes, on peut déduire que la conscience individuelle est rarement le facteur décisif dans une situation (dans la mesure où

[1091] Matthew David Segall, « The Varieties of Physicalist Ontology : A Study in Whitehead's Process-Relational Alternative. », art cit.
[1092] D.H. Coole et S. Frost (eds.), *New Materialisms*, *op. cit.*

elle est une relation en train de se faire, saisie sur son versant intérieur) ; ce qui possède une puissance décisive, c'est toujours une alliance, dont la conscience n'est qu'une dimension, restreinte, et qui n'est pas nécessairement la pointe éclairée, située au départ de ce qui est en train de se passer — la conscience, prise en son sens réflexif, arrivant bien souvent après les événements (la « chouette de Minerve » qui prend son envol au crépuscule). Nul ne peut dire à l'avance ce dont une alliance va se composer et ce dont elle sera capable.

Partant de là, on peut avancer l'idée que ce ne sont pas les consciences humaines conçues comme des intentionnalités libres, exceptionnelles, souveraines et décisives, capables de trancher dans le réel grâce à leur position d'extériorité, qui sont les éléments de base de la politique et des actions qui la définissent, comme cela semble être le cas des approches volontaristes de la politique (vision qui repose toujours plus ou moins sur le schéma de l'exceptionnalisme humain) ; ce sont les alliances, en tant qu'elles seules sont des nœuds interélémentaires d'agentivités et d'expériences. La formation d'alliances confère à leurs membres des capacités *décisives* nouvelles, au double sens d'être *importantes*, car elles font une différence remarquable dans le monde, mais aussi *décisionnelles*, comme le propose justement Martin Crowley. Crowley joue ici sur la polysémie du terme « décisif » (*decisive* en anglais)

> pour évoquer les deux dimensions principales d[e] l'intervention [d'une alliance] : premièrement, elle fait une différence majeure dans une situation (comme dans « une contribution décisive »), formant dans certains cas un alignement conflictuel ; et, deuxièmement, elle entraîne une décision au sens fort (comme dans « ils ont agi de manière décisive »), en prenant une position et en s'engageant pour l'avenir de manière partisane[1093].

Penser la politique depuis des alliances, en tant qu'elles sont toujours composées d'humains et de non-humains, et non seulement depuis des acteurs humains transcendants les situations et les relations aux êtres non-humains, permet de sortir d'une conception purement volontariste et transcendante de la politique, comme le veut le tournant non-humain, sans pour autant abandonner son aspect décisif, décisionnel et projectif, voire antagonique, comme les veulent les écomarxistes, et plus généralement la tradition radicale de la politique (nous reviendrons sur ce point dans la quatrième partie).

[1093] Martin Crowley, *Accidental agents: ecological politics beyond the human*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Columbia University Press, 2022, p. 24.

B.3. Panpsychisme et autopoïèse du vivant : une articulation est-elle possible ?

Enfin, il n'est pas possible de clore cette section sans poser le problème de la cohérence du propos général de cette thèse, qui est plus largement un problème auquel font face les pensées contemporaines de l'écologie, écartelées entre un animisme faisant potentiellement de tout être une subjectivité, et un « vitalisme » insistant sur la singularité ontologique du vivant[1094]. On a pris jusqu'ici le parti de défendre, dans notre deuxième partie, la spécificité à la fois ontologique et écologique du vivant, en s'appuyant sur la théorie de l'autonomie biologique, qui fournit un paradigme solide à une pensée matérialiste de la vie et de l'agentivité (bien qu'elle demande à être prolongée dans le cadre d'une écologie des relations qui puisse mettre davantage l'accent sur les interdépendances, et penser l'autonomie *depuis* les relations, mieux : *comme* relation). Mais, face aux impasses du matérialisme et du dualisme des propriétés, tel qu'il est employé par une certaine forme d'écomarxisme pour penser la place de la conscience dans la nature et la société, on est allé chercher une solution du côté de l'hypothèse panpsychiste.

Or, l'extension panpsychiste de la conscience à toute chose semble à première vue nier toute spécificité au vivant, du moins quant à la question de l'expérience. Dès lors, la question se pose : y a-t-il une place singulière pour le vivant dans le panpsychisme ? Faut-il, comme le fait par exemple Camille Chamois, opposer la pensée du vivant et la pensée panpsychiste, en faisant de cette dernière un « anti-vitalisme », une pensée spéculative animée par « la tentative de contourner la centralité accordée à la question du vivant » et par le refus du primat accordé à une ontologie de la vie[1095] ? Il ne me semble pas que cette opposition soit indépassable. Je m'en tiendrai ici à proposer quelques pistes de réflexion, des matériaux pour une réflexion qui demanderait un développement à part entière.

La tâche qui est devant nous consiste à trouver le moyen de combiner une théorie panpsychiste accordant un primat à l'expérience, postulant que celle-ci est un élément fondamental de l'univers, présent dans les éléments et les systèmes physiques inorganiques, avec la théorie de l'autonomie du vivant et de l'autopoïèse, qui postule pour sa part que c'est avec la vie seulement qu'émerge une forme primitive d'expérience — avant l'être vivant, il n'y a pas de soi, de conscience, d'intentionnalité, de signification, de cognition, d'intelligence et de valeur dans le monde (c'est la thèse du biopsychisme). Il n'y a donc pas non plus de milieux de vie (*Umwelten*), mais seulement un environnement

[1094] Tension à l'œuvre par exemple entre la perspective de Baptiste Morizot, centrée sur la spécificité du vivant, et celle de Nastassja Martin, qui a ouvert le chantier d'une « métaphysique des éléments » avec *À l'est des rêves : réponses even aux crises systémiques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2022.

[1095] Comme le propose Camille Chamois dans « Anima. Un moment panpsychiste et anti-vitaliste dans la philosophie contemporaine ? » dans R. Khazam et J. Lageira (dir.), *Objets vivants*, Sesto San Giovanni, Mimésis, 2023, p. 88.

physico-chimique neutre (*Umgebung*), dénué de polarités et de significations, en l'absence d'un être vivant interprétant l'environnement en fonction de ses besoins et de ses finalités propres — l'organisme vivant et le milieu de vie qu'il habite se créant l'un l'autre dans cette perspective[1096]. Autrement dit, la condition du vivant n'est pas identique à ce dont elle émerge, le non-vivant/infravivant : il y a une spécificité du vivant qui découle de sa nature sémiotique[1097] (ouverture à la signification et à l'interprétation de l'information) et de son autonomie (qui peut être diminuée, voire perdue). Autonomie qui est plus que la simple auto-organisation primaire, déjà présente dans les phénomènes de formation des cristaux, de convection thermique dans les fluides, etc., car c'est l'émergence de nouvelles formes de finalités absentes des processus physiques, mais néanmoins rendues possibles par elle.

Le point de désaccord entre panpsychisme et autopoïèse se situe au niveau de la question de l'émergence. Alors que la théorie de l'autopoïèse est clairement émergentiste, la signification dans un milieu émergeant d'une certaine configuration complexe et nouvelle de la matière (la vie fait apparaître de nouvelles propriétés dans un univers autrement inanimé), le panpsychisme est résolument antiémergentiste, au sens où il part du principe qu'il est ontologiquement impossible que la conscience puisse émerger d'une réalité physique purement non consciente (la conscience devant donc par hypothèse toujours déjà être là, d'une manière ou d'une autre). On ne peut expliquer la nature « intérieure » de la conscience par l'observation des seuls comportements extérieurs. En un sens, l'intériorité créée par la clôture organisationnelle vitale dans la matière — celle d'une cellule possédant un milieu interne, à la fois relié et séparé d'un milieu externe par une membrane polarisée — n'est qu'une intériorité topologique, un pli de l'espace externe. Cependant, cela ne suffira jamais, selon la perspective panpsychiste, pour expliquer la présence d'une dimension d'intériorité expérientielle (et non seulement spatiale). Ainsi, le paradigme de l'autopoïèse résout potentiellement le problème de l'apparition de la signification dans la matière avec la vie, sans pouvoir résoudre celui de l'existence même de l'expérience.

En somme, d'un côté, la théorie de l'autonomie du vivant par l'autopoïèse n'offre pas une solution satisfaisante au problème insoluble de l'apparition du conscient à partir du purement non conscient (elle ne répond pas à l'argument antiémergentiste de Strawson). Mais de l'autre, le panpsychisme ne permet *i* pas de rendre véritablement compte de la nouveauté et de l'originalité que constitue l'émergence de la vie dans l'univers. Si

---

[1096] Adam Frank, « How meaning emerges from matter », *Big Think*, 10 février 2023. [en ligne : https://bigthink.com/the-well/meaning-emerges-matter/]

[1097] Du moins c'est le consensus large qui existe aujourd'hui entre les chercheur·euses en biosémiotique. Charles S. Peirce, à l'origine de la conceptualisation de la sémiotique utilisée par la biosémiotique, défendait pour sa part un « pansémiotisme », qu'un futur travail devrait explorer : « all this universe is perfused with signs, if it is not composed exclusively of signs », dans Charles S. Peirce, *The Essential Peirce : Selected Philosophical Writings. Volume 2*, Bloomington, Indiana University Press, 1992, p. 394.

ces deux approches semblent, de prime abord, limitées et incompatibles, est-il néanmoins possible de les rendre compatibles et de dépasser ces limites par la même occasion ? Je ne prétendrais pas ici apporter une réponse substantielle, qui demanderait un travail spécifique sur cette question, mais je voudrais simplement montrer un chemin possible de composition. Parvenir à l'articulation de ces deux approches constituerait néanmoins un grand pas en avant pour la cohérence interne de la philosophie contemporaine de l'écologie — c'est un chantier intellectuel qui me semble incontournable désormais.

Voici donc une première hypothèse de travail, à prolonger. On peut tout à fait continuer à postuler que la subjectivité, au sens uexküllien de « sujet interpréteur de signes », émerge avec la vie et son organisation spécifique de la matière, opérant selon une clôture organisationnelle dans l'environnement, tout en ajoutant l'hypothèse que celle-ci repose sur une forme plus primitive d'expérience qui traverse déjà les éléments non vivants ou infravivants. Ce n'est donc pas que la conscience comme intériorité expérientielle émerge de la matière purement non consciente, inerte et extérieure en atteignant un certain degré de complexité, mais plutôt que la conscience, dans un sens plus large, plus élémentaire, est déjà présente, et s'actualise et se structure à mesure que des systèmes vivants (autopoïétiques) se forment et s'auto-organisent. La vie est un processus autopoïétique qui génère des formes particulières, finies, temporaires et temporelles de conscience, qui implique une autonomie, une agentivité et une subjectivité d'un autre ordre. Il s'agit en somme de combiner l'idée que la conscience est toujours déjà là et l'idée que le « soi » n'apparaît qu'avec la vie et son organisation topologique spécifique : il n'y a pas de soi avant l'émergence du couple vivant-milieu, il n'y a que de la conscience-sans-soi, non encore individuée, qui existe à la manière d'un champ préindividuel et acentré, antérieur à toute distinction sujet/objet, un champ d'expérience impersonnel, précurseur de l'*Umwelt*. Ce champ ne serait pas le lieu d'une expérience vécue au sens fort, cognitif et réflexif, mais un potentiel d'intériorité, d'affect, de valence, qui s'actualiserait selon les degrés d'individuation et de complexité organisationnelle et relationnelle. Ce champ de conscience préindividuel serait par hypothèse dans un état « métastable » qui ne peut passer du potentiel à l'actuel que dans certaines conditions particulières (comme la transition de phase entre un liquide sursaturé et un solide cristallin requiert ses propres conditions). Dans cette optique, ce champ de conscience-sans-soi est présent sous forme de potentiels distribués dans la trame même de la réalité[1098].

De la sorte, il devient possible d'établir une hiérarchie conceptuelle entre panpsychisme et biopsychisme : le panpsychisme doit être reconnu comme un cadre plus fondamental et cohérent à partir duquel pourrait être pensée l'autopoïèse ; la matière active

[1098] Si je reprends le concept de « préindividuel » à la philosophie de l'individuation de Simondon, en l'étendant à la problématique du panpsychisme, ce cadre n'était pas le sien : Simondon peut être considéré pour sa part comme un biopsychiste strict, en ce sens qu'il ne fait démarrer le psychisme (les sensations, les polarités, les tropismes, les affects) qu'avec la vie et ce qu'il appelle l'individuation vitale.

et consciente (au sens minimal) devient de plus en plus autonome et agentive à mesure qu'elle organise et structure sa propre existence en formant des systèmes vivants, contraints par les lois de l'évolution, et résistants à la désorganisation de l'univers tendant irrémédiablement vers l'entropie. Ceci implique que la théorie de l'autopoïèse doit abandonner son axiome incohérent de l'émergence du conscient à partir du non-conscient : l'expérience du soi vivant ne commence pas *ex nihilo* à partir de la complexification de la matière amentale, mais émerge à partir de l'articulation de potentialités mentales déjà présentes dans la matière. Le processus de l'autopoïèse vitale est donc compris comme une condition d'individuation et d'individualisation de la conscience, et non son origine absolue.

Penser que la matière puisse être consciente d'une manière minimale, permet de penser l'écologie non plus comme une simple gestion rationnelle de métabolismes et de ressources naturelles extérieures, mais comme une véritable relation de participation avec une Terre animée et expérientielle à divers degrés. Dans cette vision, chaque élément, vivant ou non, voire « infravivant », possède un potentiel de relation « subjective » avec les autres terriens. Cela permettrait de maintenir l'autonomie et la spécificité du vivant tout en reconnaissant une forme de continuité douce de la conscience et de son intentionnalité dans l'ensemble de l'univers. C'est à l'exploration des liens entre panpsychisme et écologie, à l'aide des travaux de Val Plumwood sur la question, que la prochaine section va être consacrée.

C. Le panpsychisme écologique de Plumwood et l'expérience de l'intentionnalité autre qu'humaine

Face aux apories écologiques, éthiques et scientifiques du matérialisme objectivant, la romancière et poétesse Ursula K. Le Guin nous enjoint à « subjectiver l'univers », en couplant sciences et poésie, observations extérieures et intuitions sensibles intérieures : « La science décrit avec précision l'extérieur, la poésie décrit avec précision de l'intérieur. La science explique, la poésie implique. Toutes deux célèbrent ce qu'elles décrivent. Nous avons besoin des langages de la science et de la poésie pour éviter de nous contenter d'accumuler sans fin des "informations" qui échouent à éclairer notre ignorance ou notre irresponsabilité[1099]. » La philosophie, pourrait-on ajouter, se tient précisément à la croisée des sciences et de la poésie, tâchant de tenir ensemble dans un cadre cohérent et argumenté « savoirs de l'extérieur » et « savoirs de l'intérieur », tentant de dépasser la bifurcation de la nature entre réalité extérieure mathématisable et conscience ineffable, épinglée par Whitehead comme l'une des erreurs fondamentales de la science matérialiste moderne. L'écologie, comme science des relations entre les organismes et leur environnement, et tentative de décentrer l'humain de l'univers au profit d'un monde de relations et de coévolutions, doit elle aussi apporter sa pierre à l'édifice post-bifurcation, si elle ne veut pas reproduire une vision matérialiste appauvrie de la nature. Mais il y a à partir de là plusieurs chemins possibles, notamment quant à la question de l'intentionnalité dans la nature.

C.1. Se libérer de l'intentionnalité ?

Freya Mathews est l'une des philosophes de l'écologie à avoir pris à bras le corps l'élaboration d'une métaphysique écologique de type panpsychique, décrivant l'univers matériel comme étant toujours déjà « psychiquement texturé[1100] ». Selon elle, si l'esprit fait partie de ce qu'est fondamentalement la matière, inversement la matière ne peut exister indépendamment de l'esprit. Ainsi, les propriétés « internes » de la matière (agentivité et subjectivité) ne peuvent être comprises uniquement en termes physiques ou extensionnels : « le mental, dans un certain sens, est un aspect fondamental de la matérialité, et (...) le monde qui nous entoure possède une dimension profonde, inaccessible à

[1099] U.K. Le Guin, *Late in the Day*, *op. cit.*, p. ix.

[1100] Mathews défend une version « cosmique » du panpsychisme (à l'instar de Goff dans son dernier livre, *Why ? The Purpose of the Universe*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2023.) : l'univers est un sujet conscient, et non seulement les entités qui composent l'univers. En plus de cette version, elle distingue deux autres formes de panpsychisme : la nature-en-tant qu'agent (Plumwood), sur lequel nous allons revenir dans la prochaine section, et les néo-animismes (comme celui de Graham Harvey et David Abram).

l'observation, ainsi qu'une structure observable : c'est un champ psychiquement texturé de sujets ou d'intelligences incarnés plutôt qu'un ensemble plat d'entités purement extérieures[1101]. »

Bruno Latour a pour sa part fait le choix de contourner le problème de la conscience et de l'intentionnalité — celles-ci étant trop étroitement associées à la conception moderne dualiste, au fondement de la séparation contestée entre humain et non-humain[1102]. Raison pour laquelle le vocable spinoziste de « puissance d'agir » a été choisi, plus neutre à cet égard : le curseur est dès lors mis sur le faire et le faire faire, plutôt que sur l'intention[1103]. N'importe quoi peut devenir un acteur ou un actant dans la mesure où il produit une différence dans un environnement en modifiant un autre acteur. Dans la mesure où la théorie de l'acteur-réseau défend l'idée que l'agentivité émerge de relation au sein de réseaux d'humains et de non-humains, elle n'a pas besoin de la notion d'intentionnalité pour expliquer l'agentivité. Un certain nombre de philosophes du vivant et de l'écologie, ainsi que des historien·nes des animaux, lui ont emboîté le pas, en mettant en avant combien le geste de séparer la question de l'animation de celle de l'intention consciente les avait libéré dans leurs recherches — la question n'étant plus de savoir si un être doit avoir ou non une intention pour pouvoir agir : un virus peut se propager et agir sur les corps et le fonctionnement des sociétés sans avoir d'intention[1104].

[1101] Freya Mathews, « Living Cosmos Panpsychism » dans William Seager (ed.), *The Routledge Handbook of Panpsychism*, s.l., Routledge, 2019, p. 131.

[1102] Bien qu'il se soit lui-même inspiré de Leibniz et de Tarde dans une veine néo-monadologiste, voir Didier Debaise, « Qu'est-ce qu'une subjectivité non-humaine ? L'héritage néo-monadologique de B. Latour », *Archives de Philosophie*, 30 octobre 2012, Tome 75, n° 4. [en ligne : https://shs.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2012-4-page-587?lang=fr]

[1103] Au risque de retomber dans les parages du mécanisme, comme le pense Jonggab Kim : « Si l'on tient compte de la crise écologique actuelle, il faut alors élaborer une nouvelle théorie de l'action afin de reconnaître le rôle actif des non-humains. Bruno Latour a relevé le défi et défini l'action comme dépourvue de conscience ou d'intentionnalité. Son objectif était d'animer la nature, organique et inorganique. Déshumaniser l'action et animer la nature est une exigence bienvenue (quoique tardive) de l'Anthropocène, mais l'appel de Latour à rejeter l'intentionnalité est non seulement problématique, il contredit également sa vision animiste. C'est une chose de dissocier l'action de la conscience, c'en est une autre de dissocier l'action de l'intentionnalité. Nous devons reconnaître qu'il existe une forme d'intentionnalité non consciente. L'erreur de Latour est d'imaginer l'intentionnalité en termes de conscience. L'intentionnalité corporelle, qui nous relie au monde dans notre relation avec les choses qui nous entourent, est plus originelle que notre intentionnalité consciente. Le corps lui-même est intentionnel en ce qu'il s'adresse aux autres et les affecte, s'associant ou se dissociant d'eux. L'intentionnalité corporelle se trouve à l'arrière-plan de l'intentionnalité consciente. Comment pouvons-nous penser l'animisme sans cette intentionnalité corporelle ? Si Latour rejette l'intentionnalité corporelle, alors son animisme ne pourra plus être distingué du mécanisme. », dans « The problem of nonhuman agency and bodily intentionality in the Anthropocene », *Neohelicon*, juin 2020, vol. 47, n° 1, p. 10.

[1104] On peut convoquer ici un dialogue entre Morizot et Despret : « [Baptiste Morizot :] 'Ce qui nous intéresse, c'est ce que les êtres peuvent faire, indépendamment de savoir si c'est leur intention de le faire'. [Vinciane Despret :] 'C'est le travail de Bruno Latour qui m'a offert la possibilité de penser l'agentivité et l'animation sans l'intention. De sortir de ce double piège : soit on a des intentions et des projets et donc on est animé,

D’autres encore, insatisfaits par cette approche, ont choisi de ne pas laisser dans l’ombre cette notion d’intentionnalité, en s’engageant dans une argumentation philosophique au sujet de l’intentionnalité animale et non-humaine, pour ne pas seulement mettre entre parenthèse (ou contourner) le problème. Val Plumwood fait éminemment partie de ce groupe, incarnant une pensée audacieuse sur cette question, comme nous allons le voir[1105]. Plumwood inscrit son éthique écologique dans une forme explicite de panpsychisme, l’« animisme philosophique[1106] », qui attribue aux autres terrestres des « qualités de types mentales », dont l’intentionnalité téléologique est selon elle la forme la plus générale et englobante — non seulement les animaux, donc, mais aussi les forêts, glaciers, volcans, rivières, insectes, montagnes, plantes etc. La question de l’agentivité telle qu’elle est posée par Plumwood dépasse en ce sens le cadre contemporain de l’écologie centrée sur le vivant et donc celui de la bioagentivité : c’est la nature dans sa diversité biotique et abiotique, organique et inorganique, qui incarne une présence collaborative capable d’agentivité. Les entités naturelles abiotiques font parties de la sphère éthique intentionnelle :

---

soit on ne l'est pas. J'étais prise là-dedans. Quand je voulais donner de l’agentivité à un être, j'étais obligé de le doter d'une intention. Or, le curseur n'est pas aussi polarisé que ça. Il y a quantité de situations où l'intention n'est pas là. Un virus, par exemple, n'a pas d'intention et pourtant il a une agentivité. Et là, la traduction du terme *agency* en “puissance d'agir” prend tout son sens — on le voit bien aujourd'hui avec la pandémie de COVID-19 ! », dans Vinciane Despret et Baptiste Morizot, « Conversation avec Vinciane Despret », *Socialter, Renouer avec le vivant*, 2020, Hors-série, n° 9, 2020. [en ligne : https://shs.cairn.info/magazine-socialter-2020-HS9-page-20?lang=fr] Néanmoins, je ne trouve pas l’argument très probant à propos du virus ; il me semble qu’il y a là une question d’échelle : on peut reconnaître au virus le fait d’avoir une intentionnalité à son échelle d’existence, son comportement étant orienté vers sa réplication par l’entrée dans la cellule et le détournement de ses capacités en utilisant l’énergie de son hôte, sans qu’il ne soit nécessaire d’inférer une intentionnalité à d’autres échelles de la réalité, comme celle des sociétés (le covid n’a pas eu d’intention à l’endroit du blocage de l’économie mondiale, ou de désir de venger la nature du comportement des humains, etc.).

[1105] Didier Debaise, malgré sa proximité intellectuelle avec Latour, fait également pleinement partie de ce groupe, en s’inscrivant dans le sillage du panpsychisme de Whitehead. Ainsi, son projet est celui d’élaborer une métaphysique perspectiviste, face à l’impasse et à l’épuisement du concept moderne de nature. Il décrit ainsi la reprise de la catégorie d’intentionnalité comme une stratégie contre-hégémonique : « que deviendrait l'intentionnalité si elle se voyait appliquée à tous les niveaux de l'existence ? Quel sujet émergerait si l'on faisait du désir (à la manière de Tarde) l'étoffe même des êtres ? Plus qu'une description, ou une conception générale de l'existence, il faut y voir une décision méthodologique. Pour chaque catégorie qui nous semble définir l'exceptionnalité humaine, lui donner une *extension maximale*, la placer à tous les niveaux de l'existence. C'est alors la subjectivité, au sens anthropologique du terme, qui s'en trouve décentrée, tant elle devient un mode particulier, une perspective singulière, établie à l'intérieur d'une logique plus vaste dans laquelle elle prend forme et dont elle n'est qu'un foyer parmi d'autres, nullement le modèle ni la cause. Si le perspectivisme la prend comme point de départ d'une investigation métaphysique, ce n'est nullement dans le désir d'en consolider la forme, ni parce qu'il s'agirait de la limite de toute expérience, comme une sorte d'héritage du corrélationisme, le fondement authentique de toute enquête. C'est au contraire en vue d'en fragiliser les évidences ; *l'exceptionnalisme s'y voit neutralisé par une opération d'extension des catégories qui le mettaient en œuvre*. », dans D. Debaise, « L’univers perspectiviste », art cit (je souligne).

[1106] Deborah Bird Rose, « Val Plumwood’s Philosophical Animism : Attentive Interactions in the Sentient World », *Environmental Humanities*, 1 mai 2013, vol. 3, n° 1.

> Il pourrait donc être nécessaire d'étendre la considération morale de façon à y inclure — *a minima* — les êtres dotés de leur propre *telos*. Limiter la considération morale aux êtres vivants est problématique car dès lors, il ne serait possible de valoriser la rivière sauvage, la montagne menaçante ou le vénérable paysage glaciaire, qui témoignent tous trois de l'histoire et de la puissance de la Terre, que dans le mesure où ils abritent des êtres vivants et les nourrissent[1107].

Son éthique écologique permet ainsi d'intégrer des ensembles abiotiques complexes et de montrer les limites d'un biocentrisme centré sur les individus qui ne prendrait pas en compte les milieux, non seulement comme habitats pour les vivants et source de vie, mais aussi comme témoins d'une histoire et d'une puissance terrestre plus profondes, plus anciennes. Mais elle montre également les limites de la théorie hybridiste, qui ne permet pas de comprendre les sources de l'autonomie de la nature, ni d'en faire l'expérience. La pensée panpsychiste de Plumwood sera donc aussi l'occasion d'envisager des critères pour penser les différences éthiques entre les êtres auto-organisés, doués d'un telos propre, et les artefacts.

C.2. L'intentionnalité autre qu'humaine

Il convient de s'éloigner du sens commun lorsqu'il s'agit d'étendre notre conception de l'esprit à des formes d'existence moins proches voire très éloignées physiologiquement et cognitivement des êtres humains (invertébrés, plantes, entités supraindividuelles, entités abiotiques). C'est ici que la proposition de Plumwood redevient indispensable. Elle développe en effet une version philosophique originale du panpsychisme qu'elle appelle « panpsychisme faible ». Contrairement aux écomarxistes comme Malm, elle n'en appelle pas au sens commun pour la question de l'extension (ou non) de l'intentionnalité, mais à *faire l'expérience* d'être singulièrement humain dans un monde tissé d'intentionnalités autres qu'humaines, qui se joignent (ou résistent) à nos projets. Son panpsychisme est écologique : c'est une écologie des expériences humaines et autres qu'humaines. Il est en ce sens beaucoup moins abstrait que le panpsychisme d'un Philip Goff ou d'un Galen Strawson, moins substantiel que relationnel, c'est-à-dire plus processuel qu'atomiste et fixiste (comme on l'a vu).

On trouve avec la philosophie de Plumwood des matériaux critiques pour nourrir un désaccord majeur avec Malm, qui a fait du problème de l'intentionnalité le point de clivage central avec les néomatérialistes et les panpsychistes dans *Avis de tempête*. Dans un bref passage, Malm évoque d'ailleurs rapidement, et avec une certaine connotation négative, la position de Plumwood :

[1107] V. Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, *op. cit.*, p. 94.

> Pressée de dépasser l'étroitesse cartésienne, Val Plumwood adopte une position similaire [à celle de Bruno Latour]. Pour elle, l'intentionnalité est essentielle à la puissance d'agir et elle suit donc la voie d'un omni-intentionnalisme total. (…) Sans prêter allégeance à Bruno Latour, et avant l'explosion du néomatérialisme, Val Plumwood a développé son omni-intentionnalisme comme un antidote à la cruauté moderne envers la nature : vous voyez, la nature a autant de puissance d'agir que vous autres présomptueux exploiteurs[1108].

Or, il nous semble qu'il y a bien plus chez Plumwood que ce que laisse entendre ce résumé réducteur. Plus loin il ajoute :

> Est-ce cependant plausible d'attribuer des buts à des fleuves ou des montagnes ? Ces entités n'ont manifestement pas de cerveau, ce qui signifie qu'elles ne peuvent pas avoir d'esprit, ce qui devrait supposer qu'elle ne sont pas capables de former des intentions au sens classique du terme — mais l'intentionnalité est assimilée au passage d'un endroit à un autre ou d'une situation à une autre quelle que soit la capacité de l'agent à se représenter mentalement son but[1109].

Or, d'une part, on peut questionner cette association étroite entre cerveau et esprit, qui constitue l'antithèse de l'argument panpsychiste. D'autre part, il y a ici une simplification abusive de la position de Plumwood sur l'intentionnalité, comme nous allons le voir, qui contient bien plus que ne le laisse entendre ce résumé réducteur.

Pour Malm, il ne fait aucun doute que la « tendance à décomposer son environnement entre agents intentionnels et choses non intentionnelles est commune aux humains dans toutes les cultures[1110]. » D'autre part, « tant du point de vue populaire que du point de vue des philosophes, la puissance d'agir est intimement liée au fait d'*avoir un esprit*[1111]. » On l'a vu, l'intentionnalité chez Malm reste définie comme la double capacité des humains à diriger leurs pensées et leurs actions vers un objet extérieur et vers l'avenir, pour faire de leur imagination abstraite une réalité matérielle et sociale. Sans intentionnalité, et plus précisément sans conscience réflexive, pas de puissance d'agir. Bien qu'il concède aux animaux non-humains une forme (« rudimentaire ») d'intentionnalité[1112], les humains s'en distinguent par leur capacité d'abstraction symbolique et métacognitive (avoir des pensées sur ses pensées et sur celles des autres), par laquelle ils font l'histoire en transformant la nature. Rappelons aussi que ce qui l'intéresse avant tout dans cette question c'est la manière dont cette capacité unique dans le monde vivant permet de

[1108] A. Malm, *Avis de tempête*, *op. cit.*, p. 83.
[1109] *Ibid.*, p. 84.
[1110] *Ibid.*, p. 78.
[1111] *Ibid.*, p. 79.
[1112] *Ibid.*, p. 145.

rendre compte de l'existence de cette forme sociale et historique singulière qu'est le capitalisme et de la possibilité inverse de concevoir collectivement son dépassement.

Arrêtons-nous un instant sur son raisonnement. Cette affirmation de l'universalité du partage personne intentionnelle/chose non-intentionnelle semble tout d'abord entrer en complète contradiction avec ce que nous apprennent les anthropologues amazonistes travaillant sur les ontologies animistes[1113]. L'attribution exclusive d'intentionnalité aux humains semble au contraire constituer une formulation récente qui est le fruit d'une ontologie moderne historiquement minoritaire et fait figure d'exception au regard des ontologies pré- et extra-modernes. De plus, les interventions allant dans le sens d'un abandon des théories anthropocentrées de la puissance d'agir ne cherchent pas tant à nier les différences pertinentes entre humains et non-humains qu'à comprendre comment cette attribution exclusive a joué un rôle dans la catastrophe écologique causée par les sociétés industrielles modernes.

D'autre part, il est évident que tant du point de vue de l'animisme anthropologique que du panpsychisme philosophique, cette thèse de l'absence d'esprit (mindlessness, comme dirait Plumwood) dans la sphère non-humaine fait partie du problème, et qu'elle ne colle non seulement plus avec l'état de nos connaissances (Malm le reconnaît lui-même) mais qu'elle ne peut pas non plus être philosophiquement acceptée, sans plus de discussion. En outre, pourquoi faire appel au sens commun — celui des sociétés occidentales du moins ! — dès lors que les auteur·rices incriminé·es pointent justement les limites philosophiques et écologiques du sens commun et sa tendance générale à l'exceptionnalisme humain ? N'est-ce pas se ranger du côté de la majorité dans un cas qui arrange ? On pourrait même soutenir l'inverse : aujourd'hui, sous l'influence des combats animalistes, le sens commun plaide en défaveur de l'anthropocentrisme, si celui-ci doit se fonder sur le déni de conscience aux animaux non-humains (même si la question de ce qu'implique moralement la reconnaissance de cette conscience reste ouverte).

Plumwood, quant à elle, choisit une autre méthode, ne prenant pas la conscience humaine comme modèle et étalon de l'esprit. C'est une différence majeure avec Malm : nul besoin de faire intervenir une forme de conscience au sens réflexif du terme pour définir « l'esprit ». Pas non plus besoin de prendre la conscience humaine comme point de départ, qu'il s'agirait d'étendre ensuite aux autres formes de vie. Son modèle s'oppose ainsi à un « centrisme » de la conscience, où la conscience dans sa version cartésienne réflexive serait placée au centre puis attribuée de proche en proche à l'ensemble de la nature. « L'une des raisons de l'accent cartésien mis sur la conscience en tant que marque du mental est qu'il s'agit d'un concept qui est peut-être le plus fortement représenté dans la sphère humaine. Pour la même raison, c'est le plus mauvais choix à faire pour tenter de briser le dualisme entre l'esprit et la nature[1114] », dit Plumwood.

[1113] E.V. de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.* P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*
[1114] V. Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, *op. cit.*, p. 130.

Raison pour laquelle elle « souhaite [s]e concentrer ici sur une autre marque du mental [...], en tant qu'élément d'un fondement alternatif pour un récit non réducteur de la continuité entre l'esprit et la nature[1115] » : l'intentionnalité. Contrairement aux formulations du panpsychisme centrées sur la conscience, c'est plus précisément *l'intentionnalité non-consciente* qui intéresse particulièrement Plumwood, dans une version dépsychologisée du panpsychisme : « Si de nombreux aspects de la nature peuvent difficilement être rattachés à des sujets conscients ayant des expériences (ce que l'on entend généralement par "subjectivité"), il est en revanche souvent possible de les rattacher à des sujets dotés d'intentionnalité. L'intentionnalité permet de combler l'immense abîme qui sépare le sujet de l'objet[1116]. » L'intentionnalité non-consciente : voilà le concept étrange qui permet à Plumwood de penser une communauté entre les êtres terrestres par-delà le partage entre sujet/objet et nature/humanité.

On fera peut-être remarquer la différence avec l'accent mis sur la conscience par certaines formulations contemporaines du panpsychisme, qui risqueraient de retomber dans le piège du centrisme. Mais par « intentionnalité non-consciente » Plumwood ne veut pas dire sans subjectivité ou expérience, pris en son sens minimal « d'effet que cela fait », mais sans conscience cartésienne (au sens d'un ego d'essence immatérielle). Elle s'oppose en fait à ce qu'elle appelle le « panpsychisme fort » et l'idée d'un esprit universel[1117], car selon elle « La recherche d'un motif de continuité (panpsychisme faible) n'est pas la même chose que la recherche d'un esprit universel partagé en toutes choses (panpsychisme fort), parce que ce dernier ne reconnaît pas le réseau complexe ou la famille de critères de l'esprit et les différences de diffusion et de graduation qui en résultent[1118]. » En effet, la recherche d'une continuité face au discrédit de la thèse discontinuiste ne se confond pas avec la mise au jour d'une identité parfaite entre les êtres :

> Une fois que le fait d'être doté d'esprit (*mindfulness*) est conçu de manière plus diversifiée, continue et graduée, l'échec de la discontinuité ne conduit qu'à la thèse beaucoup plus plausible du panpsychisme faible, selon laquelle des qualités semblables à celles de l'esprit se trouvent dans la nature, et qu'il n'y a pas de

---

[1115] *Ibid.*, p. 131.
[1116] V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, p. 127.
[1117] Qu'elle associe à tort à Whitehead, car elle semble avoir une représentation erronée de sa position. Whitehead en effet ne cherche pas tant à généraliser la conscience à toutes les entités qu'à penser le fait que les « entités actuelles » (les entités élémentaires de sa cosmologie, les nœuds formant le réseau de l'univers) sont toujours dipolaires, possédant un pôle physique et un pôle expérientiel, défini non par la conscience mais par ce qu'il appelle le *feeling* (le sentir), une forme d'expérience non-consciente, la conscience n'étant qu'une forme de sentir propre aux animaux complexes. Voir sur ce point Shaviro, *The Universe of Things*, *op. cit.*, p. 79 : « For Whitehead, every entity immanently experiences something; or better, every entity *is* an experience. This does not mean, however, that every entity is conscious. Whitehead insists that "consciousness presupposes experience, and not experience consciousness" (*Process and Reality*, ref, p. 53). "In general", he says, "consciousness is negligible", and even in beings like ourselves, it "only arises in the derivative phase" of mental activity (*Process and Reality*, *op. cit.*, p. 162). »
[1118] V. Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, *op. cit.*, p. 209.

> base pour une rupture absolue ou un fossé infranchissable séparant les humains du reste de l'univers en tant qu'êtres doués d'un esprit[1119].

C.3. Un panpsychisme téléocentrique

L'intentionnalité est le concept choisi par Plumwood pour construire sa version écologique et naturaliste du panpsychisme. L'intentionnalité est parfois décrite comme le fait pour un état mental « d'être à propos de quelque chose », d'avoir un contenu. Cette conception provient historiquement de la phénoménologie de Franz Brentano, qui l'a érigé en signature du « fait mental » par différence avec les « faits physiques » (distinction permettant de fonder le domaine d'étude spécifique de la psychologie)[1120]. Dans cette conception, les états mentaux n'existent pas en eux-mêmes, comme les phénomènes matériels, mais pointe au-delà d'eux-mêmes, en tant qu'ils sont dirigés vers un objet (comme lorsque je dis « je pense aux vacances de Noël », « il pense à son amoureuse »). Mais dans la perspective panpsychiste, c'est-à-dire dans une conception non-dualiste et désanthropocentrée (voire débiologisée) de l'esprit, l'intentionnalité n'est pas ce qui démarque le mental du physique, et par extension la société de la nature. L'intentionnalité est un trait immanent au « physique », une propriété intrinsèque de la matière.

Si Plumwood choisi l'intentionnalité, c'est parce que les systèmes dont elles parlent « témoignent d'une sensibilité à quelque chose et qu'ils impliquent donc un contenu[1121]. » L'esprit humain n'est pas l'unique forme dans la nature à manifester ces deux caractéristiques (« sensibilité à » et « contenu » subjectif). Conformément à son naturalisme pluraliste, exigeant que l'on reste attentif à l'altérité dans la continuité, le but est d'hétérogénéiser la nature par le concept d'intentionnalité, qui par sa généralité permet d'englober un réseau de différences sur fond de communauté. En effet,

> Le critère d'intentionnalité peut nous permettre de mieux prendre en compte l'incommensurabilité, car l'intentionnalité est un concept suffisamment ample et multiple pour nous permettre d'utiliser un large éventail de concepts décentralisés qui n'ont pas besoin d'être comparés et hiérarchisés les uns par rapport aux autres pour admettre que les humains comme les non-humains sont des êtres dotés d'intentionnalité. On peut penser aux formes de sensibilités basées sur les phéromones, les sonars ou le pollen, ou encore aux systèmes de communication chimiques comme ceux qui sont utilisés par les cellules. Toutes et tous témoignent à leur façon de l'hétérogénéité des capacités intentionnelles, qui ne peuvent pas être traitées comme de simples extensions des capacités humaines,

[1119] *Ibid.*, p. 133.
[1120] Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, J. Vrin, 2008.
[1121] V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, p. 365.

> contrairement à ce que suggèrent des concepts étriqués comme celui de conscience[1122].

Comment rendre compte de cette hétérogénéité ? L'évolution a fait proliférer en tous sens les formes d'intentionnalité. Ce sont autant de capacités exohumaines, au sens où elles ne sont pas des « extensions des capacités humaines[1123] ». En effet, en accord implicite avec les travaux de l'éthologie uexküllienne sur la pluralité des *Umwelten*, Plumwood soutient l'idée que « l'esprit peut prendre des formes radicalement différentes, et [...] les capacités de certaines espèces et de certains groupes sont incommensurables, comme le montre de plus en plus la théorie évolutionniste et les études scientifiques[1124]. » La visée générale de Plumwood est ainsi celle « d'élaborer une conception interspécifique viable et rationnelle de l'esprit [...] pour l'opposer à la conception anthropocentrique en vigueur aujourd'hui[1125]. » Morizot hérite de ce programme lorsqu'il formule son idée d'« éthologie généralisée », plaçant au centre cette fois-ci non pas le concept d'intentionnalité mais celui de « comportement » (qui met lui l'accent sur le faire, l'agir, l'éthos, les mœurs et les manières d'être plus que sur l'intentionnalité ou la conscience) :

> Tout le problème revient à ouvrir une enquête sur le type d'agence animique dont le monde est riche. C'est l'attitude philosophique que l'on qualifie d'« éthologie généralisée ». Les systèmes écologiques méritent qu'on fasse l'hypothèse que tout se *comporte* — du pin pyrophile qui favorise les incendies, aux corbeaux qui guident les loups vers les proies, à l'acacia qui sécrète des tanins pour dégoûter ceux qui le broutent, à la forêt de la Sainte-Baume en Provence qui maintient à sa manière l'hygrométrie dont elle a besoin pour prospérer. Une éthologie généralisée qui permet et exige cette cohabitation diplomatique, cette attention au système de signes : il s'agit d'un animisme hautement rationnel[1126].

Partant de là, Morizot procède à une clarification utile qui permet de dissiper un certain malentendu, celui qui consiste à réfuter la présence d'intentionnalités et de finalités dans

---

[1122] *Ibid*. Dans la mesure où Plumwood choisit le concept d'intentionnalité pour hétérogénéiser l'esprit, il semble quelque peu étrange que dans sa préface à *La crise écologique de la raison* Morizot critique son panpsychisme comme « théoriquement faible et philosophiquement presque contre-productif : en homogénéisant tous les êtres de la nature comme dotés de qualités psychiques (l'homogénéisation est paradoxalement une opération centrique), il ne rend justice ni aux uns ni aux autres, ni aux montagnes ni aux vivants : il semble essentiellement déclaratif, stratégique et ce faisant il rate le fait qu'une pensée qui se donne pour enjeu de restituer son importance au monde non humain doit faire honneur à ce qu'il est dans sa pluralité et son altérité chaque fois précise, et pas projeter sur lui des qualités à des strictes fins politiques — même bien intentionnées. » (B. Morizot, « Nouer écologie et luttes sociales », art cit, p. 24-25.) Il me semble au contraire que c'est Morizot qui fait ici un contresens, au vue de la citation ci-dessus. Pour ma part, je ne retrouve dans ma lecture de Plumwood aucune forme d'homogénéisation ou de nivellement contestable.

[1123] *Ibid.*, p. 365.

[1124] *Ibid.*, p. 366.

[1125] *Ibid*.

[1126] B. Morizot, *Les diplomates*, *op. cit.*, p. 182.

la nature au prétexte que l'évolution est un processus aveugle, sans Dieu ou grand designer, dans lequel les vivants ne sont pas des agents mais des produits de processus dont ils n'ont pas conscience, qui agissent à l'échelle des populations : « L'erreur des positivistes réductionnistes, ou physicalistes, revient à croire que le triomphe de Darwin est d'avoir prouvé que le monde vivant est *dépourvu* de finalités et de significations. C'est une mécompréhension profonde : la théorie de l'évolution postule qu'est dépourvu de finalité le processus qui élabore la profusion des types de finalités et de significations présentent dans le monde vivant[1127]. » Morizot parle ici d'« animisme rationnel » — qu'il ne faut pas comprendre par opposition à un animisme qui serait dit « archaïque », même si cette catégorisation contient un jugement de valeur dispensable — en faisant ainsi écho à Plumwood lorsqu'elle soutient qu'il faut « renoncer au postulat suivant lequel il n'est possible d'être objectif et rationnel qu'à condition de minimiser notre reconnaissance de l'intentionnalité du monde non-humain[1128]. » L'objectivité ainsi redéfinie consiste à reconnaître et étudier les points de vue et les multiples manières dont les autres terrestres se comportent (on retrouve le perspectivisme défendu plus haut). La rationalité de ce nouveau naturalisme est écologique et réaliste et procède à un renversement essentiel : il n'est désormais possible d'être rationnel et objectif qu'à la condition d'amplifier notre reconnaissance de l'intentionnalité du monde non-humain et d'en tirer les conséquences nécessaires pour réajuster et rééquilibrer nos manières d'habiter avec les autres. C'est une rationalité non séparée de l'éthique et de la relation éthique à l'autre terrestre — car les « objets » qui sont abordés sont également des « sujets », des êtres interprétants capables d'être affectés par ce qui leur arrive, et de répondre à leur manière aux questions qu'on leur (im)pose[1129] ; une rationalité contrainte par un cadre dualiste empêche au contraire de percevoir les capacités intentionnelles bien réelles des non-humains.

Dans le sillage d'un éthologue comme Frans de Waal et de sa critique de l'« anthropodéni », c'est-à-dire le fait de dénier par principe les traits de continuité entre animaux humains et non-humains[1130], Plumwood refuse de céder aux critiques de l'anthropomorphisme et de la projection d'une intériorité humaine sur un phénomène non-humain, car selon elle « il n'existe aucun fondement solide pour affirmer qu'un énoncé est entaché d'anthropomorphisme dès lors qu'il attribue une intentionnalité, une subjectivité ou une capacité de communication aux non-humains. Et si l'on définit un être doté d'agentivité

[1127] *Ibid*.
[1128] V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, p. 373.
[1129] Vinciane Despret, *Que diraient les animaux, si… on leur posait les bonnes questions?*, Paris, La Découverte, 2012.
[1130] Frans B. M. de Waal, « Anthropomorphism and Anthropodenial : Consistency in Our Thinking about Humans and Other Animals », *Philosophical Topics*, 1999, vol. 27, n° 1.

comme un "centre de *valeurs* indépendant, à l'origine de *projets* qui exigent mon respect[1131]", il n'est pas nécessaire de modifier en profondeur le concept d'agentivité ni d'en étendre la portée pour considérer les non-humains comme des agents[1132]. »

La différence entre une approche phénoménologique et une approche panpsychiste de l'intentionnalité réside dans le fait que la première la définit comme le caractère unique de la conscience d'être dirigée vers un objet, alors que la deuxième la définit comme le caractère de tendre vers la réalisation — de soi, de potentiels, de finalités. L'intentionnalité désanthropocentrée peut ainsi être saisie comme « un effort implicite vers [*an implicit striving-towards*], ou un potentiel de devenir, au sein du monde, plutôt qu'un principe sous-jacent ou une structure de corrélation [entre la pensée humaine et l'être, comme dans le schéma transcendantal kantien][1133] », comme le résume Shaviro.

Ce qui rassemble les êtres et processus intentionnels dans une communauté de mode d'existence, c'est alors non pas qu'ils agissent tous avec des raisons, comme dans la conception standard anthropocentrée, mais, d'une part, le fait qu'ils soient en tension : tendus vers certaines choses plutôt que d'autres, c'est-à-dire tendus vers certains devenirs plutôt que d'autres, vers certaines finalités plutôt que d'autres, et vers l'actualisation de leurs potentiels, de croissance, de régénération, de dispersion, de reproduction voire d'épanouissement. Cette « tension » définit en somme les directions plus ou moins ouvertes et la satisfaction de leur processus d'individuation dans un milieu associé, c'est-à-dire l'atteinte de leurs finalités propres en tant qu'elles se réalisent toujours dans un milieu relationnel. Et d'autre part, il y a le fait que cette tension vers peut être entravée, bloquée, détruite, mutilée, ou encore plus spécifiquement exploitée et « mise au travail » (comme nous allons le voir plus bas). Or, des êtres dont les trajectoires téléologiques et autonomes peuvent être entravées sont aussi des êtres qu'il importe de considérer, affectivement, moralement, politiquement, puisqu'ils peuvent pâtir ou bénéficier de nos actions. La possession d'une conscience réflexive ne constitue ni le critère déterminant de l'intentionnalité, ni le critère de ce qui a de la valeur dans le monde — autrement dit, le critère de ce qui a une « valeur intrinsèque » (même si nous reviendrons sur les limites potentielles de cette approche pour Plumwood). Il est cependant essentiel que ces entités soient téléologiques, c'est-à-dire orientées vers la réalisation de finalités propres[1134]. Ainsi, comme l'explicite très justement Freya Mathews, la variante du panpsychisme élaborée par Plumwood dans *Feminism and the Mastery of Nature* puis dans *Environmental Culture* aura permis de « renforc[er] les arguments en faveur de la considérabilité morale [des autres terrestres] en sélectionnant un sous-ensemble particulier de l'intentionnalité, à savoir le téléologique — des propriétés telles que la croissance, l'épanouissement, la

[1131] Je souligne. Plumwood reprend ici la définition de G. A. Cohen, *Self-ownership, freedom, and equality*, Cambridge ; New York ; Paris, Cambridge University Press ; Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 239.
[1132] V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, p. 132.
[1133] S. Shaviro, *The universe of things*, *op. cit.*, p. 81.
[1134] Lina Langby, « What Is Valuable in Human and Non-Human Nature ? », *Nordic Environmental Law Journal*, 2024.

fonction et l'autodétermination —, comme marqueur du statut moral. Tous les êtres et systèmes dotés de telles propriétés téléologiques peuvent être considérés comme possédant un bien ou un intérêt propre et une capacité à diriger leur propre développement en réponse aux conditions de leur vie[1135]. » En somme, Plumwood défend ce qu'on peut appeler une version *téléocentrique* du panpsychisme[1136]. Cette version du panpsychisme repose sur l'idée que les entités écologiques, dont les entités abiotiques, sont des entités *téléodynamiques*, possédant une forme d'auto-organisation dirigée vers des fins ou des fonctions — comme une forêt tend à maintenir un microclimat humide propice à sa propre survie et à celle des espèces qui la composent, ou comme la tendance d'un écosystème perturbé — après un incendie ou une coupe rase — à auto-restaurer une structure stable et diversifiée, capable de mieux utiliser les ressources du milieu.

Le panpsychisme téléocentrique permet ainsi de fonder l'éthique écologique du respect des êtres non-humains, comme le propose Hedda Hassel Mørch. Cette éthique est construite sur la supposition que

> la plupart des choses ont des expériences positives associées à ce vers quoi elles semblent naturellement tendre. Par exemple, une plante vivra probablement une expérience positive en s'exposant au soleil et une expérience négative lorsque qu'on l'arrache. En ce qui concerne les choses non vivantes, on pourrait penser que la façon dont la nature se développe sans intervention humaine est à peu près ce qu'elle « veut » être, de sorte que faire exploser une montagne, par exemple, serait une expérience négative pour elle (ou pour ses constituants minéraux)[1137].

Le panpsychisme recèle ainsi un potentiel éthique véritablement singulier pour aborder le ravage écologique actuel, qui peut dès lors être conçu non seulement comme une diminution de la diversité biophysique constitutive de la biosphère actuelle, mais également comme une réduction de la diversité qualitative des expériences constitutives, fabricatrices et régulatrices des écosystèmes — en écho à l'approche écosémiotique présentée plus haut. Le panpsychisme écologique, en proposant de dépasser les visions quantitatives et anonymes de la biodiversité, offre ainsi une réponse plus robuste à la

---

[1135] Freya Mathews, « Living Cosmos Panpsychism », *art. cit.*, p. 135. Mathews est critique du panpsychisme tel qu'il est développé par Plumwood : « Lorsque Plumwood souligne que la physique fondamentale ne se limite pas à la simple externalité, elle suggère que les catégories de la physique sont déjà plus mystérieuses que ne le permet une approche purement extensionnelle. Mais elle ne suggère pas que notre connaissance de la réalité puisse dépasser la physique. À cet égard, son récit de l'esprit dans la nature, comme les versions du panpsychisme que l'on trouve dans la philosophie contemporaine de la conscience, ne parvient pas en fin de compte à remettre en question l'autorité exclusive de la science occidentale pour fixer les paramètres de notre compréhension de la réalité. » (p. 135)

[1136] Là où les « centres téléonomiques de vie » théorisés par Paul Taylor dans son écologie biocentrée ne concerne que les vivants (la téléonomie étant ce qui distingue les vivants des non-vivants, allant dans le sens dans leur considération morale en termes de valeur intrinsèque).

[1137] Mørch, Hedda Hassel, « Panpsychism as environmental philosophy », *Becoming the Forest*, juillet 2022, n° 4.

question de savoir en quoi la nature possède une valeur intrinsèque. C'est du moins le point de vue défendu par Hedda Hassel Mørch, que ne refuserait probablement pas Plumwood :

> Nous avons tendance à penser que la diversité que nous observons dans la nature a une valeur en soi. Mais si cette diversité est simplement physique, on ne voit pas très bien pourquoi cela serait le cas, car on ne voit pas très bien pourquoi une variété purement physique devrait avoir une valeur au-delà du potentiel qu'elle a de provoquer des expériences variées et diverses chez les observateurs humains ou d'autres observateurs conscients. En adoptant un cadre panpsychiste, la destruction de la diversité naturelle entraînerait une forte réduction des types d'expériences qui se produisent dans le monde, en partant du principe que chaque structure physique unique correspond à un type d'expérience unique — et que la diversité des expériences a une valeur intrinsèque plus évidente que la simple diversité physique[1138].

C.4. Panpsychisme et artefacts

Le panpsychisme intentionnel s'accompagne certainement d'un cadre éthique basé sur le respect de l'autre qu'humain[1139], bien que sa relation avec le problème de la valeur intrinsèque n'aille finalement pas de soi pour Plumwood, comme nous allons le voir dans instant. Mais, pourra-t-on demander, cette vision qui consiste à resubjectiver la nature en réintentionnalisant les éléments qui la composent ne risque-t-elle pas de devenir aveugle à la différence de statut ou de valeur entre, disons, une bouteille de Coca-Cola et un massif de glaciers sauvages ? La bouteille de soda n'a-t-elle pas elle aussi une intentionnalité, c'est-à-dire des devenirs et des manières d'être entravée ? Si cette perspective débouche sur un pur égalitarisme ontologique et moral, on peut légitimement douter de son utilité écologique et de sa force de discrimination. Serions-nous obligés de respecter la « vie » d'une bouteille de soda autant que celle d'un arbre centenaire, parce que ces deux entités sont également intentionnelles ? Le panpsychisme efface-t-il toute distinction pertinente entre vivant/non-vivant, artificiel/naturel, fabriqué/évolué, en met-

[1138] *Ibid*.

[1139] Comme le dit Plumwood : « Il me semble notamment que le concept de respect doit être repensé en des termes qui ne puissent pas, contrairement au mot 'valeur', être directement cooptés par l'économie. Être respectueux, c'est être capable d'écouter l'autre et être disposé à le faire, c'est être capable de reconnaître en l'autre une présence, une altérité positive, un sujet plutôt qu'un objet, et d'établir ainsi un dialogue avec lui sans l'appréhender, répétons-le, en des termes susceptibles d'être cooptés par l'économie, comme celui de valeur. Enfin, c'est être capable de prendre en considération le bien-être des autres, au niveau individuel comme au niveau communautaire, dans tout ce que nous faisons. », dans *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, p. 380

tant tous les êtres sur un pied d'égalité dans la mesure où toute chose est un sujet ? Certains panpsychistes, en consonance avec certains courants postmodernes, comme le néomatérialisme, vont effectivement trop loin dans le brouillage des différences[1140].

Il faut donc trouver une réponse à la question de savoir comment le panpsychisme et sa mise à plat ontologique ne se confond pas avec une mise à plat écologique. Encore une fois, la thèse panpsychiste ne se confond pas avec l'idée selon laquelle absolument tout agrégat de matière — les routes, les pelleteuses, les cartes bleues, les data centers et les circuits imprimés —, possède un « psychisme », une capacité relationnelle à l'expérience. La robustesse du panpsychisme face à ses critiques repose sur sa capacité à apporter des critères de discrimination. C'est par exemple la présence de processus d'auto-organisation et de processus téléodynamiques qui pourrait être un candidat à un tel critère. Il n'y aurait ainsi que les systèmes spontanément auto-organisés qui auraient la capacité d'être doté d'une intériorité expérientielle, à la différence des agrégats de matière et des artefacts, comme les voitures, le béton et les billets de banque, qui n'ont pas cette propriété d'être auto-organisés et auto-finalisés — bien qu'ils soient eux-mêmes par hypothèse composés de parties auto-organisées (et donc expérientielles).

Quelle est la différence entre l'auto-organisation et l'agrégation ? L'auto-organisation doit être comprise comme l'émergence spontanée d'une organisation dans un système et ses parties, sans intervention extérieure. Si un processus d'assemblage se met en branle entre des parties préalablement séparées, et que cet assemblage se produit de manière spontanée (et non de l'extérieur, comme un objet construit par des humains), alors on peut parler d'auto-organisation. Le béton, lui, n'est pas auto-organisé : il dépend d'un plan externe et d'une intentionnalité humaine ; alors qu'un flocon de neige, un requin blanc ou une forêt sont d'authentiques exemples de systèmes auto-organisés : ils émergent de l'interaction d'éléments dans un système à partir des seules lois (ou « habitudes », dirait Whitehead) de l'univers, sans plan extérieur. Des structures complexes peuvent émerger spontanément dans des systèmes physiques ou chimiques, sans intervention extérieure directe, simplement à partir de l'interaction locale des éléments du système. Bien que ces formes d'auto-organisation ne soient pas « vivantes » au sens biologique du terme, elles montrent comment des principes similaires à ceux de l'évolution ou de la formation de systèmes vivants peuvent émerger dans le monde physique. Il n'y aurait donc, par hypothèse, aucune forme d'expérience unifiée ou centralisée associée aux agrégats et aux artefacts, puisqu'ils n'ont pas d'unité organisationnelle et d'individuation au sens propre. Si, à l'inverse, un processus d'assemblage se met en branle entre des parties préalablement séparées, et que cet assemblage se produit de manière spontanée (et non de l'extérieur, comme un objet construit par des humains), alors on peut parler d'auto-organisation — et donc par hypothèse d'expérience : il y a un effet que cela

[1140] Arianne Conty, « Panpsychism : A Response to the Anthropocene Age », *Journal of Speculative Philosophy*, 2021, vol. 35, n° 1.

fait d'être cette entité auto-organisée. Ajoutons que le fait que toute matière auto-organisée soit sentiente et intentionnelle n'implique pas qu'elle le soit de manière égale, et qu'il faille le même type de traitement et de réponse éthico-politique envers tous les êtres ; dans le panpsychisme, il existe bien une différence éthique entre les êtres fruits de l'évolution sur Terre et ceux résultant de la fabrication humaine. On peut suivre ici la ligne de réflexion proposée par Arianne Conty :

> En mettant sur le même plan des structures créées par les humains pour des usages humains particuliers et des structures évoluées pour se maintenir en tant qu'éléments essentiels de l'épanouissement éco-dépendant d'un écosystème entier, nous sommes incapables de juger ce qui peut et doit être corrigé et amélioré par les humains (comme les immeubles) et ce qui ne peut pas l'être (comme les forêts), ce qui est bon pour la vie sur la planète et ce qui ne l'est pas.
>
> Si le panpsychisme est utilisé comme argument pour affirmer que nous sommes incapables de différencier le vivant du non-vivant, le naturel de l'artificiel, nous serons incapables de développer des jugements critiques et de travailler ensemble à l'élaboration d'une éthique pour faire face au changement climatique. Les voitures ne souffrent pas et ne disparaissent pas. Les arbres et les rivières, les montagnes et les prairies sont des habitats nécessaires à la biodiversité de la planète et des régulateurs des niveaux planétaires de CO2. Les bidonvilles doivent être améliorés, les forêts doivent être protégées[1141].

Le gain théorique associé à l'adoption d'un « panpsychisme écocentré » n'est pas seulement d'être une position métaphysique robuste et alternative face aux impasses du dualisme et du matérialisme scientifique : c'est d'être le fondement d'une nouvelle position critique. Il permet de faire une distinction entre ce qui demande de la maintenance, de l'amélioration ou du démantèlement (nos artefacts) et ce qui demande une conservation, du soin et une attention à l'altérité (les écosystèmes et leurs habitants) ; les premiers peuvent échapper à notre contrôle, se mêler au monde naturel, voire en détruire des parties, mais ils sont avant tout des produits de notre agentivité collective (ils ont été créés pour répondre à des fins humaines, et on peut causalement remonter aux organisations humaines pour rendre compte de leur existence, ce qui n'est pas le cas des écosystèmes ; ils sont aussi traversés de relations de pouvoir) ; les seconds ne sont pas des « produits » mais des êtres ou des systèmes autonomes, auto-engendrés, téléodynamiques, qui constituent les conditions de possibilité de nos existences et de nos artefacts.

[1141] *Ibid*. Le travail de distinction proposé par Arianne Conty, inspiré de Whitehead, avec sa tentative d'élucider les différents niveaux de complexité de la matière, est ici d'une grande pertinence, entre des structures seulement agrégatives, mais traversées de conscience minimale, et des structures individuées comme des « touts », avec la vie, en tant qu'elle est soumise à un processus d'évolution spécifique dans des milieux de vie.

Le fait que toute matière soit sentiente n'implique en aucun cas que tous les êtres soient ontologiquement égaux et à les mettre sur un pied d'égalité morale. En suivant cette ligne de réflexion, Arianne Conty parvient ainsi à surmonter, dans un cadre panpsychiste, l'une des limites et impasses réelles du néomatérialisme, d'un point de vue tant philosophique qu'éthique et politique, qui est son incapacité à produire des distinctions pertinentes d'un point de vue écologique :

> Attribuer la sentience aux artefacts humains rend difficile la différenciation entre les êtres dotés d'une agentivité qui peuvent souffrir et dont la mort est une perte pour l'écosystème, et les objets fabriqués à des fins humaines qui se décomposent sans souffrir et qui ne participent en rien à l'équilibre de l'écosystème. [...] L'absence de distinction entre entités vivantes et non vivantes rend caduques les considérations politiques et éthiques, car elle nous rend incapables de faire la différence entre les êtres doués de sensibilité et de conscience qui souffrent, veulent et résistent, et les entités construites dépourvues de sensibilité qui exécutent les programmes pour lesquels elles ont été conçues[1142].

> Le panpsychisme peut donc nous aider à dépasser l'exceptionnalisme humain, sans pour autant conduire à une nuit où toutes les vaches sont grises. La matière compte (*matter matters*), à des degrés et dans des configurations très divers, dont certaines seulement communiquent, souffrent et pensent, et dont certaines seulement sont essentielles à l'équilibre planétaire que nous devons nous efforcer de rétablir[1143].

C.5. L'attitude intentionnelle

Val Plumwood, suivant logiquement son naturalisme philosophique concerné par le respect de l'altérité (des besoins et des fins) de la nature, a également soulevé cette question et proposé une forme de réponse singulière, à partir de son critère de l'intentionnalité non-consciente :

> Nous ne pourrons établir des relations éthiques (fondées sur le respect par exemple) avec les autres terrestres qu'à condition de renouveler la conception que nous en avons et de les individuer de façon appropriée. Il nous faut notamment reconnaître qu'ils forment des systèmes intentionnels autonomes, et renoncer à l'idée selon laquelle ils constitueraient des systèmes d'individuation

[1142] *Ibid.*
[1143] *Ibid.*

> mécaniques n'existant que pour satisfaire certains besoins humains prédéterminés. Un paradigme fondé sur le respect nous pousserait à individuer les autres êtres du monde et à reconnaître leur intentionnalité. Même lorsqu'une bouteille de Coca Cola est individuée dans un contexte instrumental humain (ou dans quelque autre contexte), aucune intentionnalité ne peut lui être prêtée, aussi n'est-il possible ni de l'entraver ni de l'assister dans son parcours. À défaut d'être individuée en tant qu'artefact, c'est-à-dire d'être incorporée à un contexte d'agentivité et d'intentionnalité humaine (auquel cas elle est soumise aux considérations qui relèvent de l'éthique intrahumaine), aucune intentionnalité ne peut lui être attribuée. À moins que nous ne l'envoyions quelque part, la bouteille en elle-même ne va nulle part, et il importe peu qu'elle aille dans telle ou telle direction. En revanche, une vallée glaciaire peut aisément être conçue comme un système intentionnel si nous admettons qu'elle s'inscrit dans un processus terrestre poursuivant ses propres finalités. Nous pouvons donc entraver son parcours et mettre un terme à son histoire en y construisant un barrage, par exemple. (...) Dans cette perspective, la nature est individuée via la reconnaissance de l'intentionnalité des êtres qui la peuplent, auxquels nous pouvons nous ouvrir avec émerveillement et gratitude[1144].

La bouteille en plastique elle-même ne va d'elle-même nulle part, elle n'est que le produit de forces qui lui sont extérieures : après avoir été fabriquée, bue, puis jetée à côté de la poubelle le long de la rivière, elle peut finir son parcours emportée dans l'océan, et pourquoi pas servir de « radeaux » pour micro-organismes, avant de finir irrémédiablement en particules invisibles indéfiniment polluantes. Mais elle n'aura pas accompli ce chemin par elle-même. Les glaciers, par différence, semblent manifester des tendances propres selon Plumwood : elle n'est pas explicite ici, mais on pourrait avancer l'idée que les glaciers, comme le reconnaissent les alpinistes ou les Aymara de l'Altiplano andin, ont une vie propre, une direction naturelle, qui leur est immanente, celle par exemple de s'écouler très lentement sous l'effet de la gravité, d'accumuler de la glace dans certaines zones et de fondre dans d'autres, de dispenser l'eau qui est la source de toute vie... [1145]

Entrer dans une attitude intentionnelle est une manière de se rapporter à un être ou à un système d'êtres en les considérant comme doté d'intentionnalités propres. Cette attitude rend possible d'entrer dans des relations autrement plus riches avec les autres terrestres, en tant qu'ils sont doués d'intentionnalité, de manière autonome, et non de manière projective : Plumwood entend montrer que cette attitude nous fait sortir d'un monologue, dans lequel les humains ne s'adressent finalement qu'à eux-mêmes, et ouvre la possibilité d'un dialogue : un échange ouvert de propositions et de contre-propo-

[1144] V. Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, *op. cit.*, p. 138. On peut aussi penser qu'un tel système téléologique est composé de différents êtres tendus vers un devenir commun, qui lui aussi peut être entravé.
[1145] Nastassja Martin et Olivier de Sépibus, *Les sources de glace*, Paris, Guérin-Éditions Paulsen, 2025.

sitions qui permet un ajustement plus fin des êtres les uns aux autres. « L'attitude intentionnelle à l'égard de l'autre terrestre permet de retrouver tous les drames de l'interaction avec la nature que la science réductrice nous a volés, et d'être réceptif aux récits d'autres êtres et lieux dans le monde[1146]. » Reconnaître les rivières ou les forêts comme « dotés d'intentionnalité fait partie des pratiques anti-hégémoniques qui pourraient nous permettre de prendre conscience des capacités agentiques et dialogiques des autres êtres terrestres[1147]. » On peut voir cette attitude intentionnelle à l'œuvre dans la façon dont Nastassja Martin rend compte de la manière dont il est nécessaire de réintégrer les glaciers dans notre cosmologie, en tant qu'ils se situent à la source de la vie sur Terre. Cette attitude intentionnelle, qui peut entrer en résonance avec des formes d'animisme non-moderne, comme celle des Aymara et leur pratique rituelle de dialogue avec les montagnes et les glaciers où ils vivent, n'obligent pas à singer des cultures muséifiées :

> Rendre leur voix aux montagnes et aux glaciers ce n'est pas les doter à nouveau d'une « âme » ou d'une « personnalité » qu'ils auraient perdue dans le grand mouvement de rationalisation du regard humain ; c'est leur restituer leurs principes d'animation, qui ne se trouvent « en eux » pas plus qu'ils ne sont « en nous », mais dans la constellation formée par nos relations. Voir l'assemblage est une puissance humaine. S'y rendre sensible en participant aux collectifs hybrides qui naît de nos singularités tout en les sublimant infiniment est ce à quoi nous devons nous rééduquer[1148]. »

Il me semble qu'aujourd'hui, c'est dans l'espace des luttes que peut se réinventer avec le plus de force cette attitude intentionnelle envers le monde non-humain. On peut penser ici à l'occupation du glacier de la Girose dans le Massif des Écrins par les Soulèvements de la terre ainsi que des naturalistes, alpinistes, habitant·es etc., contre l'implantation d'un nouveau tronçon de téléphérique :

> Au fil des années les glaciers se sont retirés, recroquevillés dans les hauteurs. Les scientifiques prévoient que celui de la Girose aura disparu d'ici trente ans. La fin tragique des glaciers n'est pas un simple sujet pour les journaux télévisés. Les glaciers sont le monde que nous sommes en train de perdre : notre histoire engrammée dans leurs couches de glace, l'eau de fonte qui maintient l'étiage des rivières en été et abreuve nos vallées, la force en compression qui retient les montagnes. Pourtant les glaciers ne sont pas nos victimes. Ils sont des puissances dont nous allons devoir faire le deuil. Ils sont l'eau qui va nous manquer. Ils sont l'histoire que nous perdons. Mais ils sont aussi un devenir, celui des nouveaux milieux écologiques qui émergent de leur fonte. L'humain exploite les montagnes

[1146] V. Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, *op. cit.*, p. 138.
[1147] V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, p. 359.
[1148] N. Martin et O. de Sépibus, *Les sources de glace*, *op. cit.*, p. 23.

> et croit les soumettre en les défigurant en centres de loisir pour riches ou en frontières mortelles. Mais la montagne est une puissance. Elle peut être notre alliée contre ceux qui la ravagent. La formule peut paraître romantique mais quand la neige vient nous relayer pour suspendre les travaux, elle nous vient comme une évidence sensible[1149].

Ce qu'il importe de noter, c'est que notre plus ou moins grande capacité d'écoute, de dialogue, de réception sensible et d'interprétation, liés aux postulats (conscients ou non) que nous entretenons, révèle la dimension implicitement performative de nos théories et de nos conceptions préthéoriques du monde. Car il n'est pas ici question d'un simple choix sans conséquences entre des théories rivales — réductionnisme ou panpsychisme — mais d'un choix entre des cadres de perception qui induisent des récits et des pratiques différents quant à notre traitement des autres et quant au monde matériel que cela fabrique. Ces cadres influent directement sur ce que notre intentionnalité et notre attention sélectionnent dans le monde, ainsi que sur nos émotions et nos actions envers les autres terrestres. Ils permettent ou non un épanouissement des autres centres d'expérience. Les cadres « réducteurs » vont vraisemblablement engendrer plus facilement des comportements qui réduisent la vie, les conditions d'existence et la capacité d'agir des autres, ce qui va ainsi permettre de prouver que les autres ne sont rien, jusqu'à ne plus être que de la matière utilisable.

> Tandis que l'attitude réductionniste tend à minimiser l'intentionnalité des autres êtres terrestres afin de justifier autant que possible leur exploitation (objectif explicite dans une grande partie de la science moderniste), l'attitude intentionnaliste a pour but de reconnaître la sensibilité des autres êtres terrestres dans tout l'éventail de ses manifestations, et ce afin de corriger les distorsions inhérentes à la culture anthropocentrique[1150].

Il ne s'agit donc pas seulement de théories, vraies ou fausses, mais d'attitudes, et donc de relations, amplifiantes ou réductrices, qui augmentent ou diminuent l'agentivité des autres ainsi que la nôtre en tant qu'elle est toujours liée à celle des autres :

> En adoptant une attitude intentionnelle, nous nous ouvrons à des possibilités et à des échanges qui ne sont pas uniquement le fruit de notre imagination. Nous pouvons rencontrer l'autre terrestre comme un sujet intentionnel potentiel, comme quelqu'un qui peut nous modifier aussi bien que nous le modifions, et ainsi commencer à concevoir un potentiel d'échange mutuel et durable avec la nature. Les autres habitants de la terre peuvent être considérés non pas comme des objets à manipuler, mais comme d' 'autres nations' de racines, d'ailes ou de pattes, des

[1149] Les soulèvements de la Terre, « Déprise glaciaire », *Terrestres*, 19 avril 2024. [en ligne : https://www.terrestres.org/2024/04/19/deprise-glaciaire/]
[1150] V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, p. 359.

> nations que nous devons rencontrer selon leurs propres termes et les nôtres. Ces conditions doivent rejeter l'arrogance de l'hypothèse selon laquelle les autres terrestres sont épuisés par nos connaissances et nos besoins, et reconnaître dans leur hétérogénéité illimitée des êtres qui dépassent toujours ce que nous pouvons savoir et vouloir. Ainsi, l'attitude intentionnelle rend possible la conception de nos relations avec les autres terriens en termes éthiques et politiques, l'éthique étant définie comme le domaine de la réponse aux besoins, aux fins, aux directions ou au sens de l'autre[1151].

C.6. La valeur intrinsèque et au-delà : un appel à l'exploration éthique

Faudrait-il dès lors ériger l'intentionnalité comme le nouveau critère de la valeur intrinsèque et de la considérabilité morale des êtres humains et autres qu'humains ? Le panpsychisme intentionnel de Plumwood cherche avant tout « à ne pas reproduire le postulat des doctrines dominantes concernant la hiérarchisation des espèces[1152]. » Si sa motivation est bien éthique (répondre aux besoins, fins et directions de l'autre), la reconnaissance de présences intentionnelles et téléologiques dans le monde ne se confond pas néanmoins avec l'entreprise d'identifier le bon critère moral de la nouvelle éthique écocentrique. Car en effet,

> cela reviendrait à réduire la reconnaissance intentionnelle à un autre projet, celui qui nous incite à déterminer quelle partie de la nature sont suffisamment qualifiées pour mériter un statut éthique. Ainsi, nous nous contenterions de remplacer les propriétés associées à la rationalité ou à la conscience dans le cadre rationaliste par l'intentionnalité, érigée en nouveau critère ultime de la valeur morale des espèces et des êtres. Nous n'aurions pourtant rien compris à l'intentionnalité si nous l'utilisions comme un simple critère permettant de déterminer quels êtres sont moralement supérieurs, notamment parce que le degré d'intentionnalité ou de conscience d'un être n'a qu'une relation ténue avec sa valeur morale[1153].

La possession de la conscience, de l'intentionnalité ou de la pensée abstraite n'est pas en effet ce qui ajoute de la valeur morale à un être, selon une logique d'addition pour laquelle plus un être a de capacité intellectuelle, plus il a de valeur morale :

[1151] V. Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, *op. cit.*, p. 137-138.
[1152] V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*, p. 367.
[1153] *Ibid.*

> Ce n'est pas parce qu'un être humain rajoute une couche d'intentionnalité à une couche antérieure, ou parce qu'il est capable d'avoir des pensées sur ses propres pensées et d'accéder ainsi à une forme de métacognition, par exemple en se demandant comment tromper une autre personne pour en tirer le profit, qu'il acquiert davantage de valeurs morales. (...) Notre intentionnalité peut certes s'en trouver complexifiée, mais, comme le montre le cas de la duperie, les bienfaits, les vertus de la complexité ne sont pas dépourvues d'ambiguïté, et elle ne peut pas être assimilée de façon simpliste à une grande valeur ou à une supériorité éthique[1154].

Ce n'est donc pas la plus ou moins grande complexité intentionnelle qui fait la plus ou moins grande valeur morale d'un être. Cette logique ne fonctionnant pas pour les comportements humains, elle n'a donc pas non plus de raison de fonctionner pour les non-humains, et encore moins comme un critère de hiérarchisation morale entre humain et non-humain. C'est pourquoi il convient de distinguer entre deux usages de l'intentionnalité, et *in fine*, deux conceptions de l'éthique : (1) « l'usage de l'intentionnalité comme critère permettant de déterminer la valeur morale d'un individu (permettant éventuellement de la placer au sommet d'une échelle de valeur) ; (2) « un usage plus inclusif (...) consistant tout simplement à s'ouvrir aux capacités intentionnelles de l'autre non humain[1155]. » Le problème du premier usage ne provient pas tant d'un défaut logique que d'un défaut expérientiel : en effet, Plumwood critique à raison la pauvreté de l'idée selon laquelle il serait suffisant de changer intellectuellement de critère pour changer son comportement moral.

Parce qu'il semble que nous ayons besoin de pouvoir reconnaître les autres comme des êtres intentionnels pour pouvoir entrer dans des relations éthiques, il s'agit donc pour Plumwood non pas seulement d'en appeler au raisonnement abstrait et général quant à la valeur de la nature autre qu'humaine, mais d'en appeler à l'expérience de l'autre terrestre et à la narration située que l'on peut dès lors en faire, chargés des singularités de la rencontre *in situ*. Cela dans le but de forger une « culture naturaliste[1156] », qui semble être le pendant collectif, éthique et expérientiel du « naturalisme enrichi » déplié plus haut. La perspective de Plumwood n'est pas seulement une théorie fondée sur le seul raisonnement logique mais constitue plus largement un appel à faire l'expérience de la communication avec le monde plus qu'humain : comme le résume sa collègue et amie Deborah Bird Rose, « L'un des effets de l'ouverture de soi, en tant qu'être humain, serait de dissiper le mythe de l'absence d'esprit (*mindlessness*), non pas par une description logique de l'esprit, mais par l'expérience d'être un esprit parmi tant d'autres dans un monde déjà rempli d'esprits (*mindfulness*)[1157]. »

[1154] *Ibid.*
[1155] *Ibid.*, p. 368.
[1156] *Ibid.*, p. 392.
[1157] D.B. Rose, « Val Plumwood's Philosophical Animism », art cit.

En somme, le panpsychisme inspiré de Plumwood ne doit pas être vu seulement comme une solution métaphysique dogmatique mais comme une éthique expérimentale et expérientielle, au sens à la fois d'un appel à l'exploration et à faire l'expérience des choses comme douée d'intentionnalité et de capacité d'agir à partir de cette intentionnalité. L'éthique n'est donc pas seulement la réflexion sur les objets moraux et la considérabilité morale des êtres, humains et autres, comme le veut l'éthique environnementale et animale *mainstream*, mais la constitution en problème de vie de l'ouverture à l'expérience de communication dans un monde plus qu'humain, constitués d'agentivités et d'intentionnalités relationnelles, multiples et autonomes, dont seulement certaines sont humaines.

Il serait ainsi plus avisé d'aborder la proposition panpsychiste en suivant le conseil de Paul Shepard : « La tâche n'est pas de commencer par recréer l'idée d'une réconciliation avec la terre dans toute sa subtilité métaphysique, mais quelque chose de bien plus direct et de plus simple qui puisse offrir ses propres remèdes métaphysiques[1158]. » Que faire dès lors de la « vérité » panpsychiste selon laquelle l'univers est « éveillé », un monde commun composé d'une myriade de centres d'expérience téléologiques ? Il s'agit peut-être de ne pas la rabattre immédiatement, en bon philosophe, sur la question de la valeur des êtres (intrinsèque ou instrumentale). Il s'agit d'abord de prendre le temps de faire l'épreuve du trouble que cela induit, dans notre expérience, d'avoir à relationner avec des êtres expérientiels doués de tendances propres, qui autrement nous sont globalement présentés comme des choses manipulables, achetables, transformables, remplaçables ; de faire l'expérience des êtres qui composent un milieu non seulement comme des présences matérielles, avec une face externe (à défaut d'avoir un visage), mais comme des êtres d'intériorité qui ont eux-mêmes une certaine expérience subjective et créative dans leur milieu, une certaine intentionnalité depuis leur propre point de vue, milieu dans lequel nous apparaissons aussi éventuellement de manière partielle, dans lequel nous agissons, intervenons et évoluons, et dont nous pouvons essayer d'avoir l'intuition, pour éventuellement changer nos pratiques, pour mieux les accorder à la composition de nos interdépendances[1159].

Comment éviter l'écueil d'un panpsychisme dogmatique et péremptoire, qui a aboutirait à des vérités ultimes et certaines par le biais de l'argumentation analytique, se pensant désormais armé pour évaluer moralement les êtres en fonction de ces vérités ?

[1158] Paul Shepard, *Nous n'avons qu'une seule terre*, Paris, J. Corti, 2013, p. 190.

[1159] On soulignera néanmoins cette limite : le problème avec le centrement sur l'expérience est que la question des relations écologiques, qui s'étendent bien au-delà ou en-deçà de ma conscience, ne sont plus déterminantes… Je ne fais pas l'expérience directe de mes interdépendances écologiques, autrement dit : mon expérience ne s'élève que rarement à la connaissance fine des relations écologiques qui font tenir un milieu. La conception d'un milieu comme composé d'une myriade de centres d'expériences enchevêtrés à divers degrés doit être non seulement éprouvée, mais complétée par une « enquête » sur les interdépendances. L'écologie est alors non seulement envisagée comme une science des relations mais comme savoir de l'entremêlement des points de vue et des effets de structuration/déstructuration que produisent ces entrelacements.

En somme, comment la proposition panpsychiste peut-elle rester fidèle à la définition de Stengers de la nature (mise en exergue de cette partie), comme « ce qu'on n'a jamais fini d'explorer » ? Cela commence par apprendre à rencontrer les êtres de nature par l'expérience, c'est-à-dire par expérimenter les expériences dont est tissé le monde, en allant « à la rencontre de » — c'est ce à quoi nous invite le panpsychisme intentionnel de Val Plumwood. Le panpsychisme n'est pas qu'une théorie sur l'expérience, c'est une pratique étendue de l'expérience.

D. Réenchanter la nature permet-il de la sauver ?

Il y a toutes les raisons d'espérer que la nouvelle science
de la conscience conduira à une nouvelle alliance avec la nature.
Le seul problème, c'est que le temps nous est compté.

Philip Goff[1160]

Exiger ainsi de transformer la conscience, c'est exiger d'interpréter différemment
ce qui existe, c'est-à-dire l'accepter au moyen d'une autre interprétation.

Karl Marx[1161]

La séparation moderne entre sujets doués de conscience et objets dépourvus de sensibilité et de signification propre a entraîné une dissociation de l'éthique humaine d'avec le monde naturel. Même un marxiste peut être d'accord avec cette idée :

> C'est en traçant une frontière entre le monde des objets et le monde des significations que le projet moderne a émergé. En condensant, pour ainsi dire, la nature dans ses seules propriétés matérielles, non contaminées par des significations symboliques ou des relations sociales, les modernes ont été libres de la manipuler d'une manière qui était impensable dans les contextes prémodernes. L'objectivisme suggère donc une sorte de dissociation morale ou émotionnelle de la partie de la réalité classée comme objet[1162].

Il n'y a donc peut-être pas de hasard à ce que l'on assiste aujourd'hui à une résurgence du panpsychisme. Il répond à au moins deux difficultés du présent : aux limites du paradigme du matérialisme scientifique, quant à la compréhension de la conscience, de l'expérience et leur place dans la nature, alors que celui-ci a largement été hégémonique depuis le XVIIe siècle[1163] ; aux limites et aux conséquences pratiques du dualisme et de l'anthropocentrisme modernes, culminant dans la destruction du vivant, en appelant à des formes alternatives de perception, d'utilisation (ou de non-utilisation) et de valorisation de la sphère non-humaine.

[1160] P. Goff, *Galileo's Error*, *op. cit.*, p. 195.
[1161] Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Les éditions sociales., Paris, 1974, p. 23.
[1162] Alf Hornborg, « Submitting to Objects : Animism, Fetishism, and the Cultural Foundations of Capitalism » dans Graham Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Londres, 2014, p. 246.
[1163] Sur la perte d'hégémonie du matérialisme scientifique, voir Philip Goff, *Galileo's Error*, *op. cit.* ; Robert Lawrence Kuhn, « A landscape of consciousness: Toward a taxonomy of explanations and implications », *art. cit.*

Le panpsychisme regagne ainsi de l'intérêt non seulement chez les philosophes de l'esprit mais également chez les philosophes écologistes, à la faveur de la recherche de cosmologies alternatives post-cartésiennes et non-anthropocentriques (sans pour autant rejeter les apports des sciences contemporaines, mais plutôt en pointant les limites du paradigme du matérialisme scientifique, comme nous l'avons vu). On peut ainsi arguer, comme le fait Freya Mathews[1164], que le panpsychisme offre une cosmologie apte à remanier de fond en comble notre éthique écologique, en apportant des arguments philosophiques légitimes bien que radicaux pour que la sphère non-humaine — prise au sens large, ne se limitant pas aux êtres vivants mais incluant les montagnes, les rivières, etc. — ne soit plus perçue et traitée comme une ressource mais comme un réseau de sujets en relation, chacun doté d'une forme de subjectivité incarnée et singulière, qui tend vers la réalisation de soi. Cette vision rompt avec le dualisme qui nous dit que nous n'avons *rien de commun* avec les arbres, les animaux, les rivières, et suscite à l'inverse l'image d'un monde vivant, « vibrant », pour reprendre le terme de Bennett, gorgé de sujets hétéroclites et interconnectées de proche en proche, où des êtres de toutes sortes sont liés par des liens d'expérience, d'affectivité voire de conscience aux différentes échelles de la réalité. Pour David Abram, la conscience n'est d'ailleurs pas située à l'intérieur d'entités séparées, mais une propriété holistique de la Terre elle-même, dans laquelle les vivants sont immergés et à laquelle ils participent :

> Il serait peut-être beaucoup plus parcimonieux, aujourd'hui, de suggérer que l'esprit n'est pas du tout une propriété de l'humain, mais plutôt une propriété de la Terre qui respire — une propriété à laquelle nous, ainsi que les autres animaux et plantes, participons tous. L'apparente « intériorité » que nous attribuons à l'esprit aurait alors moins à voir avec la notion qu'il existe une conscience distincte située à l'intérieur de moi, et une autre conscience, entièrement séparée et distincte, qui réside à l'intérieur de vous, qu'avec le sentiment que vous et moi sommes tous deux situés à l'intérieur [de cette conscience] — la reconnaissance que nous sommes corporellement immergés dans une conscience qui n'est pas la nôtre, mais plutôt celle de la Terre[1165].

Pour Arianne Conty, le panpsychisme devient ainsi une réponse centrale, complexe et multiforme — philosophique, éthique, spirituelle et politique — à la crise de l'Anthropocène : « Une fois que nous avons réalisé que les entités organiques ont une expérience et une valeur centralisées, qu'elles vivent et cherchent à atteindre leurs objectifs subjectifs, nous pouvons réinterpréter l'Anthropocène, non pas comme l'âge de la gestion humaine

[1164] F. Mathews, « Living Cosmos Panpsychism », art cit.
[1165] David Abram, « The Commonwealth of Breath » dans Serenella Iovino et Serpil Oppermann (eds.), *Material Ecocriticism*, Bloomington, Indiana University Press, 2014. [en ligne : https://www.davidabram.org/essays/magic-and-machine-65hd4-fj357-hmg7n-r44nk]

du monde naturel, mais plutôt comme l'âge où nous nous trouvons "au milieu d'une démocratie de créatures" (Whitehead)[1166]. »

Cette « démocratie de créatures » est peut-être moins à comprendre comme une arène pacifiée de communication et de coexistence entre toutes les entités, que comme l'espace d'irruption et de soulèvement d'une myriade d'agentivités refoulées par les sociétés modernes — du moins c'est la proposition que nous allons développer à la fin de cette thèse. Avant d'en arriver là, il va s'agir de mieux saisir les limites et ambivalences politiques du panpsychisme, lorsqu'il se propose comme une réponse adéquate et complète à la crise écologique systémique. En somme, c'est toujours la même question qui revient : réenchanter la nature permet-il de la sauver ? Le panpsychisme n'est bien entendu pas immunisé contre la critique (écomarxiste) des perspectives qui placent un changement collectif de métaphysique ou de cosmologie comme condition de possibilité de la bifurcation écologique. On montrera pourtant qu'une issue est possible, et qui appellera notre dernière partie sur l'idée des alliances politiques entre humains et non-humains : celle d'un panpsychisme *critique*.

D.1. Une nouvelle culture relationnelle et amicale avec la Terre

Il semble naturellement découler de la vision panpsychiste qu'il n'y a plus aucune justification légitime pour un rapport ressourciste à des êtres réduits à des « choses », pour une attitude qui traite le monde comme un ensemble de mécanismes morts et d'objets à disposition, utilisables puis jetables, traitement qui est finalement sous-jacent à la marchandisation de tout par l'économie capitaliste globalisée. Le panpsychisme résonne ainsi avec la critique du matérialisme réducteur du capitalisme, portée par l'écomarxisme, qui voit la nature uniquement sous l'angle de ses propriétés physiques et économiques. L'écomarxisme, tout en étant profondément matérialiste, critique lui aussi l'approche purement mécaniste de la nature, qui réduit celle-ci à un ensemble de ressources à exploiter. Le panpsychisme redonne lui aussi à la nature une forme de valeur et de dignité intrinsèques qui va à l'encontre de son exploitation purement utilitariste. Mais il va beaucoup plus loin : jusqu'à la considération des autres terrestres comme des centres expérientiels de valeur et d'intention. Il n'existe à ma connaissance quasiment aucun travaux croisant marxisme et panpsychisme, à l'exception d'un article de Justin Gaudry, pour qui « Le panpsychisme a le potentiel de contribuer au changement social à un niveau pratique, en aidant à encourager la solidarité entre divers groupes culturels et

[1166] La citation de Whitehead est extraite de A.N. Whitehead, *Process and reality*, *op. cit.*, p. 67.

en localisant l'aliénation, l'oppression et la destruction écologique dans une source commune, à savoir le capitalisme et la façon dont il organise le monde[1167]. » Philip Goff arrive lui aussi dans *Galileo's Error* — qui est avant tout un traité de philosophie de l'esprit, étranger au marxisme — à la conclusion que le panpsychisme débouche sur une vision écologique et anti-dualiste et « peut transformer notre relation avec le monde naturel[1168] ». La motivation première de Goff n'est pas écologique, mais philosophique, et ses arguments valent donc indépendamment de leurs conséquences positives ou non à l'endroit de l'écologie[1169]. Mais la version contemporaine du panpsychisme qu'il défend débouche elle aussi sur des considérations « spirituelles », invitant à un bouleversement de rapport au monde :

> Le sentiment d'un écosystème unifié et interdépendant qui nous vient si naturellement lorsque nous sommes en contact avec la nature n'est pas compatible avec le dualisme auquel nous ne pouvons que croire tant que nous considérons la nature comme purement physique. (…) Si le panpsychisme est vrai, la forêt tropicale regorge de consciences. En tant qu'entités conscientes, les arbres ont une valeur en soi : en abattre un devient une action dotée d'une portée morale immédiate. De plus, dans la vision panpsychiste, les humains ont une profonde affinité avec le monde naturel : nous sommes des créatures conscientes intégrées dans un monde de conscience. (…) Si un enfant était élevé dans une vision panpsychiste du monde, étreindre un arbre conscient pourrait être aussi naturel et normal que de caresser un chat. Il est difficile de déterminer à l'avance les effets d'un tel changement culturel, mais il est raisonnable de supposer que les enfants élevés dans une culture panpsychiste entretiendraient une relation beaucoup plus étroite avec la nature et accorderaient beaucoup plus de valeur à sa pérennité[1170].

Ces compréhensions du panpsychisme comme ouvrant à une nouvelle culture relationnelle et amicale avec la Terre font bien entendu échos aux ontologies animistes et au « nouvel animisme » d'un Graham Harvey ou d'un Robert Macfarlane, qui considèrent que

---

[1167] Justin Gaudry, « Postone and Conceptions of Nature : Towards a Panpsychist Marxism? », *Capitalism Nature Socialism*, 2 juillet 2024, vol. 35, n° 3. [en ligne : https://www.tandfonline.com/doi/citedby/10.1080/10455752.2022.2152066?scroll=top&needAccess=true]. On peut également consulter son blog, qui publie des textes à la croisée du panpsychisme et de la théorie sociale : https://panexperientialism.blogspot.com/.

[1168] P. Goff, *Galileo's Error*, *op. cit.*, p. 191.

[1169] Comme le remarque à juste titre Hedda Hassel Mørch : une objection fréquente à l'idée que le panpsychisme permet de rompre avec l'anthropocentrisme est que, « même si le panpsychisme pouvait motiver un profond respect pour la nature, nous n'avons que peu de raisons de le tenir pour vrai ; et tenir un point de vue pour vrai simplement parce qu'il a des conséquences désirables serait injustifié. On pourrait toutefois répondre en invoquant les arguments déjà mentionnés selon lesquels le panpsychisme peut être soutenu à la fois sur le plan philosophique et sur le plan neuroscientifique [selon Goff ou Strawson]. Il existe donc une base indépendante permettant de le considérer comme vrai. », dans « Panpsychism as environmental philosophy », *art. cit.*

[1170] *Ibid*.

les êtres non-humains nous sont apparentés et qu'ils possèdent une forme de subjectivité, de culture et de point de vue similaire au nôtre, offrant potentiellement une base commune de dialogue entre les sociétés occidentales et non-occidentales. Le « nouvel animisme » désigne non pas une croyance dans les esprits de la nature, à la manière d'un E.B. Tylor reproduisant une vision coloniale et hiérarchique des sociétés, mais une éthique du respect du monde plus qu'humain : ce sont « les manières de vivre qui abordent le monde comme une communauté de personnes vivantes, méritant toutes respect, et donc les manières d'inculquer de bonnes relations entre des personnes de différentes espèces[1171]. » Dans l'anthropologie amérindienne, telle que Viveiros de Castro nous donne à la comprendre, « le monde est composé d'une multiplicité de points de vue : tous les existants sont des centres d'intentionnalité, qui appréhendent les autres existants selon leurs caractéristiques et puissances respectives[1172]. » Le panpsychisme pourrait ainsi être vu comme une sorte de cousin philosophique de ces ontologies non-anthropocentriques, qui traitent les autres formes de vie et d'existence comme des sujets à part entière. Le panpsychisme possède d'ailleurs une histoire occidentale riche, bien que minoritaire, soutenue par Giordano Bruno, Leibniz, Spinoza, Fechner, Whitehead, James, Ruyer, etc., qui contredit l'homogénéité du naturalisme tel que le décrit parfois Descola[1173]. Mais si animisme et panpsychisme partagent des intuitions communes, il ne semble pas pour autant pertinent de les identifier sans reste : on pourrait dire que là où le panpsychisme désigne l'ensemble des réflexions, argumentations et spéculations métaphysiques en faveur de l'immanence du mental au monde physique qui traversent les pensées occidentales, l'animisme désigne les formes de vie, d'expérience, de réflexions, de perceptions et d'actions qui appréhendent le monde comme peuplé de personnes animées, dont seulement certaines ont forme humaine[1174].

> L'animisme devient un modèle pour une nouvelle éthique environnementale qui reconnaît des agentivités et des interdépendances plus qu'humaines. (…) l'animisme indigène constitue un type de « panpsychisme en pratique » qui peut apprendre aux Occidentaux comment surmonter le dualisme cartésien et l'anthropocentrisme qui sous-tendent l'Anthropocène[1175].

Le panpsychisme pourrait ainsi offrir un pont entre les ontologies naturaliste et animiste, en fissurant de l'intérieur la première, sans pour autant jeter à la poubelle les approches

---

[1171] G. Harvey, *Animism*, *op. cit.*, p. 5.
[1172] E.V. de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 20.
[1173] Pour une synthèse, voir Skrbina, *Panpsychism in the West*, *op. cit*.
[1174] L'animisme peut en effet être défini comme la reconnaissance du fait que le monde est peuplé de personnes, dont seulement certaines sont humaines, et du fait que la vie est toujours vécue *en relation* avec d'autres, selon l'élégante définition proposée par G. Harvey, *Animism*, *op. cit.*
[1175] Aike P. Rots et Nhung Lu Rots, « When Gods Drown in Plastic », *Environmental Humanities*, 1 novembre 2023, vol. 15, nº 3. [en ligne : https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/15/3/8/384013/When-Gods-Drown-in-PlasticVietnamese-Whale-Worship]

scientifiques et argumentatives modernes. Mais, pour faire concrètement face à l'Anthropocène, le panpsychisme philosophique aurait à se faire animisme, c'est-à-dire devenir pour nous une « forme de vie », avec ses modes d'éducation à la subjectivité dans la nature, ses nouvelles mœurs écocentrées et ses nouveaux rituels collectifs, pour l'inscrire dans une perception et une attention partagées[1176].

D.2. Du panpsychisme à la politique ?

Mais quelles sont les implications ou les prolongements politiques possibles du panpsychisme à l'endroit de la catastrophe écologique et de l'organisation des rapports sociaux ? Autrement dit, que peut-on attendre d'une métaphysique quant aux transformations politiques, sociales et économiques que requièrent un moment aussi critique que celui de l'Anthropocène ? On a vu qu'il y avait la possibilité d'une voie théorique médiane entre TNH et écomarxisme en forgeant par exemple un cadre analytique hybride, celui du perspectivisme métabolique. Mais cette proposition n'est qu'un paradigme ontologique et épistémologique alternatif, cherchant à créer des ponts et des alliances entre courants intellectuels proches mais divergents, conduisant à la (proto)formulation de nouveaux horizons d'interaction entre les humains et les autres qu'humains, qui ne concerne pas directement les modes d'action politique contre le ravage écologique pour un monde beaucoup plus soutenable.

Au-delà de cette proposition intellectuelle, une question cruciale mérite bien d'être posée : celle de savoir s'il y a un lien nécessaire ou une connexion logique entre l'expérience du réenchantement de la nature et l'activisme politique en faveur de la nature. Il semble en effet souvent y avoir un postulat implicite reliant les deux de manière nécessaire dans une bonne partie de la littérature écologiste contemporaine, sans pour autant que démonstration en soit faite. Or, c'est peut-être ici que se loge l'un des points de conflit majeurs entre TNH et écomarxisme. Nous retombons ainsi sur les critiques légitimes des écomarxistes adressées au TNH : comment éviter le piège de ce qu'on pourrait appeler un écospiritualisme apolitique qui attribuerait aux êtres de nature une subjectivité et une intentionnalité mais qui ferait naïvement du « changement des consciences » le cœur

[1176] Je rejoins cependant la remarque de Matt Segall : « Je dirai que je pense être à la fois animiste et panpsychiste, parce qu'ils sont différents dans le sens où [...] l'animisme est plus expérientiel. Un nombre croissant de philosophes analytiques de l'esprit adoptent le panpsychisme, mais en tant qu'exercice logique, et lorsque vous [...] demand[er] à certains d'entre eux [...] que ressentez-vous à propos de la montagne là-bas ? Que ressentez-vous à propos de l'eau qui sort du robinet ou de l'eau de la rivière ? Ressentez-vous la présence d'un autre être ou d'autres êtres qui partagent un lieu avec vous lorsque vous les rencontrez ? Et la réponse est généralement non, il n'y a pas de compréhension expérientielle de ce que le panpsychisme signifierait pour nous, en tant que créatures incarnées, s'il était vrai. », dans Matthew David Segall, « David Abram on Animism, Panpsychism, and the More than Human World », *Footnotes2Plato.com*, 19 mai 2022. [en ligne : https://footnotes2plato.com/2022/12/05/in-dialogue-with-david-abram-on-the-more-than-human-world/]

de la bifurcation écologique ? Comment reconnaître la nature comme un assemblage complexe de vies, de relations, d'expériences et d'altérités, méritant attention et potentiellement respect, sans la réduire à une idéalisation et sans la priver de sa charge politique, c'est-à-dire sans la soustraire à l'inévitable conflictualité avec les systèmes qui fondent les existences collectives sur la destruction de l'habitabilité de la Terre ? Et, encore une fois, suffit-il de resubjectiver la nature non-humaine pour la sortir d'une logique d'exploitation et de domination ? Comme le souligne à juste titre Patrick Dupouey, s'il est

> vraisemblable qu'on est d'autant plus disposé à soumettre une chose et à l'exploiter, qu'on la suppose privée d'intériorité, donc de conscience, de sensibilité, de raison et de volonté libre (…) faut-il croire pour autant que des êtres non humains, enfin crédités d'une intériorité et d'une subjectivité, cesserait d'être des marchandises interchangeables et exploitables pour devenir des interlocuteurs susceptibles d'entrer de plain-pied dans des relations égalitaires ? Car enfin, quelle entrepreneur capitaliste, serait-ce dans la plus anonyme des firmes multinationales, a jamais douté que le plus modeste des personnels qu'il exploite soit un sujet pourvu d'une intériorité ?[1177]

Si l'économie capitaliste s'accommode tout à fait du fait d'avoir à exploiter des subjectivités humaines — jusque dans la compétition des multinationales pour capter notre attention et nos désirs les plus intimes — il y a de bonnes raisons de croire que la resubjectivation des non-humains ne changerait en elle-même probablement rien à l'état des choses actuel. Il y a donc de ce point de vue loin d'une forme d'enchaînement direct entre la resubjectivation des autres terrestres et leur respect concret, sous la forme d'une « démarchandisation » de leur condition d'existence par exemple. La philosophe panpsychiste Hedda Hassel Mørch fait elle-même remarquer que, d'un point de vue normatif, si les arguments pro-écologiques tirés du panpsychisme

> suffisaient à démontrer que nous sommes *moralement obligés* d'accorder à la nature une plus grande considération, ils ne suffiraient peut-être pas à nous *motiver* à le faire. Nous ne devons pas oublier que si nous tenons pour acquis le fait que les autres personnes sont conscientes, et que la plupart d'entre nous considèrent qu'il en va de même pour les animaux tels que les chiens, les vaches et les porcs, cela ne nous empêche pas de traiter certains animaux comme de simples moyens, en faisant très peu de cas de leurs propres intérêts (il suffit de penser à la production industrielle de viande ou à l'expérimentation animale). Et il est clair que cela ne nous incite pas non plus à traiter les autres personnes de manière éthique. Si l'hypothèse selon laquelle les animaux et les autres personnes sont

[1177] P. Dupouey, *Pour ne pas en finir avec la nature*, *op. cit.*, p. 32. L'idée de « relations égalitaires » prêtée ici à Philippe Descola (et ses héiritier·ères) semble à la fois trop forte et caricaturale (rare sont ceux et celles qui ont une telle visée en écologie) et trop vague (de quelle égalité parle-t-on ? Morale ? Ontologique ? Politique ?).

> conscient·es a un pouvoir de motivation aussi faible, l'hypothèse selon laquelle les plantes et les êtres non vivants sont également conscient·es, et à un degré bien moindre, n'aurait-elle pas un pouvoir de motivation encore plus faible ?[1178]

S'il y a une bien une connexion logique entre le fait d'entretenir une vision animiste/panpsychiste et le fait de considérer les autres terrestres comme des sujets conscients et donc dignes d'une forme ou d'une autre de respect ou d'« égards ajustés », pour reprendre la formule de Morizot[1179], cela ne semble pas non plus suffisant pour entrer dans des formes d'activismes écologiques visant à défendre concrètement ces autres terrestres contre leur destruction ou leur dégradation et militer pour transformer ou sortir du système politico-économique à l'origine de cette destruction ou dégradation. C'est le problème que pointent fort justement les anthropologues Aike P. Rots et Nhung Lu Rots, dans leurs recherches sur la manière dont « les ontologies animistes peuvent transformer non seulement les moralités individuelles, mais aussi les structures économiques et politiques extractivistes qui sous-tendent la crise actuelle » :

> En quoi le fait de réenchanter la nature permet-il de la sauver ? Croire qu'un arbre est sacré n'empêche pas les gens de l'abattre ; tout ce que cela signifie, c'est que l'esprit de l'arbre a besoin de soins rituels appropriés avant d'être abattu. De même, l'animisme n'empêche pas la construction d'usines polluantes sur des terres enchantées, tant que les esprits et les divinités du lieu sont rituellement apaisés ou relocalisés. (…) le fait que ces traditions soient fondées sur des principes de relation et de réciprocité ne signifie pas qu'elles se transposent automatiquement dans une éthique environnementale du XXIe siècle, et encore moins

[1178] Hedda Hassel Mørch, « Panpsychism as environmental philosophy », *art. cit.* Pour tenter de fonder le passage entre obligation morale et motivation morale, et pour comprendre ce qui peut nous motiver à agir moralement, de manière altruiste plutôt qu'égoïste, Mørch avance un raisonnement original, qui me semble inspiré pour partie de l'écologie profonde d'un Arne Næss, selon lequel le panpsychisme offre une motivation morale forte pour agir en faveur des autres terrestres, pour la raison qu'il efface la distinction entre soi et autre et donc entre égoïsme et altruisme, d'une manière très particulière : « Parallèlement à l'idée qu'il y a plus de conscience dans l'univers que ce que nous pensons habituellement, le panpsychisme pourrait également impliquer une relation différente entre nous et les autres consciences que celle que nous imaginons habituellement. Selon le panpsychisme, les autres consciences peuvent être considérées non pas comme des egos distincts, mais plutôt comme des formes différentes d'une seule et même 'quantité' ou 'volume' de conscience – de la même manière que toutes les choses physiques peuvent être considérées comme des formes différentes de la même quantité totale d'énergie. Tout comme l'énergie physique, la conscience ne peut jamais être créée ou détruite, mais simplement transformée en une forme différente. Au moment de notre propre mort, par exemple, la conscience ne disparaîtrait pas vraiment, mais se décomposerait en un certain nombre de microconsciences appartenant, par exemple, à des particules individuelles de notre cerveau, dont certaines pourraient plus tard faire partie d'autres systèmes macroconscients. Cela pourrait contribuer à effacer la distinction entre le soi et l'autre, et donc aussi la distinction entre l'égoïsme et l'altruisme. En d'autres termes, en agissant dans l'intérêt de la nature, et contrairement à nos propres intérêts à court terme, nous agirions en fait dans notre propre intérêt à long terme, puisque la nature est ce que notre propre conscience continuera à être sous une forme différente. »

[1179] B. Morizot, *Manières d'être vivant*, *op. cit.*

> qu'elles fournissent les principes directeurs d'un système politique et économique alternatif[1180].

S'il est important que les chercheur·euses nous donnent à comprendre comment les collectifs et populations du Sud global interprètent et réagissent à la catastrophe écologique contemporaine, il n'y a pas lieu de croire que les ontologies animistes et relationnelles vont offrir spontanément des réponses ajustées à la situation de bouleversement que nous traversons toutes et tous.

L'espoir quelque peu naïf de Philip Goff est que le panpsychisme soit reconnu par le grand public et par les scientifiques comme la vision du monde à la fois la scientifiquement plus cohérente, face aux impasses respectives du dualisme et du matérialisme scientifique, et la plus moralement nécessaire face à la destruction environnementale :

> Les groupes appelant à une révolution culturelle dans les années 1960 aspiraient à une nouvelle relation avec la nature, faite d'amour, de respect et de coexistence harmonieuse. Ces aspirations sont restées lettre morte en l'absence d'une vision intellectuelle du monde qui leur donne un sens. Une telle vision du monde — le panpsychisme — est aujourd'hui intellectuellement convaincante. Il y a toutes les raisons d'espérer que la nouvelle science de la conscience conduira à une nouvelle alliance avec la nature. Le seul problème, c'est que le temps nous est compté[1181].

Bien entendu, la cohérence intellectuelle d'une vision philosophique ou scientifique du monde — le fait qu'elle résolve des problèmes, surmonte les contradictions et apporte des prédictions vérifiables — ne fonde pas en tant que telle sa pertinence ou son tranchant d'un point de vue pratique et politique. Goff n'est pas assez naïf pour le croire, puisqu'il a bien conscience que « le temps nous est compté », mais il ne semble pas non plus prendre la mesure du fait qu'il est impossible de fonder une « nouvelle alliance avec la nature » sur le seul changement (philosophique et culturelle) des consciences. Ceux que Bernard Aspe appelle « les militants de l'économie[1182] » — les promoteurs actifs de la soumission du monde et de la nature aux dites « lois » indiscutables de l'économie capitaliste — n'attendent probablement pas d'être convaincus par les bons arguments pour enfin changer de comportements. Il se peut même qu'ils soient tout à fait en phase avec l'idée d'une nécessaire évolution des consciences en faveur du vivant, dans le cadre de la quête d'un nouvel imaginaire pour la « régénération » de la croissance économique[1183].

[1180] A.P. Rots et N.L. Rots, « When Gods Drown in Plastic », art cit.
[1181] *Ibid.*, p. 195.
[1182] Bernard Aspe, *Les mots et les actes*, Caen, Nous, 2010.
[1183] Voir à ce sujet l'enquête de Quentin Pierillas, « Portrait du capitalisme en économie régénérative », *Terrestres*, 13 octobre 2020. [en ligne : https://www.terrestres.org/2020/10/13/portrait-du-capitalisme-en-economie-regenerative/]

Le secteur de la « conservation de la nature » est lui aussi poreux aux captures et aux logiques économiques néolibérales, et le panpsychisme ou le « nouvel animisme » sont tout à fait susceptibles d'être recapturés dans une « industrie de la nature » désireuse elle aussi de réenchanter et de réanimer le monde — et d'en tirer quelques profits, alimentant par là-même une logique d'accumulation à la base de la destruction environnementale[1184]. C'est donc la nouvelle pensée animiste elle-même qui « risque d'être subsumée dans l'industrie de la nature dans la mesure où elle semble offrir des moyens de sortir de la modernité ou de la dépasser, en exhortant ses lecteurs à retrouver une relation sensible ou spirituelle avec le "monde naturel" et en déshistoricisant nos diverses relations avec l'environnement afin de remettre en scène la nature comme lieu d'une rencontre spirituelle ou du choix d'un mode de vie[1185]. »

D.3. Révolution ontologique ou révolution politique ?

De nombreux auteur·rices écomarxistes soulignent qu'il semble difficile et même risqué de confier la bifurcation écologique (urgente) à un changement collectif de métaphysique (lent), aussi cohérent soit ce projet d'un point de vue intellectuel. Frédéric Lordon, proche d'un Andreas Malm sans être véritablement un « écomarxiste » lui-même (tant son œuvre est proprement dénuée de toute considération écologique de fond), alerte sur le fait que

> dans l'urgence extrême de l'écocide, mettre la révolution politique sous condition de la révolution ontologique est la certitude de finir grillés, noyés, suffoqués, pandémiés et tout ce que vous voulez. La révolution ontologique (désastreuse) qui a fait émerger la métaphysique du sujet et du libre-arbitre, puis l'a convertie en un imaginaire commun, a pris des siècles. Celle qui l'annulera pour (re)faire les droits de l'égalité ontologique et de l'interdépendance générale en prendra à peu près autant. Or nous n'avons pas des siècles[1186].

En somme, si le bouleversement des idées, des sensibilités et plus largement des ontologies est reconnu comme nécessaire, celui-ci n'aurait aucune chance de se produire

[1184] B. Büscher et R. Fletcher, *Le vivant et la révolution*, *op. cit.*
[1185] S. Durrant, « Critical Spirits », art cit, p. 5.
[1186] Frédéric Lordon, « La multitude mobilisée en masse est l'unique solution », *Ballast*, 18 novembre 2021. [en ligne : https://www.revue-ballast.fr/frederic-lordon-la-multitude-mobilisee-en-masse-est-lunique-solution/]

dans un laps de temps suffisamment court et proche pour produire les effets émancipateurs qui lui sont associés en principe[1187]. Qu'est-ce qui nous permet de croire que le panpsychisme ou l'animisme — ou tout autre mouvement revendiquant une transformation radicale des sensibilités envers la Terre et les autres terrestres — pourraient être adoptés rapidement par le plus grand nombre et engendrer des effets majeurs de transformation sociale et politique ? Le panpsychisme peut-il devenir un mouvement écologique mondial pour la libération de la Terre ? Cette idée semble en l'état largement naïve et invraisemblable, et les (éco)marxistes comme Lordon ont de ce point de vue raison de rappeler que les intérêts immédiats des humains — qui sont plus de 4 milliards à vivre en zone urbaine, privés des moyens de production et soumis au marché du travail et au salariat pour subvenir à leurs besoins — constituent un levier incontournable et central de toute mobilisation politique aujourd'hui[1188]. Enfin, si les idées du tournant non-humain venaient à se diffuser largement dans la société civile pour fonder une nouvelle vision commune, cela ne se traduirait pas automatiquement par un engagement contre le capitalisme et les inégalités matérielles et les souffrances que son mode de fonctionnement engendre et impose. Encore une fois, il n'y a pas de connexion mécanique entre réenchantement de la nature, émancipation et politisation des relations à la nature.

Le problème du panpsychisme, dès lors qu'il veut apporter sa pierre à l'édifice des solutions pour la question écologique, est qu'il pense qu'il doit l'aborder avant tout comme une question métaphysique, ontologique, de laquelle pourrait découler une nouvelle éthique, plus juste et ouverte envers les autres terrestres, et une réforme de soi voire une révolution de la sensibilité (se diffusant par capillarité et petits pas dans la société). On a ainsi un schème implicite de la transformation sociale, qui part d'une vision intellectuelle à la recommandation voire la prescription implicite d'une vision et d'une attitude individuelle.

Là encore, le choix du panpsychisme pourrait être perçu comme ouvrant la porte à une pensée essentiellement inoffensive, individualiste, idéaliste, libérale, dont pourrait très bien s'accommoder le néolibéralisme contemporain, associé à une « anthropologie plus qu'humaine » détachée des luttes sociales et environnementales concrètes, se concentrant sur des facteurs culturels abstraits de leurs conditions socio-matérielles d'existence (ou d'inexistence). Il manque ainsi la politique, entendue *a minima* comme l'activité collective qui soutient un conflit politique effectif avec l'ordre dominant du monde et les forces qui en assurent la reproduction, comme un antagonisme assumé avec un monde qui (nous) est imposé[1189].

[1187] On peut prendre l'exemple équivoque sur ce point du mouvement animaliste, qui aura mis plus de quarante ans à devenir *mainstream* : est-ce extrêmement long ou finalement relativement rapide à l'échelle de l'histoire des sociétés humaines ?

[1188] Paul Guillibert, « Pensées du vivant, suppôt du capital ? », *Séminaire de la revue Terrestres*, 8 décembre 2021, La Parole Errante.

[1189] B. Aspe, *La division politique*, *op. cit.*

Malm, Foster et d'autres écologistes radicaux souligneraient que ce sont les structures matérielles, économiques et sociales qui relient les humains à l'environnement — l'économie politique du travail, en somme — qui doivent être radicalement transformées pour créer un changement radical dans notre rapport à la nature, plutôt que les conceptions métaphysiques et cosmologiques, qui découleraient, elles, de ces changements économico-politiques. C'est le risque, lorsque le panpsychisme, le nouvel animisme ou les « pensées du vivant » entendent poser la crise écologique en des termes métaphysiques et moraux : celui d'entraîner une forme d'idéalisme et de dépolitisation, en ce sens qu'ils escamotent ou éludent la question des conditions matérielles et sociales du changement, ainsi que celle du mode de production et des rapports de classe et de domination qui le constituent, qui sont au cœur de cette crise et au principe de son existence. La critique anti-idéaliste de Marx dans *L'idéologie allemande* à l'endroit des jeunes hégéliens de son temps reste d'une cruelle actualité, à l'égard de bons nombres de penseurs du vivant, de panpsychistes et de néomatérialistes : « Exiger ainsi de transformer la conscience, c'est exiger d'interpréter différemment ce qui existe, c'est-à-dire l'accepter au moyen d'une autre interprétation[1190]. »

[1190] K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 23. Merci à Maxime Chédin d'avoir attiré mon attention sur cette citation et de l'avoir liée à la question des écologies contemporaines. Voilà le passage (quasi) entier : « Chez les jeunes-hégéliens, les représentations, idées, concepts, en un mot les produits de la conscience, qu'ils ont eux-mêmes promue à l'autonomie, passent pour les chaînes réelles des hommes au même titre qu'ils sont proclamés comme étant les liens réels de la société humaine par les vieux-hégéliens. Il va donc de soi que les jeunes-hégéliens doivent lutter uniquement contre ces illusions de la conscience. Comme, dans leur imagination, les rapports des hommes, tous leurs faits et gestes, leurs chaînes et leurs limites sont des produits de leur conscience, les jeunes-hégéliens, logiques avec eux-mêmes, proposent aux hommes ce postulat moral : troquer leur conscience actuelle contre la conscience humaine, critique ou égoïste, et ce faisant, abolir leurs limites. Exiger ainsi la transformation de la conscience revient à interpréter différemment ce qui existe, c'est-à-dire à l'accepter au moyen d'une interprétation différente. En dépit de leurs phrases pompeuses, qui soi-disant "bouleversent le monde" les idéologues de l'école jeune-hégélienne sont les plus grands conservateurs. Les plus jeunes d'entre eux ont trouvé l'expression exacte pour qualifier leur activité, lorsqu'ils affirment qu'ils luttent uniquement contre une "phraséologie". Ils oublient seulement qu'eux-mêmes n'opposent rien qu'une phraséologie à cette phraséologie et qu'ils ne luttent pas le moins du monde contre le monde qui existe réellement, en se battant uniquement contre la phraséologie de ce monde. »

D.4. Vers un panpsychisme critique

Bien entendu, les marxistes risquent de ne pas aimer le panpsychisme[1191], qu'ils et elles vont probablement assimiler à un surplus d'âme, à un faux matérialisme, à un idéalisme dualiste et bourgeois donnant le primat à la conscience dans le changement politique et la transformation de nos conditions matérielles et économiques d'existence. Pourtant, le panpsychisme n'est, en tant que philosophie, ni un idéalisme, ni un immatérialisme, ni un dualisme — c'est un naturalisme réaliste, la conscience étant la « nature intrinsèque » de toute matière, conçue de manière relationnelle, comme nous l'avons vu plus haut. Cela ne signifie pas que la conscience flotte légèrement et librement dans la matière en échappant à ses contraintes, ses causalités et ses lois, permettant ainsi une libre transformation du monde et des individus par eux-mêmes, depuis une mutation volontaire de leurs sensibilités. Ni que des êtres non-humains conscients vont miraculeusement résoudre les problèmes planétaires à notre place. Cela signifie que la matière n'est jamais dépourvue d'agentivité, de subjectivité, d'expérience et donc d'altérité, qu'elle n'est jamais totalement passive et indifférente à ce qui lui arrive ; cela ne change donc rien à la (lourde) matérialité des rapports sociaux (et des idéologies qui les légitiment), mais permet par hypothèse d'étendre notre conception de la politique et de la communauté des êtres qu'elle concerne, par la diversification des agents participant à la politique et composant activement la matérialité de ce monde commun et plus qu'humain. La question qu'il va alors s'agir d'ouvrir est celle de la possibilité de créer des alliances politiques entre humains et non-humains : une autre ontologie peut-elle ouvrir de nouvelles tactiques de luttes ? C'est-à-dire informer non seulement une éthique générale du respect de la nature mais une politique avec ses tactiques, ses stratégies, ses collectifs, à même de renouveler son répertoire d'action ?

Cela étant dit, il faut ici entendre la justesse de l'argument écomarxiste, hérité de l'anti-idéalisme marxien : l'appel au changement des consciences — par les philosophes

[1191] Voir par exemple l'article de Thomas Riggins, qui conteste au panpsychisme le fait qu'il soit un matérialisme véritable : « Marxism is Real Naturalism: Galen Strawson and Panpsychism », *Midwestern Marx Institute*, 29 novembre 2022. [en ligne : https://www.midwesternmarx.com/articles/marxism-is-real-naturalism-galen-strawson-and-panpsychism-by-thomas-riggins]. « Il n'est pas nécessaire d'être un grand savant pour comprendre le problème du panpsychisme. La physique n'est pas la seule science avec laquelle nous devons composer – il y a la biologie, la géologie et la paléontologie, pour n'en citer que quelques-unes. La science a pratiquement démontré que nos capacités cognitives, y compris la conscience et l'aptitude à expérimenter le monde dans lequel nous vivons, sont des fonctions de notre système nerveux et de l'évolution de notre cerveau. Une pierre ne sera pas « consciente » de quoi que ce soit. Il fut un temps où il n'y avait pas de vie sur terre et pas d'expériences non plus. Tout le monde connaît cette histoire. Notre compréhension de l'histoire de l'univers, fondée sur l'observation, fait du point de vue matérialiste (non psychique) l'explication logique la plus convaincante de tous les faits concrets dont nous disposons à l'heure actuelle. » Mais là encore, cette défense univoque d'un matérialisme émergentiste et réducteur me semble tout à fait incapable de répondre à l'objection sur l'impossibilité d'une *émergence brute* de l'expérience à partir d'une matérialité totalement non-expérientielle (l'argument de Strawson).

ou les militant·es, appelant à la création de nouveaux imaginaires pour forger une « nouvelle alliance avec la nature » — risque de se confondre avec une simple interprétation alternative du monde, débouchant, faute de luttes et de forces sociales pour l'incarner et l'imposer, sur une acceptation de ce même monde « au moyen d'une autre interprétation ». Autrement dit, on peut tout à fait développer un sentiment d'appartenance au monde naturel, se construire une sensibilité profonde à l'égard du vivant, que ce soit seul·es ou avec les autres, tout en étant contraint·es d'agir quotidiennement de manière préjudiciable envers la nature non humaine — non pas par choix, mais en raison de notre immersion dans le système économique capitaliste. Que nos valeurs personnelles nous y poussent ou non, nous restons partie prenante de cette économie globalisée. Si cette situation ne débouche pas nécessairement sur une acceptation résignée du monde tel qu'il est, « au moyen d'une autre interprétation », elle peut néanmoins générer une dissonance existentielle, un malaise croissant entre le désir légitime de nourrir une conscience et une culture respectueuse du vivant, et la réalité d'une vie marquée par une relation capitaliste, aliénante et impersonnelle à la nature. Ainsi, même si cette quête de sens et de connexion peut trouver refuge dans la bulle d'un espace privé (individuel ou collectif), elle se heurte à un monde extérieur où nos actions, souvent contraires à nos idéaux, demeurent inscrites dans un système qui nous dépasse.

Mais on peut également faire l'hypothèse que ce malaise existentiel lié à l'écart grandissant entre la culture naissante des affects terrestres dans les sociétés industrielles et les vies aliénées ou mutilées que les « sujets de l'économie[1192] » sont contraints de vivre fait partie des contradictions contemporaines du capitalisme, créant les conditions d'un système de plus en plus métastable, riche en bifurcations potentielles, qui mène d'ores-et-déjà au rejet du statut quo voire à une politisation des individus au sein de mouvements militants et de collectifs activistes écologistes, par exemple non seulement en manifestant, mais en ciblant des entreprises polluantes par le blocage ou le « désarmement », en occupant des zones naturelles menacées par un projet infrastructurel jugé néfaste, voire en inventant des modes d'alliances politique d'un nouveau genre avec les autres qu'humains, comme nous allons le voir plus bas[1193].

[1192] L'expression est de Bernard Aspe, elle vise à faire entendre comment nous sommes à la fois assujetti à l'économie et à ses « lois », et traités comme des sujets de désirs, dont les conduites doivent être gouvernées. Voir *Les mots et les actes*, *op. cit.*

[1193] On peut penser aux mouvements d'écologie radicale comme les Soulèvements de la terre, Extinction Rebellion, etc., capables d'organiser des mobilisations et des actions de désobéissance de masse, comme dans le cas de la lutte contre les « mégabassines ». Selon les chercheurs en sciences politiques Simon Audebert et Lucien Thabourey, les résultats de l'enquête du Baromètre Écologie Environnement révèlent « un taux de soutien élevé pour le répertoire d'action des mouvements écologistes. Sans surprise, cependant, c'est la manifestation, c'est-à-dire le mode d'action le moins perturbateur, qui arrive en tête avec 74 % des enquêtés qui la trouvent tout à fait ou plutôt acceptable. Plus étonnant en revanche, certains modes d'action parmi les plus perturbateurs et spécifiquement liés aux mouvements écologistes, font l'ob-

Ce qui semble pertinent justement avec la proposition des alliances politiques terrestres, que l'on va voir dans la prochaine partie, c'est qu'une autre ontologie peut concourir à l'ouverture de nouvelles tactiques de luttes. C'est-à-dire informer non seulement une éthique générale du respect de la nature mais une politique avec ses stratégies et ses répertoires d'action[1194]. La question directrice de l'écologie politique devient alors celle de comprendre comment constituer un nouveau bloc socio-politique qui ne soit pas centré sur l'humain mais intègre des milieux et des agents non-humains dans sa composition. Les alliances terrestres solidariseraient alors non pas les humains et les non-humains « en général » mais l'ensemble des sujets, humains et non-humains, qui subissent l'exploitation, la dépossession, la dégradation de leur milieu de vie, et qui partagent ainsi la commune condition d'être diversement mis au travail par une classe capitaliste pour le développement de la production. Ainsi, la perspective d'alliances politiques avec des non-humains dans des situations de luttes partagées et avec des adversaires communs permet de penser ensemble les plans ontologique et politique sans les mettre dos à dos ou les construire comme deux formes de réponses à la crise écologique systémique étrangères l'une à l'autre.

Par ailleurs, je suis en plein accord avec la formulation du problème par Samuel Durrant, selon lequel tout écologiste doit apprendre à tenir ensemble les deux objectifs du réenchantement et de la critique :

> premièrement, une croyance affirmative dans la nature animée ou spirituelle de notre monde plus qu'humain ; et deuxièmement, une conscience autocritique des pièges de la romanticisation de cette croyance, une vigilance concernant les façons dont tout désir de réenchanter le monde est susceptible d'être coopté par l'industrie de la nature. (…) la tâche d'un matérialisme animiste critique est de déterminer quels modes d'enchantement sont des pratiques de domination et quels sont ceux qui sont véritablement libératoires[1195].

Ainsi, la réanimation du monde ne se fait pas de manière acritique et ahistorique, mais dans un élan critique de confrontation avec les sources d'aliénation et de mutilation des vies humaines et autres qu'humaines et des relations entre elles : la réanimation du

---

jet d'un rejet modéré, voire minoritaire. Une grande majorité de la population (67 %) considère ainsi acceptable de bloquer une entreprise polluante. De même, 61 % des Français reconnaissent la légitimité d'occuper une zone naturelle lorsque celle-ci est menacée. », dans l'article Simon Audebert et Lucien Thabourey, « Oui, les Français soutiennent les actions écologiques radicales », *Reporterre*, 18 avril 2024. [en ligne ; https://reporterre.net/L-etonnant-soutien-des-Francais-aux-actions-ecologiques-radicales]. Par ailleurs, Audebert et Thabourey montrent que ce soutien traverse toutes les classes sociales, et qu'il s'exprime plus en faveur des actions ciblant clairement des adversaires précis et légitimes (comme une entreprise polluante) plutôt que les actions au caractère plus indiscriminés (comme le blocage de route, beaucoup plus impopulaires). Ainsi, « la radicalité des modes d'action importe moins que le fait de cibler un adversaire clairement identifié. »

[1194] Merci à Paul Guillibert pour cette formulation.

[1195] Samuel Durrant, « Critical Spirits: New Animism As Historical Materialism », *art. cit.*

monde se spécifie alors en une forme de contre-animation du monde, qui peut informer une prise de parti politique et les gestes collectifs qui la mettent en œuvre.

Les visées de réanimation et de réenchantement de la nature et celles de la critique ne doivent donc pas être opposés, comme le feraient typiquement un Malm ou un Lordon, mais soigneusement articulées, en distinguant les formes d'enchantement dominatrices des formes d'enchantement libératrices ; l'enjeu est alors celui de se « prononcer sur les formes d'animation qui sont dans l'intérêt de la vie elle-même, comprises dans toutes ses dimensions "plus qu'humaines"[1196] », par distinction d'avec des formes d'animation instrumentales, marchandes et appropriatrices de la nature. Dès lors que l'on peut montrer qu'il existe une différence pertinente entre des formes contradictoires de « réenchantement » de la nature — libératrices ou dominatrices, pour le dire grossièrement —, l'argument selon lequel l'extension de l'agentivité au-delà de l'humain est intrinsèquement dépolitisante ne tient tout simplement plus.

Enfin, si l'argument de Lordon sur l'urgence d'une rupture radicale collective et populaire, opposée à la lenteur de la transformation des sensibilités, semble *a priori* justifié, voire indiscutable, il n'est toutefois pas totalement convaincant. Car l'écologisme ne doit pas être seulement « ajouté » à la critique sociale et aux luttes, traité de manière instrumentale ou opportune, comme une conséquence négative de plus à un système que l'on a déjà compris[1197]. Il s'agit bien d'apprendre en tant que « société » et en tant que sujets politiques humains — c'est-à-dire en tant que sujets vivants liés vitalement à d'autres agentivités — à traiter autrement ce monde terrestre qui est notre demeure, avec ses milliers de boucles d'interdépendances et d'interactions dont nous dépendons toutes et tous, que ce soit dans le travail, la consommation, l'alimentation, les « loisirs », la santé, les transports, etc. Il semble ainsi impossible d'abandonner tout à fait la visée d'une transformation critique des sensibilités et des ontologies, au nom de l'urgence. Ou de penser une révolution sociale et écologique anticapitaliste sans la recherche des conditions d'une mutation des perceptions collectives qui accompagnent, permettent et avalisent la destruction des écosystèmes et de leurs habitants. En réalité, l'entrée dans l'Anthropocène appelle une approche bien plus radicale que les anciens mouvements sociaux occidentaux centrés sur la société au sens classique du terme — puisqu'elle met en question l'habitabilité même de la planète et des milieux de vie pour dans un avenir tout proche et sur le très long terme. Une compréhension désanthropocentrée du fonctionnement du capitalisme impose de ne pas séparer le changement d'ordre cosmologique, la critique des sensibilités, du changement d'ordre politique, à mener pour émanciper nos vies des rapports de production capitalistes et des multiples dominations qui la rendent possible. Dans la mesure où les représentations que l'on se fait de l'agentivité

[1196] S. Durrant, « Critical Spirits », art cit, p. 7.
[1197] Philippe Pignarre, « La Terre, notre camarade. Lettre ouverte à mes amis marxistes », *Terrestres*, 26 janvier 2022. [en ligne : https://www.terrestres.org/2022/01/26/la-terre-notre-camarade-lettre-ouverte-a-mes-amis-marxistes/]

sont fortement dépendantes des ontologies dans lesquelles nous évoluons, et dans la mesure où ces ontologies ont en retour des impacts écologiques extrêmement différents sur l'environnement, il est impossible d'échapper à la question de la transformation des manières de faire monde ou, plus conventionnellement, des représentations sociales de la nature. La question de l'agentivité politique a été largement formulée dans le cadre de l'ontologie dualiste moderne, et conçue en opposition à la prétendue absence d'agentivité de la nature : il est à présent impératif de reconnaître que cette ontologie dualiste fait elle aussi partie des obstacles à une bifurcation écologique. Autrement dit, comme nous le proposions avec Léna Balaud dans *Nous ne sommes pas seuls* :

> Ce n'est que dans la superposition de deux plans différents — le plan de l'attaque des causes structurelles de la catastrophe, et le plan de la transformation des cadres de perception et d'action — qu'une nouvelle profondeur de champ politique pourra apparaître. [...] En somme, il s'agit d'apprendre à combiner le geste de s'attaquer aux causes des menaces pesant sur la vie et les collectifs avec le geste d'intégration de la richesse d'êtres et de relations sur laquelle insistent les partisan·es d'un tournant non-humain de la politique[1198].

[1198] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 53-54.

QUATRIÈME PARTIE.

CINQ THÈSES SUR LA MISE AU TRAVAIL ET LE COMMUNISME TERRESTRE

Cette quatrième et dernière partie possède un statut différent dans l'architecture de cette thèse. Elle est en quelque sorte à la charnière du travail spécifiquement philosophique mené jusqu'ici, avec ses réquisits propres, et des propositions politiques de *Nous ne sommes pas seuls*. Raison pour laquelle elle se veut plus assertive et propositionnelle, prenant la forme d'une série de thèses suivies d'un développement. Sa fonction est de montrer que l'on peut et que l'on doit reformuler l'anticapitalisme depuis une cosmologie postdualiste. Je m'appuie ici largement sur les travaux de Jason Moore, tout en proposant à partir de là une approche singulière.

1. Le dualisme de la « Nature » et de la « Société » a historiquement joué le rôle de condition de possibilité de l'accumulation du capital

La manière dont le capitalisme s'approprie les régimes d'agentivité de la nature doit être mise en relation avec la dichotomie nature-société. Cette dichotomie, certes, n'est pas nouvelle dans l'histoire des sociétés humaines. Mais elle n'aura atteint un tel degré et une telle profondeur que dans les sociétés coloniales et capitalistes euroaméricaines. L'entrée dans le capitalisme a redéfini, voire bouleversé, non seulement les rapports sociaux entre humains, mais aussi les rapports qu'ils entretiennent avec les non-humains. Ce changement a été d'ordre *ontologique* : il a impliqué une transformation non seulement des « visions » du monde, mais aussi des relations et des modes d'identification qui sous-tendent les rapports au tissu de la vie.

Paul Guillibert note dans son introduction à *L'écologie-monde du capitalisme* que « l'œuvre de Moore constitue une tentative radicale pour refonder la critique du capitalisme sur une cosmologie non dualiste attentive à la puissance d'agir des travailleur·euses humain·es et des forces de la nature extra-humaine[1199]. » C'est effectivement ce qui fait l'importance de cette proposition pour la tentative de dépasser « l'antagonisme stérile entre "penseurs du vivant" et théorie critique du capitalisme[1200] ». Moore propose une nouvelle analyse marxiste et globale de la crise écologique, comme ses collègues écomarxistes ; mais, contrairement à eux, il partage la volonté d'inventer une conceptualité postdualiste pour ressaisir autrement les relations constitutives des humains et des non-humains au sein de ce qu'il appelle « le tissu de la vie » (*web of life*). L'enjeu ici n'est

[1199] Paul Guillibert, « Préface. Une cosmologie révolutionnaire pour un communisme de la vie » dans *L'écologie-monde du capitalisme : comprendre et combattre la crise environnementale*, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2024, p. 14.
[1200] *Ibid*.

pas de débattre de la pertinence de cette nouvelle conceptualité[1201], mais de prendre conscience qu'une telle perspective permet de construire une nouvelle communauté politique, ajustée à la crise écologique systémique et à ce que Isabelle Stengers a nommé « l'intrusion de Gaïa[1202] ».

« Le capitalisme repose sur la séparation entre l'Humanité et la Nature. Toute la civilisation capitaliste pose que nous habitons quelque chose nommé Société et agissons sur quelque chose nommé Nature. C'est le problème de l'aliénation, qui imprègne absolument tout, des structures du travail aux structures de sentiments. En ce sens, Société et Nature ne sont pas seulement des expressions de l'aliénation mais aussi ses instruments[1203]. » Malm et Foster ramènent la nature et la société à des dualités analytiquement légitimes. Mais ils négligent ainsi la fonction politique qu'elles ont pu jouer dans l'histoire du capitalisme. En les resituant dans le temps long de l'émergence du capitalisme depuis le XVIe siècle, Moore permet de comprendre ces catégories comme des « abstractions réelles ». Le terme d'« abstraction réelle » n'est pas un terme de Marx. Mais il repose sur une forme de critique déjà présente dans son analyse du capitalisme et du fonctionnement de l'idéologie[1204]. Cette critique cherchait à ancrer les catégories abstraites de l'économie politique bourgeoise — la valeur, le travail, etc. — dans la matérialité des relations sociales et dans les conditions sociales d'émergence de ces relations, pour ne pas fétichiser ces catégories et en faire des réalités concrètes et premières. En somme, pour ne pas traiter ces catégories historiques comme des formes sociales immuables et naturelles. Dans la relation sociale capitaliste, les humains se trouvent dominés par des abstractions dont ils sont eux-mêmes collectivement à l'origine. C'est une approche *critique*, dans la mesure où elle relève d'une approche *génétique* : elle permet de ne pas prendre ces abstractions comme données, et de les resituer dans le *processus* sociohistorique et contingent de leur engendrement.

Moore prolonge cette hypothèse des abstractions réelles dans un cadre écologique. « Nature » et « Société » ne sont pas de simples idées, une manière de voir le monde qui pourrait être dépassée par une autre manière de voir le monde : elles constituent une

---

[1201] Comme le fait Malm dans le chapitre critique qu'il consacre à Moore dans *Avis de tempête*, *op. cit.* Pour une synthèse utile du débat entre Moore et Malm, entre écomarxismes postdualistes et dualistes, voir Armel Campagne, « Le choc des éco-marxismes face au dérèglement climatique », *Terrestres*, 1 juin 2020. [en ligne : https://www.terrestres.org/2020/06/01/le-choc-des-eco-marxismes-face-au-dereglement-climatique/]

[1202] I. Stengers, *Au temps des catastrophes*, *op. cit.*

[1203] J.W. Moore, *L'écologie-monde du capitalisme*, *op. cit.*, p. 61.

[1204] Alfred Sohn-Rethel a été le premier à utiliser le terme « abstraction réelle » dans la théorie marxiste. Pour une histoire et une discussion du concept d'abstraction réelle et de ses reprises successives dans la pensée marxiste, voir Chris O'Kane, « The Critique of Real Abstraction : From the Critical Theory of Society to the Critique of Political Economy and Back Again » dans Antonio Oliva, Ángel Oliva et Iván Novara (eds.), *Marx and Contemporary Critical Theory*, Cham, Springer International Publishing, 2020.

« réelle force historique », une forme de pouvoir transformateur, colonisateur et appropriateur du tissu de la vie et des humains[1205]. Ce sont « des abstractions dotées d'une effectivité parce qu'elles sont intégrées à notre perception, de sorte que nous agissons comme si elles étaient non pas des constructions historiques mais des conditions données de la réalité[1206]. » Cette théorie de la Nature et de la Société comme abstraction réelle nous permet de dépasser la tendance idéaliste d'un grand nombre des critiques écologistes du dualisme et de l'anthropocentrisme, tout en conservant leur intuition que ces catégories jouent un rôle décisif dans la catastrophe écologique. Le dualisme nature-société, tant décrié par la pensée environnementale, n'est pas seulement un ensemble d'idées fausses et de pratiques immorales, mais une idéologie bourgeoise accompagnant l'histoire violente de la mondialisation du capitalisme — autrement dit, c'est une *abstraction violente*, fondée sur le *déni* des relations constitutives de la réalité terrestre, au bénéfice de certains intérêts sociaux. C'est la violence d'une abstraction faite aux êtres concrets, en tant qu'ils sont coupés de leurs relations réelles, abstraction qui « rend possible la *praxis* historique du capitalisme, qui consiste à dévaloriser l'existence et le travail de nombreux êtres humains et de la plupart des natures non humaines[1207] ».

Les abstractions réelles sont donc non seulement des manières de décrire le monde, des visions, des représentations, mais une manière de *façonner* le monde, d'organiser les relations des humains entre eux, et des humains avec les non-humains dans le tissu de la vie, selon le dualisme Nature/Société. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'idée que « Le capitalisme n'est pas seulement une formation sociale mais une formation ontologique[1208]. » Autrement dit, Nature et Société « ont été les catégories abstraites par lesquelles la domination capitaliste des nations européennes, visant à réaliser le projet d'accumulation infinie d'argent et sa valorisation en capital, a pu se matérialiser dans un certain régime de relations hiérarchiques et coloniales. Le capitalisme n'est donc pas "une société qui exploite la nature", mais une manière violente de régir un monde qui s'est constituée sur l'abstraction réelle d'une Nature opposée à une Société[1209]. »

Moore et Merchant décrivent ce processus en termes de révolution du paysage et de révolution de la productivité du travail, qui s'est amorcé à partir du XVIe siècle en Europe et avec la conquête impériale du « Nouveau Monde ». L'essor du capitalisme moderne s'est accompagné d'un processus incessant de destruction et de remaniement des écosystèmes et des collectifs d'humains et de non-humains, dont les effets ont été mon-

[1205] Jason W. Moore, *L'écologie-monde du capitalisme : comprendre et combattre la crise environnementale*, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2024, p. 63.
[1206] *Ibid.*, p. 63.
[1207] *Ibid*.
[1208] *Ibid.*, p. 62.
[1209] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 115.

dialisés par l'expansion du capitalisme colonial, industriel et marchand à l'échelle planétaire. La nouvelle vision mécaniste a fait sauter les verrous antérieurs à l'usage débridé et violent de la nature (et des humains). Or, cette vision, « plus propre à l'élite moderne européenne qu'aux classes paysannes et à leur économie morale de la nature, n'aur[a] pu s'installer pleinement qu'à mesure que les paysages européens se transformaient en *environnements de travail*[1210] » :

> Au fur et à mesure que les villes européennes se développaient et que les zones forestières s'éloignaient de plus en plus, à mesure que les tourbières avaient été asséchées et que des motifs géométriques de canaux avaient été imposés aux paysages, que des grandes roues motrices puissantes, des fours, des forges, des grues, des tapis roulants commençaient à dominer de plus en plus l'environnement de travail, les gens ont commencé à considérer la nature comme une entité modifiée et manipulée par la technologie des machines. Une aliénation lente mais unidirectionnelle de la relation organique quotidienne immédiate qui avait constitué la base de l'expérience humaine depuis les temps les plus anciens était en train de se produire. Ces changements ont été accompagnés d'altération à la fois dans les théories et les bases expérientielles de l'organisation sociale qui avaient fait partie intégrante du cosmos organique[1211].

Or, le dualisme qui prend ainsi corps à même le paysage n'est pas seulement l'expression d'une fracture épistémologique et analytique regrettable : « Nature » et « Société » ont en réalité joué le rôle de conditions de possibilité de l'accumulation du capital. La construction d'une dichotomie Nature/Société aura permis l'expropriation et l'expulsion d'une majeure partie de l'humanité (les non-blancs, les femmes), jugée non conforme au standard de l'humain européen, développé et rationnel, pour lancer une période d'accumulation initiale de capital. Le tissu de la vie a été colonisé par cette praxis que Moore nomme la « Nature bon marché » (*Cheap Nature*), qui consiste à la fois à dévaluer une partie de l'humanité, rangée dans la catégorie de Nature, et à s'approprier des corps et des énergies.

> Le premier moment de la dévalorisation concerne les prix : il implique de réduire, directement et indirectement, le coût de la force de travail au service du capital. Le second est d'ordre et éthico-politique : dévaloriser, au sens courant du terme, c'est traiter quelqu'un comme s'il ne méritait pas dignité et respect. Ces deux moments vont de pair et condamne à l'invisibilité totale ou quasi totale le travail de nombreux humains — mais aussi celui des animaux, des sols, des forêts et des natures extra-humaines de toute sorte. En pratique, ces processus de dévalorisation se traduisent par du travail à bas salaire ou non salarié et par des formes

[1210] Léna Balaud et Antoine Chopot, *Nous ne sommes pas seuls: politique des soulèvements terrestres*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2021, p. 69.
[1211] Merchant, *La mort de la nature*, p. 122.

> spectaculaires de violences et d'oppression. Par conséquent, les rapports entre accumulation des "hommes" et accumulation du "capital" ne sont pensables que dans le cadre du tissu de la vie et d'une nouvelle ontologie de la Société et de la Nature qui attribue une valeur à certains types de travail et à certaines vies tout en excluant l'immense majorité du travail et des vies[1212].

La dynamique de révolution *conjointe* des imaginaires, des écosystèmes et de la productivité du travail manifeste la naissance de ce que Moore appelle l'*écologie-monde du capitalisme*. Chaque phase historique de l'économie-monde a organisé et réorganisé des métabolismes dans le tissu de la vie, modifiant les sols, la répartition et la circulation des matières, des énergies, le climat — et la trame historique et multispécifique des subjectivités qui régulent et fabriquent les écosystèmes, devrait-on ajouter. En somme, « La thèse du Capitalocène pose qu'il faut situer l'essor historique et géographique du capitalisme dans le tissu de la vie, donc envisager ce dernier non comme un système économique, mais comme une écologie-monde située et multispécifique impliquant le capital, le pouvoir et la reproduction[1213]. »

2. L'appropriation des régimes d'agentivité repose sur une opération de mise au travail de la nature, qui a pour corrélat nécessaire l'épuisement de la nature

Si le capitalisme n'est pas seulement une économie, mais une écologie, il est nécessaire de s'intéresser aux opérations extra-économiques qui le rendent possible. Le dualisme Nature/Société ne constitue pas seulement l'écho intellectuel de la séparation du manuel et de l'intellectuel, et plus généralement de la séparation des producteurs d'avec leurs moyens de production, nécessaire à la disciplinarisation d'une main d'œuvre vouée à vendre sa force de travail contre un salaire pour subvenir à ses besoins. Ce dualisme se fonde sur un dualisme plus fondamental : celui du travail payé (dit social, mesuré), et du travail non payé (considéré comme des « dons gratuits » de la nature). Le capitalisme repose ainsi de manière structurelle sur l'*appropriation* d'un travail qui se réalise en deçà et au-delà du temps de travail salarié, et non seulement sur l'*exploitation* salariale des humains. Le mode de production capitaliste dépend de la captation d'un travail non payé, non reconnu comme tel, réalisé par les régimes d'agentivité humains et non-humains. « L'appropriation définit ces processus extra-économiques qui identifient,

[1212] J.W. Moore, *L'écologie-monde du capitalisme*, *op. cit.*, p. 62.
[1213] Moore, *L'écologie-monde du capitalisme*, p. 80.

fixent et canalisent dans le circuit du capital le travail non rémunéré externe au système marchand[1214]. » Ainsi,

> la notion de *travail* recouvre un domaine bien plus vaste que la seule participation directe [des humains] à la production de marchandises. Elle désigne la totalité de l'activité, rémunérée ou non, effectuée par les humains et par l'ensemble de la nature sise à portée du pouvoir capitaliste. *Impayé*, le "travail de la nature" — qui s'accomplit dans les cycles courts de l'agriculture, dans la temporalité intergénérationnelle de l'éducation des enfants, et dans le temps géologique de la formation des combustibles fossiles — constitue le socle sur lequel s'érige le "travail du capital", *rémunéré*, lui[1215].

Il est donc impossible de réduire le capitalisme à un simple système d'échange marchand entre les humains, qui reposerait sur la destruction d'une Nature externe, sous peine de reconduire le dualisme dont on veut justement se débarrasser. Le capitalisme est une écologie des relations entre humains et non-humains, où les métabolismes et les différentes temporalités du tissu de la vie sont appropriés et réorganisés selon les besoins de la production et de la valorisation infinie du capital. L'idéologie de la « Nature bon marché », soit la dévalorisation bourgeoise du tissu de la vie qui rend pensable et possible son appropriation, gouverne cette écologie : elle constitue *une stratégie d'accumulation* du capital[1216]. L'appropriation continuelle d'un travail non payé est vitale au capitalisme, car c'est elle qui permet de faire baisser les coûts de production à l'échelle mondiale du système, et par conséquent d'augmenter la création de survaleur pour les capitalistes.

Le capitalisme est habité par une problématique indépassable : s'il veut survivre, ses processus d'appropriation doivent aller toujours *plus vite* : plus vite que ceux de la marchandisation, que la transformation des Natures bon marché en marchandises échangeables contre de l'argent. Car ce sont ces processus d'appropriation extra-économiques qui rendent possible la marchandisation. C'est la raison pour laquelle le déplacement progressif des frontières de la marchandisation — l'expansion spatiale du capital sur de nouveaux territoires géographiques, biologiques et sociaux — (pré)suppose, de manière nécessaire, la colonisation et l'impérialisme[1217]. Ce qui est nouveau avec le capitalisme, ce n'est pas l'appropriation comme telle du travail non-humain — toute économie repose nécessairement sur l'utilisation d'une activité qu'elle n'a pas elle-même engendrée (la fertilité du sol, la fécondité des plantes et des animaux, la capacité des corps à se relier et à engendrer de nouvelles réalités, l'énergie de la rivière, du soleil, etc.).

[1214] J.W. Moore, *Le capitalisme dans la toile de la vie*, *op. cit.*, p. 36.
[1215] Jason W. Moore, « La nature dans les limites du capital (et vice versa) », *Actuel Marx*, 2017, n° 61, n° 1. [en ligne : https://shs.cairn.info/revue-actuel-marx-2017-1-page-24?lang=fr]
[1216] J.W. Moore, *L'écologie-monde du capitalisme*, *op. cit.*, p. 84.
[1217] *Ibid.*, p. 134.

C'est que la croissance de son économie n'est possible que, d'une part, par la dévalorisation de ses dépendances, et d'autre part, par l'expansion et la ramification permanente de l'appropriation.

L'appropriation repose ainsi sur la captation d'un travail reproductif non payé, qui ne compte pas comme tel : « la plupart du travail effectué *ne compte pas* mais il est quand même approprié par le capital[1218] ». Cette théorie de la valeur de Moore reprend les analyses de Marx, mais elle y ajoute une analyse d'inspiration féministe marxiste[1219], sur le travail invisible et non payé des femmes, des colonies et de la nature : la logique de *valorisation* capitaliste repose elle-même sur la *dévalorisation* de ces activités — alors même qu'elles sont nécessaires à la reproduction de la vie et du travail.

Toute forme de valorisation, de manière générale, suppose une forme de dévalorisation qui l'accompagne comme son envers : il y a ce qui compte *et* ce qui ne compte pas, ce qui a de la valeur au regard de ce qui n'en a pas. Dans le capitalisme, cette logique de valorisation/dévalorisation se double d'une autre logique, économique cette fois : celle qui sépare ce qui est compté, et ce qui n'est pas compté, ce qui entre dans les lignes de comptes du capitaliste, et ce qui reste en dehors, parce qu'il ne mérite pas d'être compté. « Seul compte le travail effectué sous le signe du capital, [...] imposant un volume de travail insoutenable[1220]. » La logique d'appropriation, et non seulement de l'exploitation, est essentielle pour comprendre la manière dont le capitalisme engendre une valorisation du capital, tout en dévalorisant et en invisibilisant une large partie du travail nécessaire à la reproduction de la vie et du travail. Derrière cette logique se cache un indéniable mélange de l'économique et de l'ontologique : le capitalisme est un système de relations humains/non-humains qui s'organise à partir d'un processus de valorisation et de dévalorisation hiérarchique des êtres.

Qu'il y ait « appropriation », donc capture d'une réalité préexistante, montre que le capital utilise des forces « que ce dernier présuppose mais ne produit pas lui-même[1221] ». Le capitalisme n'a pas créé la capacité de coopération des humains entre eux, qui est mobilisée dans le travail, ni leur capacité à se répartir les tâches en sous-tâches : c'est une capacité collective inhérente à l'espèce humaine[1222]. Ainsi, le capitalisme « s'approprie gratuitement les effets de forces dont la mise en œuvre ne lui coûte rien » ; et « il en va des forces immanentes au travail humain très exactement comme de la force de la

---

[1218] *Ibid.*, p. 131.
[1219] Moore s'appuie notamment sur les travaux de Maria Mies, Veronika Benholdt Thomessen et Claudia Von Werlhof, qui élaborent un féminisme basé sur la « perspective de la subsistance ».
[1220] J.W. Moore, *L'écologie-monde du capitalisme*, *op. cit.*, p. 131-132.
[1221] Maan Barua, « Animating Capital : Work, Commodities, Circulation », *Progress in Human Geography*, 1 août 2019, vol. 43, nº 4.
[1222] Franck Fischbach, *Après la production : travail, nature et capital*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2019.

chute d'eau ou de la force de la vapeur[1223]. » Le concept de nature, ressaisi dans la diversité de ses régimes d'agentivité diversement mis au travail, reste en ce sens essentiel pour toute critique écologiste. Il permet de nommer l'agentivité de ces forces millénaires à l'œuvre, qui ne sont pas l'œuvre des humains, et encore moins du capital :

> si le capital peut amener et transporter du charbon et de la force de travail n'importe où, alors qu'il ne peut engendrer la rivière (tout en pouvant cependant en détourner le cours), il ne peut pas davantage créer le charbon lui-même ou la force humaine de travail qu'il ne peut faire sourdre le cours d'eau. C'est d'un « travail » millénaire d'accumulation et de transformation effectué par la nature que résulte le charbon dans le sous-sol (c'est ce que Engels appelait « de la chaleur solaire *passée* », dont « le capitalisme est un grand dépenseur »), de même que celle de l'évolution naturelle des espèces que résulte l'espèce capable non seulement d'un usage des outils, mais d'un usage social de ces outils dans le cadre d'un travail combiné, coopératif et divisé. Le capital possède donc la capacité de s'approprier des forces sociales et naturelles de travail et de les faire fonctionner à son profit (c'est-à-dire de telle sorte que cela lui permette de s'accroître comme capital et ainsi de les rendre productives) sans que cela ne lui coûte quoi que ce soit[1224].

C'est ainsi que l'on accède à la logique même du fonctionnement du capitalisme, en tant qu'elle est fondée sur une logique productiviste et de productivité du travail :

> Il s'agit pour le capital de rendre des forces naturelles, humaines et non-humaines, propres à la mise en œuvre d'un procès productif, il s'agit pour le capital de rendre ses forces productives *pour* lui. Des forces sont à l'œuvre dans la nature, elles y travaillent, parfois durant des millions d'années quand il s'agit par exemple de l'accumulation d'énergies fossiles dans les entrailles de la terre : le capital s'approprie productivement ce résultat et le dépense en quelques centaines d'années seulement[1225].

Le capital s'efforce de convertir en force productive une agentivité qui se comprend comme une productivité naturelle, celle des plantes et des animaux, de leurs corps ou de leurs produits, des sols et de ses symbioses, des eaux et de leur mouvements, des minéraux et des énergies fossiles. En clair, l'appropriation suppose une *captation* intentionnelle et dirigée d'une activité première, d'un tissu de relations déjà là, par une force qui, elle, est seconde et dérivée (d'un point de vue tant ontologique qu'historique).

[1223] *Ibid.*, p. 29.
[1224] *Ibid.*, p. 30-31.
[1225] *Ibid.*, p. 31.

Si l'appropriation est une *activation* des potentiels des natures humaines et non-humaines, par le faisceau conjoint des rapports sociaux et des intérêts capitalistes, des sciences, des techniques, du pouvoir, il n'y a pas simplement des ressources déjà là, comme dans un entrepôt, disposées à produire le travail qu'on va leur demander[1226]. Si le charbon est le résultat de l'activité conjointe des cosmoagentivités et bioagentivités, c'est bien l'anthropoagentivité des capitalistes qui active *comme* combustibles fossiles la veine de charbon et ses puissances présentes dans la terre pour les besoins de l'industrie anglaise au XIXème siècle. Pour que cette activation économique ait lieu, il faut qu'il y ait un entremêlement de l'activité humaine et de l'activité des natures extrahumaines : l'activation capitaliste est ainsi une réalité « co-produite », dit Moore[1227]. Les combustibles fossiles de la révolution industrielle sont une coproduction des natures humaines et non-humaines, par l'activation du travail-énergie contenu dans le charbon, le pétrole, le gaz, eux-mêmes issus d'un lointain passé organique végétal et animal, dans le cadre de relations économiques capitalistes[1228]. Mais cette coproduction n'enlève rien à la responsabilité des capitalistes. Ce sont les relations sociales capitalistes, et certaines formes de savoirs techno-scientifiques qui les accompagnent, qui ont non seulement *activé* mais *agencé* des potentiels d'action présents dans les choses avec une force de travail humaine.

Resitué dans le tissu de la vie dont il dépend, le capitalisme dévoile ainsi son double visage : d'une part, celui de *la mise au travail*, soit le fait de « rendre productif pour lui l'ensemble le plus vaste possible de forces naturelles, qu'elles soient humaines ou non-humaines, [pour] en faire les moyens de sa propre valorisation[1229] » ; d'autre part, celui de la *destruction écologique généralisée*, car « il ne peut faire cela sans *détruire* ces mêmes forces naturelles et leurs résultats ou produits : il ne peut rendre productives pour lui des forces naturelles sans tourner la production en destruction, il ne peut rendre productive la force humaine de travail ou la force naturellement fertile et féconde d'un sol, sans les épuiser à plus ou moins brève échéance l'une aussi bien que l'autre[1230]. » Le capital ne peut *accélérer* de manière considérable la mise en productivité de la nature, notamment par l'usage des combustibles fossiles ou par la sélection et la modification génétique des espèces, sans rompre les métabolismes et les temporalités de régénération du tissu de

---

[1226] J.W. Moore, *L'écologie-monde du capitalisme*, *op. cit.*, p. 128-131.
[1227] *Ibid.*, p. 131.
[1228] Selon Moore, « L'agentivité n'est pas une propriété de la Nature et (ou) de la Société, ni même des formes spectaculaires de socialité propres à l'humanité. L'agentivité est plutôt une propriété émergente de configurations déterminées de l'activité humaine avec le reste de la nature, et vice-versa. L'agentivité est clairement une question clé pour l'écologie de gauche. Ici, je traite de l'agentivité comme de la capacité à susciter le changement historique (à produire des ruptures) ou à reproduire les agencements historiques existants (reproduire un équilibre), dans *Le capitalisme dans la toile de la vie: écologie et accumulation du capital*, Toulouse, France, Éditions de l'Asymétrie, 2020, p. 62.
[1229] F. Fischbach, *Après la production*, *op. cit.*, p. 32.
[1230] *Ibid.*, p. 33.

la vie[1231], qu'en pillant les milieux et les vies et en déréglant le climat qui les abrite à l'échelle planétaire. Ce que la crise écologique systémique dévoile, c'est la dépendance structurelle du capital à ce qu'il n'a pas créé, et le déni non moins structurel de cette dépendance.

3. Les êtres non-humains enrôlés dans la mise au travail pour le capital sont des *sujets* qui ont un point de vue sur la condition qui leur est imposée

Le capitalisme pille la biosphère en même temps qu'il saccage la sémiosphère, les tissus actifs et évolutifs de relations de significations entre les vivants et leurs milieux, qui sont au principe même de la fabrication, de la régulation et de la résilience des écosystèmes. Il en découle un épuisement généralisé : un épuisement *objectif*, celui des ressources finies de la terre, mais aussi *subjectif*, celui vécu par des sujets vitalement engagés dans leurs vies, chacun à leur manière, comme conséquence nécessaire de la mise au travail des interdépendances pour la valorisation du capital, et d'une mise en production des corps qui ne s'épanouit que par la destruction des liens et des relations de sens. L'insoutenabilité du capitalisme découle de sa nature même, qui est de ne pouvoir rendre « productives les forces naturelles et sociales qu'en se les appropriant, en les intégrant à lui-même, et il ne se les approprie qu'en les consommant, c'est-à-dire en les détruisant à plus ou moins long terme[1232]. » L'impératif d'une révolution sociale — si c'est bien le capitalisme en sa nature même qui pose problème, et non pas ses « excès » — trouve ainsi son fondement écologique : la révolution ne peut être menée seulement au nom du dépassement de l'exploitation des humains, telle qu'elle existe dans les conditions du salariat moderne, mais au nom de l'abolition de l'appropriation des vies et des activités des humains et des autres terrestres requise pour produire la valorisation du capital : celle-ci commande une forme d'épuisement structurel, non conjoncturel, comme conséquence *nécessaire* de la quête de productivité infinie du travail. La sortie de ce régime capitaliste

[1231] Si Moore conçoit lui aussi une transformation massive et planétaire des métabolismes, il ne s'en tient pas à la formulation d'une *rupture* métabolique, telle qu'elle a été reconceptualisée par l'école de l'Oregon. Moore parle de *metabolic shifts* (revirements métaboliques) et non de *metabolic rifts* : il entend par là dépasser la pensée encore subtilement dualiste de Foster, en pensant non plus les séparations entre Nature et Société, et la manière dont la deuxième dégrade et défait la première dans le procès de travail capitaliste, mais les recompositions et recombinaisons des métabolismes humains et des non-humains au sein du tissu de la vie, par l'industrie, l'urbanisation, l'impérialisme, l'agriculture, etc. La limite de cette perspective est qu'elle ne fait que peu de place à l'autonomie de la nature, qui n'est plus qu'une co-production humain/non-humain. Sur ce point, voir Jason W. Moore, « Metabolic Rift or Metabolic Shift ? Dialectics, Nature, and the World-Historical Method », *Theory and Society*, septembre 2017, vol. 46, nº 4.

[1232] F. Fischbach, *Après la production*, *op. cit.*, p. 33.

de mise au travail du tissu de la vie repose donc sur la mise en lumière et la revalorisation non capitaliste des agentivités et des vies non-humaines, à la fois dans les processus de production, et dans les processus d'émancipation. C'est cette puissance de mise en lumière de l'infrastructure terrestre sous le capitalisme qui explique que l'écologie « porte avec elle un nouveau potentiel révolutionnaire » :

> cela découle simplement du fait qu'elle comprend tout en termes de milieux. Elle constitue une menace pour l'ordre dominant — le règne du travail invisible pour le capital — parce qu'elle refuse de se plier à un ordre construit sur le travail d'acteurs fantômes : par son enquête patiente et obstinée sur ce qui fait que des mondes tiennent, ou refusent de tenir, elle entend nécessairement redonner sa place à tous les acteurs, à égalité de considération. Là où le capitalisme doit masquer ceux qu'il met au travail pour assurer à quelques-uns une fictive prospérité privée, notre écologie fait remonter à la lumière toute la toile des acteurs cachés, sans omettre de reconnaître ce qui nous échappe dans ce foisonnement vivant, en cherchant à comprendre les conditions requises pour faire bourgeonner ces mondes florissants et égalitaires[1233].

Les écomarxistes nous rappellent que travail et nature sont liés par le fait que le travail est, de manière générale, l'intermédiaire par lequel les humains règlent leurs rapports métaboliques avec la nature. « Il faut mettre la nature au centre de la réflexion sur le travail ; mettre le travail au centre de notre réflexion sur la nature ; et cesser de croire possible de soustraire au tissu de la vie une quelconque organisation humaine, qu'il s'agisse d'une famille ou d'une multinationale[1234]. » Mais il faut rompre avec une certaine cécité de la pensée critique de gauche à l'endroit des puissances politiques du tournant non-humain, pour au contraire souligner la capacité de certaines interventions à se ressaisir de la catégorie de travail dans le cadre d'une écologie postdualiste, ouvrant ainsi de nouveaux possibles politiques. Ces interventions nous invitent à « repenser les catégories et l'analyse de l'économie politique lorsque le non-humain est considéré comme constitutif de l'économique et, parallèlement, examiner les implications de l'intégration de la vie non humaine dans le lieu de l'accumulation capitaliste[1235]. » L'existence d'un travail plus qu'humain, véritable continent caché du monde capitaliste, confère ainsi un relief politique tout particulier aux propositions du tournant non-humain sur l'agentivité. Il ne s'agit pas de dire que tout est travail, mais plutôt de faire surgir des *sujets* — animaux, forêts, rivières, sols, zones humides océans — à la fois enrôlés et épuisés par la mise au travail, qui définit les contours, les dynamiques et les potentiels politiques de notre monde contemporain. Dans ce cadre, « Le travail désigne non pas toutes les activités sans discerne-

[1233] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 387.
[1234] J.W. Moore, *L'écologie-monde du capitalisme*, *op. cit.*, p. 105.
[1235] M. Barua, « Animating Capital », art cit, p. 652.

ment, mais toute activité, humaine ou non, enrôlée dans une relation de valeur et qui contribue à rendre possible la valorisation de l'argent. C'est donc toute activité, marchandisée ou non, qui est indispensable pour produire du profit, ou construire les conditions favorables à cette production de profit[1236]. » Moore parle du « travail-énergie » fourni par la nature (*work/energy*), dans une approche aux accents thermodynamiques peut-être limitée ; d'autres parlent du travail *écologique* des écosystèmes, du travail *affectif* des animaux et du travail *métabolique* des corps vivants apporté au capitalisme[1237]. L'important est de comprendre que le *travail*, dans le capitalisme, nomme une condition de violence partagée, et qu'étendu au non-humain, il constitue le socle à partir duquel penser une nouvelle écologie de l'émancipation, un nouveau communisme des affectés :

> Qu'il y ait une forme de « point de vue » des arbres mobilisés par IKEA lorsqu'ils font grandir leur corps dans une parfaite verticalité, privés des socialités avec leurs compagnons dans un sol massivement stérilisé : c'est ce qui nous permet de parler d'une injustice, d'un tort subi par ces vivants. On peut bien parler d'injustice quand Fleury Michon compte sur la docilité (sélectionnée) des cochons pour rester calmes et en forme malgré leurs conditions de « vie », au lieu de pouvoir aller explorer les sous-bois ; et sur la patience des tourbières pour épurer les effluents de ces élevages intensifs, alors qu'elles pourraient s'occuper à faire naître et mourir des grenouilles, inventer lentement de nouvelles espèces végétales, fabriquer obstinément du sol[1238].

La perspective critique de la mise au travail est la grille d'analyse commune que *Nous ne sommes pas seuls* propose comme terrain de dialogue au tournant non-humain et aux écomarxistes. Elle fait bien entendu face à une objection humaniste, qui relie de façon stricte la capacité de travail et la capacité politique à l'exercice d'une conscience humaine. Dans la mesure où les non-humains n'ont *a priori* pas conscience qu'ils travaillent, du moins pas au même sens que les humains : ils ne travaillent pas. Or, on voit bien l'étroitesse de vue à laquelle conduit ce genre de réduction : car le travail n'a pas besoin d'être vécu comme du travail pour être du travail[1239]. C'est-à-dire pour contribuer à la fois activement au procès qui engendre de nouvelles réalités naturelles et sociales pour répondre à des besoins, et au procès de transformation permanente de la nature qui dans le capitalisme engendre de la survaleur. C'est à un dépassement de la conception marxiste anthropocentrique du travail qu'il faut se résoudre, et de la division stricte qui est à son fondement, entre activité humaine intentionnelle d'un côté, et activité animale non intentionnelle de l'autre côté — l'opposition tranchée, et fictive, de l'abeille et de l'architecte ne peut plus servir de socle à la pensée sociale et critique. Par leur butinage, leur

---

[1236] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 143.
[1237] M. Barua, « Animating Capital », art cit.
[1238] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 147-148.
[1239] Hannah Fair et Matthew McMullen, « Toward a Theory of Nonhuman Species-Being », *Environmental Humanities*, 1 juillet 2023, vol. 15, n° 2.

capacité d'orientation, leur capacité biosémiotique d'interprétation de l'environnement et de communication d'informations, et par leurs relations mutualistes ou symbiotiques avec les plantes à fleurs, qui elles-mêmes sont activement engagées dans des relations sémiotiques avec leur environnement… les abeilles transforment activement la matière et reproduisent les écosystèmes. Elles sont enrôlés, avec d'autres vivants, dont les travailleur·euses agricoles, dans la création d'environnements de travail, qui permettent la mise sur le marché de denrées alimentaires et la création de profit[1240].

Plantes, forêts, animaux, insectes, vers de terre, mycorhizes ou rivières « sont des travailleurs de l'ombre du capitalisme : leur travail non rémunéré est rendu invisible, à la fois par les pratiques de travail de l'accumulation et par les conceptualisations qui les réduisent à la matière première ou au capital fixe[1241]. » Les vivants réalisent un travail fantôme, invisible, comme le travail reproductif et domestique très largement réalisé par les femmes, non reconnu comme du travail véritable : alors que, sans lui, le monde ne tient pas. Si par exemple les animaux participent au travail, et y résistent aussi parfois (résistance qui s'exprime par exemple dans le refus de collaborer à la tâche, d'aller à la traite, dans le ralentissement du rythme, dans la recherche de temps ou de lieux de non-travail[1242]), cela nous montre que le travail animal n'est pas « naturel », au sens d'une réalité disponible, donnée, mécanique et aveugle : « Les animaux ne deviennent pas "naturellement" des travailleurs et les divisions non humaines du travail ne surviennent pas de manière spontanée, pas plus que les personnes ne vendent "naturellement" leur travail. Il s'agit plutôt d'une histoire active d'expropriation et d'exploitation, qui crée les conditions mêmes de l'émergence de la catégorie du travail non humain[1243]. » Le dispositif du salaire apparaît alors sous un autre jour : c'est un dispositif ontologique et politique, et non seulement économique, qui a permis et permet de *visibiliser* et de *compter* certaines parties du travail (humain, masculin, blanc) et d'en masquer d'autres. Dès lors,

---

[1240] Robin Mugnier, « Le travail interespèces de pollinisation dans les écologies perturbées : Apiculteurs, abeilles et agriculture en vallée du Rhône », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 28 février 2023, vol. 17, n° 1. Les travaux pionniers de Jocelyne Porcher montrent que les animaux d'élevages, quand ils le peuvent, participent intentionnellement au procès de travail : aucune production dans une ferme ne peut avoir lieu sans la participation active des vaches, et la façon dont elles « font les choses […] prennent des décisions et des initiatives » ; « Les vaches apprennent à suivre les règles qui facilitent la traite robotisée, en partie influencées par les négociations et les hiérarchies au sein du troupeau. Inversement, elles peuvent adopter des comportements déviants entraînant des dysfonctionnements du robot, ce qui indique que les animaux ont une certaine compréhension du fonctionnement des machines. L'automatisation et les efforts visant à "augmenter la production, réduire les coûts et supprimer le travail humain partout où cela est techniquement possible" — un phénomène qui pourrait être considéré comme la subsomption du travail par le capital — dépendent de "l'intelligence et des affects" que les vaches investissent " dans l'activité de travail. », dans Jocelyne Porcher et Tiphaine Schmitt, « Les vaches collaborent-elles au travail ? Une question de sociologie », *Revue du MAUSS*, 17 juin 2010, n° 35, n° 1. [en ligne : https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-1-page-235.htm?ref=doi]

[1241] M. Barua, « Animating Capital », art cit, p. 653.

[1242] J. Porcher et T. Schmitt, « Les vaches collaborent-elles au travail ? », art cit.

[1243] M. Barua, « Animating Capital », art cit, p. 653.

> Centrer la lutte anticapitaliste sur la condition salariale c'est [...] reconduire, nous-mêmes cette fois-ci, l'invisibilisation des êtres et processus dont le capitalisme a besoin pour fonctionner. C'est donc ne pas se donner les moyens de s'attaquer à l'écologie de la valorisation du capital, et s'en prendre seulement à sa seule part émergée. C'est prendre le risque de ne proposer que des alternatives politiques qui reconduisent une forme d'appropriation de l'activité de la toile de vie et de l'activité de reproduction des communautés vivantes[1244].

Il ne s'agit pas de parler d'un travail en général des êtres de nature, par exemple de leur contribution au bon fonctionnement de la ferme et de la communauté hybride qu'elle constitue, mais d'un processus social de constitution des régimes d'agentivité extrahumains en force de travail productive, propre au capitalisme et à sa manière d'enrôler les vivants et les non-vivants. « L'idée de "mise au travail" des vivants non humains permet de ne pas poser abstraitement la question de savoir si, *en général*, les non-humains "travaillent", mais de soulever le problème concret du fait que, *dans les conditions spécifiques de l'exploitation capitaliste*, ils sont incorporés dans le processus de production et leur activité est exploitée de manière analogue au travail humain[1245]. » Les régimes d'agentivité des humains et des non-humains se sont toujours combinés pour produire des êtres nouveaux, des expériences nouvelles, des communautés hybrides de sens, d'affects et de travail partagés. Mais ils ne produisent pas eux-mêmes *spontanément* du capital : il s'agit plutôt ici de montrer l'appropriation et l'exploitation de régimes d'agentivité par la division du travail propre au capitalisme, régimes qu'il n'a pas construits de toute pièce, mais qu'il vient enrôler, enclore, réagencer et transformer en biens marchands, pour les convertir en source de profits.

En somme, s'il y a bien une *antériorité* de la *nature* sur les opérations d'exploitation, d'appropriation et d'extraction du capitalisme, qui lui impose de se saisir de ce qu'il n'a pas lui-même produit — un travail passé et présent autonome, fruit des relations entre cosmoagentivité, bioagentivité et anthropoagentivité —, il n'y a pas à l'inverse d'antériorité de la mise au travail sur le capitalisme[1246]. Car le capitalisme se définit comme *ce système unique de mise au travail — d'exploitation, d'appropriation et d'extraction de divers régimes d'agentivité de la nature — au service de l'objectif nécessairement épuisant d'une productivité sans limite*. La critique de la mise au travail met au jour une communauté négative — au sens du partage d'une condition imposée du dehors — fondée sur le tort commun fait aux sujets humains et aux autres qu'humains.

[1244] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 142.
[1245] J.-B. Vuillerod, « Nature ou vivant ? », art cit, p. 149.
[1246] Sauf à considérer que la mise au travail a existé dans des formes sociales précapitalistes d'organisation du travail, comme dans l'esclavage, mais on perd alors l'idée d'une spécificité de ce concept comme opérant la jonction de l'exploitation salariale et de l'appropriation extra-salariale, vraisemblablement propre au capitalisme.

Les pollinisateurs participent sans le savoir à l'engendrement d'une valeur (économique) qui leur est étrangère, et à un « service » de pollinisation de plantes, fruits et légumes, qui finiront sur les étals d'un supermarché. Les pesticides, utilisés pour détruire les « nuisibles » et améliorer les rendements d'une agriculture à bout de souffle, viennent percuter de plein fouet leurs capacités d'orientation, en s'attaquant notamment à leur système nerveux — elles ne trouvent plus le chemin de la ruche, elles ne savent plus communiquer à leurs congénères les endroits où il fait bon butiner. Les effets délétères des pesticides sur les pollinisateurs et l'ensemble des écosystèmes pourraient entre autres entraîner une chute drastique de la production alimentaire humaine ; mais ils viennent également, d'un point de vue politique, rendre visibles le travail gratuit multispécifique et écologique sur lequel repose le capitalisme, dont des pans sont aujourd'hui menacé d'effondrement. Or, cette désintégration de morceaux entiers du tissu de la vie n'est pas un événement qui arrive à une matière mécanique et anonyme : elle arrive certes à des corps, à des tissus organiques, mais aussi à des sujets de sens et de vie, vitalement maillés les uns aux autres. Cette destruction ne touche pas seulement les métabolismes de la nature — c'est là une manière tronquer de dire les choses. La destruction écologique engendrée par la mise au travail généralisée de la nature affecte, mutile et détruit un maillage écologique de *sujets sémiotiques*. Insectes pollinisateurs, plantes à fleurs, oiseaux des champs, travailleur·euses agricoles, riverains des monocultures, enfants et femmes enceintes, n'ont certes pas les même points de vue ni les mêmes agentivités : ils et elles partagent pourtant une commune condition de sujets écologiquement maillés les uns aux autres et vitalement affectés par la mise au travail[1247]. Ce sont les sujets politiques d'un communisme terrestre.

[1247] Je m'inspire ici de la proposition par Morizot d'une « écologie politique des alliances objectives », comme agrégation des alliances dans un corps politique plus large pour un usage postproductiviste des territoires, sans toutefois m'y limiter : « Il s'agit d'envisager les agricultures soutenables (agroécologie, bio, permaculture) agrégées en un individu formidable avec les abeilles pollinisatrices, avec les femmes enceintes et les enfants qui courent des risques de mortalité accrue à cause de la baisse d'apports vitaminiques induits par la disparition de ces pollinisateurs, avec les apiculteurs aux pratiques soutenables — alliés et agrégés contre d'autres usages et d'autres groupes d'intérêts. Cette agrégation n'a pas lieu suivant le modèle du contrat entre des individus atomistes qui calculent leur intérêt, mais selon le modèle hybride de l'individu spinoziste qui compose les puissances partagées dans la communauté écologique, et sur le modèle de l'agrégation hégémonique dans les discours et les luttes politiques. On pourrait imaginer ainsi la logique opérationnelle d'une écologie politique des alliances objectives : faire lever ces alliances, les agréger, les faire grandir par le suivi des relations constitutives et de leurs effets secondaires sur tout le réseau, par la prédiction des risques. Il s'agirait d'une agrégation hégémonique multispécifique, qui crée des corps politiques polycéphales, mais autrement puissants », dans Morizot, Baptiste, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », art cit. Si on peut déduire de cette analyse une conflictualité entre des groupes multispécifiques et des usages de la nature, avec des intérêts opposés, on peut difficilement en déduire une conflictualité avec le capitalisme comme tel, c'est-à-dire avec les opérations conjointes d'exploitation de la force de travail humaine et d'appropriation du travail gratuit. Le cadrage du problème en termes d'usages *situés* des territoires par des groupes *particuliers*, s'il a le mérite de ne pas tomber dans les abstractions globalisantes d'un certain anticapitalisme militant, a

4. Le Capitalocène ne signe pas la fin de la nature, mais ouvre une ère de prolifération de contre-agentivités indociles dans le tissu de la vie

La nature est aujourd'hui massivement historicisée par les rapports sociaux marchands et techno-scientifiques : elle est tout à la fois consommée, produite et détruite dans les réseaux de l'écologie-monde du capitalisme. Mais le Capitalocène ne coïncide pas avec une domination définitive et achevée du capital sur le tissu de la vie : des processus, des dynamiques, des espaces et des formes de vie *autres* persistent et résistent, malgré l'anthropisation vertigineuse et le déclin massif de la biomasse des espèces sauvages. La nature autonome n'a ni disparu ni ne se confond avec un environnement éternel[1248]. « À l'époque capitaliste, la vie se rebelle contre ce genre de réduction et de simplification : les mauvaises herbes évoluent ; les chevaux refusent de travailler ; les virus mutent. En d'autres termes, les natures extrahumaines refusent la désignation de Nature[1249]. » Les cohabitants du tissu de la vie ne tiennent pas dans la catégorie de Nature — le substrat inerte, infiniment malléable et appropriable, dans lequel on veut les faire entrer de force. « Le contrôle total des écosystèmes n'a jamais été et ne sera jamais possible. D'autres natures, émergentes, non désirées, imprévisibles viennent entraver la discipline des environnements de travail[1250]. »

---

néanmoins pour effet d'invisibiliser l'acteur majeur de la crise écologique systémique. L'enjeu ici n'est pas de juger au nom d'une pureté politique, mais de faire remarquer que les alliances humains/non-humains dont parle Morizot sont à défendre non seulement parce que sans elles la vie n'est pas possible, mais parce qu'elles sont systématiquement enrôlées et détruites *par une logique adverse*. Il y a ici une différence de point de départ : je me place d'emblée dans un registre politique, celui de l'identification d'un adversaire et de la communauté négative des sujets écologiques affectés par le capitalisme, à partir de laquelle se dessine une condition commune, politique, et non seulement écologique (rejoignant par-là la tentative d'unification politique propre au marxisme, dans sa recherche de la mise au jour du prolétariat, pour l'élargir à une classe politique plus qu'humaine). D'autre part, l'identification d'une communauté des subjectivités affectées par la mise au travail est une conséquence logique des présupposés panpsychistes, partant d'un univers matériel constitué de sujets, activement engagés dans la fabrication du monde.

[1248] La thèse de la coproduction du capital et de la nature (au sens du tissu de la vie) soutenue par Moore trouve ici sa limite, en tant qu'elle efface l'autonomie et l'altérité de la nature. Ce point a bien été relevé par Guillibert : « le fait que la nature soit intégrée aux circuits du capital et que celui-ci n'existe que dans la nature n'implique pas que la nature n'a pas une histoire autonome, une histoire propre et singulière. En d'autres termes, la nécessité d'adopter une ontologie relationnelle et processuelle ne signifie pas qu'il faille refuser les discontinuités réelles entre entités naturelles et dispositifs techniques, par exemple. Or l'ontologie moniste de Moore semble parfois dénier l'altérité des processus naturels affectés par le capitalisme. Pourtant, ces deux thèses ne sont pas inconciliables, loin s'en faut. On peut très bien critiquer la tendance du capitalisme à internaliser la nature dans son propre procès de développement et défendre l'*autonomie* de processus naturels par rapport aux modifications techniques qui les prennent pour objet. », dans Paul Guillibert, « Préface. Une cosmologie révolutionnaire pour un communisme de la vie », art cit, p. 22.

[1249] J.W. Moore, *L'écologie-monde du capitalisme*, *op. cit.*, p. 131.

[1250] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 184.

Les processus de mise au travail convergent en une intention univoque : la création de « survaleur ». Mais la mise en productivité du tissu de la vie, pour engendrer la valorisation de l'argent, ne peut s'opérer sans créer son envers, soit une prolifération de « valeurs négatives[1251] », d'obstacles qui se dressent sur le chemin de la création de survaleur et d'appropriations de la nature à bas coût. Ces valeurs négatives sont le symptôme d'une non-maîtrise structurelle du tissu de la vie, qui met à mal la viabilité de long terme d'une stratégie d'accumulation basée sur une Nature bon marché, docile et malléable. L'accumulation de valeurs négatives coïncide avec l'émergence de « proliférations[1252] » pas nécessairement réjouissantes, dangereuses pour les humains, l'agriculture, les infrastructures et la diversité du vivant et des écosystèmes — ce sont les tapis de kudzu (*Pueraria montana*), qui étouffent par hectares les terres abandonnées ; les bancs de méduses (*Rhizostoma octopus*), dont la propagation est augmentée par le réchauffement des eaux, qui viennent boucher et paralyser les systèmes de refroidissement des centrales nucléaires ; la rouille du caféier (*Hemileia coffeicola*), qui profite de la simplification écologique des monocultures et vient décimer les plantations de café ; les amarantes palmer (*Amaranthus palmeri*), et toutes les autres *superweeds*, devenues multirésistantes aux herbicides, qui colonisent de manière agressive les monocultures de soja ou de coton, et en font plonger les rendements ; jusqu'aux zoonoses et au coronavirus qui met à l'arrêt l'économie mondiale[1253]. 2000 milliards de dollars : c'est le coût estimé des événements climatiques extrêmes à l'échelle mondiale entre 2014 et 2023[1254]. Autrement dit, l'accumulation de valeurs négatives est

> une somme d'obstacles directs à la restauration des natures gratuites du capital [...]. L'accumulation de valeurs négatives signe l'émergence de troisièmes natures hostiles à l'accumulation du capital, et qui ne peuvent être apprivoisées, là où cela est possible, que par un surcroît de stratégies coûteuses et le plus souvent toxiques[1255].

Partant de là, on peut relire sous un autre angle la problématique latourienne des hybrides. La prolifération de ces valeurs négatives n'éclaire pas seulement les contradictions d'une Modernité qui pensait séparer les êtres de la nature et de la société, alors qu'elle ne faisait en réalité que l'inverse, à un degré inouï. Elle éclaire également le type de monde hybride que le capitalisme entend produire en colonisant le tissu de la vie pour

---

[1251] J.W. Moore, *Le capitalisme dans la toile de la vie*, *op. cit.*

[1252] A.L. Tsing, *Proliférations*, *op. cit.*

[1253] Voir Anna Tsing et al., *Atlas féral. Histoires vraies et proliférantes des résistances aux infrastructures humaines*, Marseille, Wildproject, 2025.

[1254] Selon la Chambre de commerce international.

[1255] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 200. La « troisième nature »nomme ces écosystèmes et ces vivants qui parviennent à vivre et poursuivre leur existence malgré la transformation environnementale qu'impose la modernisation capitaliste (qui créé cette « seconde nature » des environnements de travail : monocultures, barrages, endiguements des rivières, sites d'extraction, etc.). Cette notion vient de A.L. Tsing, *Le champignon de la fin du monde*, *op. cit.*

se reproduire. Si le capitalisme est bien une écologie, c'est au sens où il mélange, connecte, déconnecte, reconnecte, agence et réagence autrement *certains* non-humains avec *certains* humains dans le tissu de la vie (notamment les vivants les plus utiles, les plus rentables, les plus productifs, les moins anthropophobes : les « espèces hégémoniques » transformées en alliées du capital, comme le blé, la canne à sucre, le coton, les poulets ou les vaches). Ce processus d'hybridation détruit en retour les êtres et les milieux perçus comme pas assez rentables, résilients, adaptés, corvéables et docilement « hybridables » sur le court terme (ce sont les terrestres *surnuméraires* — zones humides, glaciers et autres espèces « inutiles »). La notion latourienne d'hybride, malgré ses limites, reste féconde si au lieu de célébrer le mélange des êtres, elle peut servir à pointer la difficulté qu'a justement le capitalisme à fabriquer partout et à rendre profitables de véritables hybrides de société, de technique et de nature. L'autonomie de la nature peut se manifester d'une manière ou d'une autre, comme *une force de déshybridation*. Les autres qu'humains peuvent résister à l'hybridation qui leur est imposée comme une discipline au service de la formation de valeur capitalistique. Ils suivent en cela leurs propres logiques, leurs propres manières de faire monde, leurs propres manières d'être en relation les uns avec les autres, et par-là affectent inévitablement les agencements capitalistes des milieux.

On peut aborder la « biodiversité » sous l'angle des relations constitutives que les communautés humaines entretiennent avec elle. Mais, associée au potentiel évolutif des non-humains sauvages, la biodiversité peut être appréhendée dans une perspective beaucoup plus troublante : en tant que force d'innovation constante, elle représente une menace pour les sociétés industrielles et pour les quelques non-humains hégémoniques qu'elles cultivent et élèvent en nombre très restreint. « Les capacités d'innovation des micro-organismes pathogènes et des insectes ravageurs des cultures sont potentiellement bien supérieures à celles des humains et des quelques espèces domestiquées [sur plus de 10 millions], de par leur diversité génétique et spécifique beaucoup plus importante et de par leur cycle de vie (et donc d'adaptation) beaucoup plus rapide[1256]. » Cette idée est remarquable en ce qu'elle relie la diversité non pas à quelque chose d'harmonieux ou de quantifiable, mais à quelque chose de profondément *alien* par rapport à la dynamique et à la logique de simplification écologique et d'hybridation du capital : une diversité qui le menace et le défait de manière intime. Les non-humains ont un pouvoir d'innovation qu'il ne faut pas sous-estimer :

> La métaphore de la Reine Rouge [du biologiste Leigh Van Valen] conceptualise l'importance pour chaque population ou espèce d'évoluer afin de se maintenir face à l'ensemble de la biodiversité. Il s'agit donc pour les humains de lutter pour

[1256] Frédéric Ducarme et Denis Couvet, « Des solutions fondées sur la nature… et sur les citoyens ? » dans Rosa Sierra et Anahita Grisoni (eds.), *Transition écologique et durabilité : politiques et acteurs*, Campus Verl., Frankfurt, 2017, p. 259. [en ligne : https://hal.science/hal-02915609]

> maintenir leur place face au reste de la biodiversité qui innove : pathogènes, compétiteurs, prédateurs des humains et de leurs artefacts… Ce potentiel évolutif comme menace s'apprécie notamment à travers l'existence putative de quelque dix millions d'espèces, voire d'un trillion d'après les dernières estimations portant sur les micro-organismes. Cette diversité, qui est la plus ancienne, a survécu aux grandes crises d'extinction passées et survivra aux macro-organismes. Cette menace concerne aussi les espèces domestiquées. Ainsi, 95 % de la biomasse actuelle des mammifères terrestres non-humains appartient à seulement quatre espèces domestiquées (poulets, moutons, porcs et bœufs-buffles). Ces dernières sont donc en nombre restreint face à l'immense diversité des espèces "sauvages". Toute extension de la domestication à de nouvelles espèces et de l'artificialisation des écosystèmes, notamment par la biologie de synthèse, doit intégrer l'augmentation des coûts de maintien des artefacts humains face à ce potentiel d'innovation naturelle et aux stratégies d'invasion des sauvages dans des systèmes uniformisés. Cela concerne notamment les micro-organismes provoquant des épidémies comme la grippe aviaire. En d'autres termes, les capacités d'innovation des micro-organismes pathogènes et des insectes ravageurs des cultures sont potentiellement bien supérieures à celles des humains et des quelques espèces domestiquées, de par leur diversité génétique et spécifique beaucoup plus importante et de par leur cycle de vie (et donc d'adaptation) plus rapide. L'apparition de résistances aux antibiotiques et aux pesticides illustre nos limites dans ce domaine conduisant à un coût important de l'évolution. Les rétroactions, à travers les crises sanitaires et environnementales, détermineront la limite durable entre l'extension des humains et des artefacts, ultra minoritaires, et les "sauvages"[1257].

La diversité du vivant, c'est aussi la menace du débordement par le *surnombre* du sauvage face à la *pauvreté* de la niche écologique du capital. C'est la diversité même du vivant qui contrecarre le projet de maîtrise et de simplification environnementale du capital. Entre surgissements incontrôlés du sauvage et proliférations d'une nouvelle nature pas forcément hospitalière, qui entraînent des pertes massives de profits, l'ère actuelle de destruction écologique planétaire initiée par le capitalisme doit être comprise, de ce point de vue, comme l'ère de la potentielle fin d'une Nature bon marché et docile :

> une ère caractérisée par la destruction et l'épuisement, mais aussi par de nouvelles formes d'insubordination de masse. Les obstacles à la mise au travail atteignent vraisemblablement une masse critique. Ils pourraient franchir un point de bascule par une multiplication et une généralisation incontrôlée avec le dérèglement climatique et écologique. *Superweeds* et *superbugs*, virus émergents, résistances aux antibiotiques, effondrement des insectes pollinisateurs, sécheresses de longs termes et mégafeux, épuisements et *burn-out*, sans oublier les

[1257] *Ibid.*, p. 258-259.

> mouvements de lutte et les révoltes : les résistances internes que les pouvoirs capitalistes affrontent ne sont plus tant des occasions de redéfinition des modes de création de profit, que des situations structurelles de perte de profits, qui s'étendent bien au-delà des mouvements antisystème provenant des humains[1258].

Ainsi, au-delà du cadre écologique commun qu'offre aux écomarxistes et aux posthumanistes l'idée de mise au travail, une stratégie de politisation de l'agentivité non humaine pourrait consister à redéployer la notion anthropocentrique de « résistance » dans le cadre d'une écologie politique panpsychiste et multispécifique. La question de l'agentivité n'est bien entendu pas nouvelle en politique, elle est déjà intrinsèquement liée à celle des relations de pouvoir interhumaines :

> La question de l'*agency* a toujours été une dimension centrale de la lutte des classes. Du point de vue du Capital et de ses incarnations en la personne de tel ou tel patron, il s'est toujours agi de brider, mais aussi de stimuler en l'orientant selon leurs fins particulières (l'augmentation et l'extraction de la plus-value), l'*agency* des travailleurs — c'est là l'enjeu fondamental du processus toujours recommencé de mise au travail des individus et des sociétés dans le monde capitaliste. Du point de vue des travailleurs, la lutte des classes a toujours consisté à préserver ou reconquérir une *agency* autonome, soustraite autant que faire se peut à son enrôlement forcé dans les rapports de production capitalistes[1259].

Les processus d'augmentation ou de diminution de l'agentivité ne sont pas l'apanage des discours posthumanistes, mais sont au cœur de la question politique, de la lutte des classes aux luttes de libération anticoloniales, en passant par les combats des féministes et des subjectivités minoritaires. Or, la mise au jour des régimes d'agentivité non-humains permet ici d'envisager non seulement la captation d'agentivités que le capital n'a pas directement créées, mais également le surgissement de résistances extrahumaines à cette captation. Ce surgissement est l'expression des capacités d'adaptation, de spontanéité, de rétivité, de contournement et de destruction des moyens de contrôle, manifestées par certaines espèces, milieux, forces et éléments non vivants. On peut s'accorder pour constater les *effets de blocage*, objectifs, quantifiables, en termes de perte de contrôle, de rendement et d'argent, propres à certains comportements des nouvelles natures du Capitalocène. Un vivant, une plante, un écosystème, le climat ou Gaïa ne résistent certes pas de la même manière — mais ils résistent chacun à leur manière[1260]. La continuité des résistances, leur pluralité, mais aussi leur différence est une conséquence attendue d'une pensée processuelle des régimes d'agentivité, qui ne procède pas d'une volonté de mise à plat du monde.

[1258] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 199.
[1259] Vidal, Jérôme, « Agency et empowerement », *La Revue des livres*, 2011, vol. 1, p. 63.
[1260] J.-B. Vuillerod, « Nature ou vivant ? », art cit.

Il faut entendre l'objection évidente selon laquelle les animaux, ou les amarantes et les centaines d'autres plantes devenues résistantes aux herbicides, ne résistent pas au sens intentionnel du terme. Si on peut parler de résistance, ce ne peut être qu'au sens biologique, qui s'explique de manière darwinienne par les pressions de sélection et les avantages procurés par l'apparition de traits évolutifs dus au hasard, sélectionnés par exemple dans les conditions très spécifiques de la monoculture. Mais on a aussi vu, d'une part, que si l'évolution n'a pas elle-même d'intention, elle constitue néanmoins le processus par lequel s'élabore une prolifération de sujets intentionnels vivants ; et d'autre part, que l'intentionnalité n'est pas réductible au rapport abstrait de l'esprit humain à un objet qu'il vise, qu'elle peut être comprise plus fondamentalement comme le fait de tendre vers la réalisation — de soi, de potentiels, de finalités — et vers certaines relations plutôt que d'autres, certains milieux plutôt que d'autres. L'intentionnalité n'a pas à être réduite à une seule forme d'expression, dont la forme humaine consciente donnerait l'étalon, sous peine d'en écraser la multiplicité des formes. Les oies cendrées (*Aster aster*) manifestent une intentionnalité par le fait même de revenir par milliers à proximité de l'aéroport de Schiphol à Amsterdam, dont elles sont violemment chassées régulièrement : elles insistent, par leur présence non verbale, pour être là, elles occupent et réoccupent l'espace que certains humains entendent monopoliser — faisant écho à la manière dont les humains occupent les places des grandes villes[1261]. La conflictuelle histoire de la chasse commerciale à la baleine dans le détroit de Béring ne peut se comprendre sans l'histoire fugace des résistances des cétacés à leur extermination : au XIXe siècle, les baleines boréales (*Balaena mysticetus*) ont rapidement appris à faire s'échouer les baleiniers en les conduisant vers les icebergs pour les couler, et se sont transmis le comportement[1262]. Elles ont ainsi reconnu les menaces qui pesaient sur leur survie, ont su se communiquer de nouveaux comportements par le biais d'une culture partagée : « [...] la valeur de la glace avait changé pour les baleines boréales, qui s'étaient mises à se servir de la banquise comme d'un outil de protection contre les massacres. Leur culture, observée de façon superficielle par les chasseurs commerciaux, incluait désormais le choix de ne pas mourir pour le marché. Il s'agissait, peut-être involontairement, d'une affirmation politique[1263] », raconte Bathsheba Demuth. Comment ne pas voir une communauté de forme de résistance avec certaines luttes humaines ?

Les corps sont des centres d'expérience maillés à des milieux de vie, capables d'exprimer une résistances pour fuir les agencements écologiques du capitalisme, pour maintenir et déployer leur espace de sens, qui tendent vers des relations plus vivables et

[1261] Bjørn Ralf Kristensen, « Plumwood's Intentional Recognition Stance : More-than-Human Agency Beyond Conscious Intention », *Medium*, 2022. [en ligne : https://medium.com/@bjornkristensen/plumwoods-intentional-recognition-stance-more-than-human-agency-beyond-conscious-intention-d9a0e64ae272]
[1262] Bathsheba Demuth, *Terre-mer : une histoire environnementale du détroit de Béring*, Paris, Payot, 2023. [e-book]
[1263] *Ibid.*

signifiantes. Ces résistances peuvent être interprétées comme des résistances à l'épuisement et à l'aliénation qu'entraîne l'intensification permanente de la productivité de la nature dans le capitalisme, étant entendu que l'aliénation n'est pas un phénomène seulement humain. Être aliéné, ici, désigne avant tout le fait d'« être coupé des conditions d'existence écologiques, c'est-à-dire être coupé de l'entremêlement des relations[1264] ». Les sujets écologiques tendent d'eux-mêmes vers des relations plus en phase avec leur « être générique », pour reprendre et subvertir un concept marxiste, comme le proposent Hannah Fair et Mathew McMullen :

> le concept d'être générique non humain politise la vie des animaux, reconnaît que les espèces se transforment au fil du temps plutôt qu'elles ne sont statiques, et revendique un espace pour que les non-humains puissent s'engager dans leurs propres pratiques de création du monde et produisent leurs propres valeurs d'usage dans l'intérêt de leur espèce, au lieu de se centrer sur la nôtre[1265].

Les vivants, mais aussi les écosystèmes mis au travail, tendent d'eux-mêmes, lorsque cela est encore possible, vers la réalisation de leur être générique, c'est-à-dire vers d'autres relations, parce que les entités écologiques sont des entités téléodynamiques, possédant une forme d'auto-organisation dirigée vers des fins ou des fonctions qui leurs sont propres, comme un écosystème perturbé par un incendie ou une coupe rase tend de lui-même à s'auto-restaurer (ce qui n'enlève évidemment en rien la nécessité d'accompagner cette capacité par des pratiques de protection et des mesures de conservation).

Cette perspective est le résultat du dépassement d'une position purement matérialiste, autorisé par le panpsychisme, qui permet de comprendre qu'il n'existe pas de corps ni de milieux sans subjectivité, sans tension vers l'expression agentive d'un point de vue. Pour le panpsychisme critique, la question est de comprendre comment la conscience, l'intentionnalité et l'expérience, selon les différents régimes d'agentivité, peuvent contribuer à façonner les réponses aux menaces, au contrôle, à l'oppression ou aux perturbations environnementales induites par le régime de production capitaliste. Les résistances extrahumaines émergent ainsi non pas tant de l'intentionnalité que nous associons à la conscience et à la révolte humaines, mais de formes d'alter-intentionnalités ou de contre-intentionnalités. Cette contre-agentivité terrestre peut se comprendre comme la

---

[1264] Anna Lowenhaupt Tsing, « Je pars d'un constat : nous vivons dans les ruines du capitalisme. Entretien », *AOC*, février 2018, n° 6. [en ligne : https://aoc.media/entretien/2018/06/02/anna-tsing-pars-dun-constat-vivons-ruines-capitalisme/] Être mis au travail, c'est non seulement être coupé de son être générique, de l'expression de son agentivité et de ses relations constitutives, c'est aussi être forcé à entrer dans un régime de relations de valeur hétéronome. C'est dans l'écart entre cet être générique et la condition aliénée qu'émerge la possibilité et la nécessité d'une résistance, d'une rétivité au travail, selon différents moyens.

[1265] H. Fair et M. McMullen, « Toward a Theory of Nonhuman Species-Being », art cit. [en ligne : https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/15/2/195/380194/Toward-a-Theory-of-Nonhuman-Species-Being]

capacité d'un être ou d'un collectif à modifier son comportement à partir de la tension problématique qu'il éprouve entre son expérience et les conditions imposées dont il fait l'épreuve dans son milieu de vie. Il ne s'agit pas de dire que « tout résiste », ou d'ontologiser la résistance comme une caractéristique fondamentale de l'être — ce n'est pas ce que défend le panpsychisme critique que l'on cherche ici à mettre en œuvre. On peut néanmoins avancer l'idée que, pour les vivants, la résistance prend naissance dans leur capacité d'autonomie biologique : les vivants sont des agents adaptatifs et sémiotiques, capables de communication, d'auto-organisation, de directions qui leurs sont propres, immanentes à leur constitution. La résistance des vivants puise dans des capacités évolutives d'autodéfense mais aussi dans la diversité et dans les symbioses qui assurent les résiliences face aux perturbations et aux agresseurs.

Quid de la résistance du « non-vivant » ou de l'infravivant ? L'eau est un bon exemple pour commencer à explorer cette question. L'eau certes peut-être contenue, transportée, canalisée. Mais elle ne cesse de se déplacer dans les corps et l'environnement : l'eau est mouvement, ses flux et ses cycles ne peuvent être interrompus. Par la crue, l'infiltration, l'érosion, la remontée souterraine, l'eau peut bel et bien échapper aux tentatives de la canaliser ou de la contrôler. La résurgence accidentelle de plans d'eau en plein cœur de certaines métropoles européennes, comme le Marais Wiels à Bruxelles, ou le Lago Bullicante à Rome, ayant offert les conditions pour la naissance de nouveaux milieux ensauvagés, riche en diversité, en lieu et place d'immeubles ou de centres commerciaux, est la manifestation d'une puissance hydrique qui refuse à sa manière de disparaître sous le sol imperméable du béton et du goudron[1266]. Nombre de zones industrielles au XIXe siècle ont été construites sur des plans d'eau et des marais asséchés. Or, aujourd'hui

> des zones humides surgissent dans les ruines des projets avortés de spéculation immobilière, dans les grandes infrastructures échouées ou dans les cicatrices laissées par l'industrie extractive. [...] Les histoires et expériences des zones hu-

[1266] Voir notre enquête sur le Marais Wiels : « L'eau peut être appréhendée sous l'angle scientifique de sa structure matérielle (H2O) ou bien sous l'angle de son utilité et des efforts que nous (espèce humaine) entreprenons pour la canaliser à notre profit. Mais en quoi est-elle également "animée", au-delà de nos desseins ? Si l'excavation et le percement de la nappe phréatique sont à mettre au compte du développeur du site, c'est bien la puissance hydrique d'une nappe d'eau sous pression qui s'est révélée être une formidable puissance d'interruption des travaux d'aménagement du site. L'eau possède aussi une puissance d'indication écologique, contenue dans l'inondation qui a découragé les promoteurs. Elle nous rappelle qu'il y avait un monde écologique avant la ville, dont les restes sont à présent enfouis. Débordante, envahissante, l'eau devient une puissance d'indication politique : elle impose à l'agenda de nos décisions humaines les conflits d'usages inévitables entre les différents modes d'existence d'un lieu — "Comment voulez-vous vivre ici, vous qui habitez dans ce lit majeur de rivière ?". », dans Léna Balaud, Antoine Chopot et Allan Wei, « La part sauvage des communs ? Une enquête écologique au Marais Wiels » dans *Écologies. Le vivant et le social*, La Découverte., Paris, 2023, p. 599.

> mides résurgentes constituent autant de sources d'inspiration, pour la composition d'alliances, pour le soin et la persistance des biotopes, pour la reconnaissance des droits des vivants et la préservation de la magie d'un lieu[1267].

5. Les pratiques d'alliances politiques entre humains et non-humains sont la préfiguration d'un communisme terrestre

Dès lors que les plantes, les animaux et les autres êtres terrestres sont eux aussi appréhendés comme des *agents*, et non plus seulement comme des choses, il devient possible de les reconnaître comme des « contributeurs actifs des pratiques de domination tout autant que des pratiques de résistance, pouvant s'allier à des humains dans des réseaux de soutien, mais aussi au cœur de confrontations antagonistes[1268]. » Certains non-humains participent aux régimes de domination en tant qu'ils sont enrôlés dans la fabrication d'environnement de travail et d'exploitation des humains — ce sont par exemple les plants de soja ou de coton génétiquement modifiés *avec* lesquels une multinationale comme Bayer-Monsanto exploite les travailleur·euses agricoles et réalise ses profits. D'autres entrent dans des régimes de résistance qui leurs sont propres, en tant qu'ils manifestent des comportements de refus ou d'indiscipline ; parfois les résistances humaines et non-humaines se conjoignent dans des « résistances interspécifiques », comme les nomment de manière provocatrice Beilin et Suryanarayanan. En Argentine, cela fait plus d'une décennie que

> Les populations résistantes et les mauvaises herbes résistantes ont convergé en tant qu'obstacles au développement d'une économie du soja RR (*Roundup Ready*) [...]. Lorsque Syngenta a fait la promotion du soja RR en qualifiant certaines régions d'Argentine, d'Uruguay, du Paraguay, de Bolivie et du Brésil de « République unie du soja », affichant ouvertement les discours néocoloniaux des multinationales, les militants ont réagi en choisissant l'amarante comme héros symbolique et allié dans leur campagne de décolonisation, proclamant la « revanche de l'amarante », mais aussi en exhortant les gens à lancer des boules de terre remplies de graines d'amarante dans les plantations de soja RR[1269].

[1267] Michel Bastin, Claire Scohier et Allan Wei, « Des Marais en lutte en Europe », Bruxelles en mouvement, 8 août 2024. [en ligne : https://www.ieb.be/Des-marais-en-lutte-en-europe]
[1268] Katarzyna Olga Beilin et Sainath Suryanarayanan, « The War between Amaranth and Soy : Interspecies Resistance to Transgenic Soy Agriculture in Argentina », *Environmental Humanities*, 1 novembre 2017, vol. 9, n° 2, p. 208.
[1269] *Ibid.*, p. 206.

En mêlant leurs régimes d'agentivité, *superweeds* et activistes composent un collectif plus puissant. Ils participent aussi à la construction d'un conflit qui leur est commun, de type écopolitique — associant la conflictualité inhérente à l'action politique humaine à l'écologie des relations terrestres. Le clivage politique n'oppose alors plus seulement des classes sociales et des subjectivités humaines, mais des classes écologiques antagoniques, composées d'agents humains et non-humains.

De par le monde, des histoires singulières montrent qu'il est possible de s'associer, de manière symbolique mais aussi créative et concrète, à des animaux, plantes, milieux, et de suivre leurs agentivités à la fois comme des invitations à l'action politique et à d'autres modes d'habitation de la terre : tel est le credo de ce que nous appelons avec Léna Balaud les « alliances politiques terrestres[1270] ». Les bombes à graines d'amarantes lancées contre les monocultures d'OGM cristallisent, en une image parfaitement symbolique, cette nouvelle culture de la résistance plus qu'humaine. Mais cet exemple n'est pas un cas isolé : ailleurs, des collectifs inventent des modes d'action qui font eux aussi appellent à des capacités végétales, animales ou écosystémiques, et les défendent sur le mode de l'alliance. À San Francisco, un collectif greffe des arbres ornementaux, sélectionnés pour être stériles, dans des quartiers populaires, pour faire revenir des fruits dans les rues et recréer ainsi des communs comestibles, accessibles à tous·tes[1271]. Dans le Poitou, un cerf-volant à l'effigie d'un papillon menacé et habitant des zones humides, le Cuivré des marais (*Lycaena dispar*), guidé par les activistes, a largué des milliers de lentilles d'eau au-dessus d'une méga-bassine. Cette action de résistance à l'accaparement de l'eau par une poignée d'irriguant·es était portée par l'espoir de voir les lentilles d'eau, elles-mêmes menacées de disparition par l'agro-industrie, proliférer et boucher le système de tuyauterie, et ainsi forcer la vidange de la méga-bassine[1272].

Près de Rouen, un cortège de plus d'un millier de personnes a participé à une action d'« armement » de la forêt de Bord, menacée par un projet autoroutier : des mares sont creusées pour inviter le triton alpestre (*Ichthyosaura alpestris*) et la salamandre tachetée (*Salamandra salamandra*) à s'installer, des nichoirs sont posés pour abriter le muscardin (*Muscardinus avellanarius*), des vieux chênes sont scarifiés pour attirer le Grand capricorne (*Cerambyx cerdo*). Des marquages « biodiversité » sont effectués sur tous les arbres de la forêt, et non seulement quelques-uns, pour troubler les repères d'abattage placés par les forestier·ères. La défense d'un lieu se confond ici moins avec le geste de prolonger une résistance non-humaine, qu'avec la création d'habitats favorables pour

---

[1270] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*

[1271] https://www.guerrillagrafters.net/

[1272] Gaspard d'Allens, « Larguer des lentilles d'eau, la nouvelle « ruse » pour saboter les mégabassines », *Reporterre*, 23 juill. 2024. [en ligne : https://reporterre.net/Larguer-des-lentilles-d-eau-la-nouvelle-ruse-pour-saboter-les-megabassines#:~:text=Vendredi%2019%20juillet%2C%20des%20activistes,'un%20roman%20d'anticipation]

l'installation d'espèces protégées ou menacés, sur le tracé d'un projet destructeur. Cette action naturaliste de masse, accompagnée par les savoirs et les pratiques du collectif des Naturalistes des terres, montre qu'une sensibilité au vivant peut nourrir non seulement un imaginaire, mais des tactiques et des pratiques de lutte. L'existence d'un mouvement politique comme celui des Soulèvements de la Terre prouve en acte la possibilité d'une alliance entre les affects égalitaires et libertaires qui traversent la longue tradition politique des luttes, et les affects terrestres du refus de la mise au travail de la nature, que l'on trouve aussi bien dans les pratiques naturalistes que dans les écologies décoloniales.

L'hypothèse des alliances politiques terrestres comme nouvelles formes de lutte ajustées à la crise planétaire ne vient se substituer ni aux luttes menées dans le cadre du travail ni aux autres formes de mobilisations écologiques, mais elle redéfinit et élargit les répertoires d'action, en y introduisant une dimension plus exploratoire et expérimentale. Ces alliances, à elles seules, ne peuvent l'emporter face au rouleau compresseur de l'artificialisation et de la destruction des écosystèmes. Mais, associées à des recours juridiques pour bloquer les projets, à des acquisitions foncières, à des installations paysannes, à de nouvelles législations ou moratoires, à l'engagement d'associations environnementales et d'élu·es, elles peuvent permettre de remporter des victoires importantes contre des projets jugés néfastes. Ces alliances construisent des collectifs humains/non-humains depuis des situations vécues comme des injustices partagées, où s'inventent des gestes, des imaginaires et des répertoires d'actions nouveaux pour la tradition politique moderne. Les alliances font partie des gestes qui permettent de créer des solidarités interespèces concrètes, de renforcer la connaissance du vivant et de ses besoins, et le sentiment d'appartenir à un milieu de vie habité par d'autres espèces.

Le concept d'alliance entre humains et non-humains, élaboré chez Latour, Tsing, Haraway ou Morizot, n'a cependant pas été articulé, jusqu'à présent, à une écologie politique réellement anticapitaliste, ce qui explique en partie les accusations de dépolitisation formulées par une partie des penseur·euses écomarxistes. Ces auteur·rices ont pensé l'alliance principalement au sens d'une écologie des relations avec le vivant, en occultant plus ou moins fortement la nature et la logique de l'ennemi qui détruit ces relations. D'autres pensent que « la biodiversité est notre meilleure alliée contre le changement climatique, car elle est la clé de la santé des cycles planétaires physiques, chimiques, géologiques et biologiques[1273]. » Être « alliés », dans ce cas, se dit avant tout de partenaires interdépendants et associés pour l'avenir de la biosphère. Le type d'alliance dont il est ici question exprime au contraire directement une conflictualité politique : c'est une pratique active de solidarité entre des groupes d'action, avec certes des registres d'action et des responsabilités différentes, mais liés ensemble face à des logiques

[1273] N.A. Cabrol, *Inséparables*, *op. cit.*, p. 158.

et des adversaires communs. Une alliance devient politique si elle comporte un antagonisme, une interruption, une organisation, une stratégie, en plus du soin, de l'attention et de la sensibilité à la condition de l'autre. L'alliance est à penser depuis un front[1274], et doit se comprendre au sens de la « tradition radicale » de la politique, en tant qu'elle engage « la lutte pour définir les modalités de la vie en commun[1275] ». En suivant Bernard Aspe, on peut soutenir que

> la politique est l'ensemble des procédures de mobilisation subjectives qui permettent d'intervenir collectivement dans une situation pour ne pas se laisser déterminer par son objectivité — par sa nécessité supposée. La nécessité dans laquelle nous sommes immergés, le seul destin qui nous est promis, c'est le développement économique. C'est contre ce destin, avant tout, et contre l'horizon de destruction qu'il dessine, que surgissent les révoltes — lesquelles, aussi "irrationnelles" qu'on le voudra, demeurent parfaitement logiques[1276].

L'agentivité politique se comprend ici comme la capacité collective à opérer au-delà des coordonnées d'une politique adverse — en ce sens, une politique se définit toujours par son opposition à une *autre* politique, et depuis sa capacité à poser elle-même les termes de son monde. Cette définition de la politique par la subjectivation collective d'une communauté de lutte autonome vaut également pour les résistances extra-humaines et les alliances interspécifiques, les alliances qu'humains et non-humains peuvent tisser ensemble pour défendre des lieux habitables. Il importe ici de comprendre que ce qui s'oppose de part et d'autre d'une ligne de partage politique, ce ne sont pas seulement deux formes de sociétés, au sens anthropocentrique du terme : ce sont des écologies-mondes, des manières contradictoires de tisser les êtres humains et non-humains entre eux.

La politique, comme le propose Rancière, n'est pas faite seulement de rapports de pouvoir, puisque ceux-ci sont partout, mais de « rapports de mondes[1277] » : un sujet politique, alors, ce n'est pas un groupe doté d'une conscience de son identité, et qui défend son point de vue dans la société. C'est un « opérateur qui joint et disjoint les régions, les identités, les fonctions, les capacités existant dans la configuration de l'expérience donnée [...][1278] ». Ce sont les femmes qui, au XIXe siècle, montrent en acte le fondement inégalitaire du suffrage universel républicain, en se présentant à une élection à laquelle elles ne peuvent pas se présenter. Par leur action impossible, ces femmes révèlent que l'universel de la République est un universel tronqué, régi par une distribution inégalitaire des places. Ce sont ces prolétaires qui se mettent à écrire de la poésie la nuit, qui ne font

---

[1274] M. Crowley, *Accidental Agents*, *op. cit.*, p. 113.
[1275] *Ibid.*, p. 39.
[1276] B. Aspe, *La division politique*, *op. cit.*, p. 28.
[1277] J. Rancière, *La mésentente*, *op. cit.*, p. 67.
[1278] *Ibid.*, p. 65.

plus ce que l'on attend d'eux (produire des marchandises, et reproduire leur force de travail), refusant que l'émancipation soit autre chose qu'un ici et maintenant. Rancière n'est bien entendu pas un penseur de l'écologie : il place au cœur de la politique l'enjeu de l'égalité des êtres *parlants*. Le sujet politique est le sujet qui vient contester le partage inégalitaire du monde, qui vient révéler le fondement arbitraire de l'ordre dominant (fondé sur la richesse, la naissance, le sexe, etc.), en manifestant l'égale capacité de toutes et tous à prend part au commun. Il met en scène le conflit entre deux mondes « incommensurables » : celui de l'égalité et celui de l'inégalité. La politique est donc une affaire de « mondes » en tant qu'elle ouvre et impose un champ d'expérience nouveau pour les êtres humains, dont l'existence était précisément déniée par l'ordre inégalitaire et le champ d'expérience qui lui est associé.

Or, le sujet politique de l'écologie terrestre a ceci de spécifique qu'il remanie les identités et la répartition des capacités données dans l'ordre dominant par-delà l'opposition dualiste de l'humain et du non-humain : il le fait en déplaçant la frontière établie de la Nature et de la Société, et de celle du travail et du non-travail, sur laquelle repose la logique capitaliste destructrice de la mise au travail. Par les alliances qu'il fait surgir, ce sujet écopolitique compose des communautés de vie, de subsistance et de lutte où s'expérimentent des continuités et des relations amplifiantes entre des êtres-sujets et leurs milieux. La politique ne repose alors plus seulement sur une logique de l'égalité — qui redonne place à des êtres humains qui subissent une injustice — mais sur une logique de la relation, qui redonne place aux sujets terrestres et aux tissus de leurs liens, qui rendent la vie possible et signifiante. À l'Anthropocène, la politique ne peut plus être seulement l'ensemble des scènes polémiques qui manifestent l'égale capacité des êtres humains à prend part au commun : elle doit également construire les scènes polémiques qui permettent de montrer qui sont les agents de l'habitabilité de la planète[1279].

[1279] Lorsqu'il est interrogé sur la place du non-humain en politique, Rancière répond qu'il ne peut être question de rapport *politique* avec eux au sens propre, seulement de rapports de « gestion ». Les non-humains ne pourront jamais se constituer eux-mêmes comme les sujets de leur propre émancipation. S'ils peuvent être dominés, ils ne seront jamais les agents d'une réponse ou d'une résistance à cette domination. La politique est une affaire humaine, car seuls les humains peuvent être à la fois les objets et les sujets de la revendication et de la lutte. Rancière ne nie pas l'ampleur et l'urgence de la crise écologique et climatique, simplement il ne pense pas qu'il puisse exister quelque chose comme une véritable « écologie politique », au sens de l'introduction des non-humains dans le *demos*. Lorsque des humains représentent des animaux ou des milieux dans un parlement, ils ne le font pas en tant que sujets politiques, mais en tant que spécialistes et experts. Sur ce point, voir Jacques Rancière et Javier Bassas Vila, *Les mots et les torts : dialogue avec Javier Bassas*, Paris, La Fabrique éditions, 2021, p. 38-44. Si Rancière a raison de souligner la dimension technocratique du Parlement des choses, qui remplace le conflit politique par le débat entre spécialistes, il ne voit pas que les combats écologistes aujourd'hui inventent sur le terrain des communautés de lutte qui reconnaissent les autres qu'humains comme des sujets, des camarades et des alliés. Là où Rancière oppose la politique comme combat de l'égalité et l'écologie comme gestion de l'environnement par des spécialistes, il faut penser une écologie politique de l'égalité, qui conteste justement le monopole des spécialistes à définir les termes de nos relations à la Terre, aux vivants et aux milieux.

Le sujet politique terrestre s'efforce de montrer que ce que le capital nomme « travail salarié » n'est qu'une partie seulement de l'activité mobilisée pour sa croissance économique : il connecte des lieux, des territoires, des conditions de vie et des expériences qui sont autrement séparés dans le partage du sensible dominant. Le sabotage des monocultures d'OGM par l'alliance politique entre les paysan·nes-activistes argentin·es et les amarantes montre exemplairement la part cosmologique de la politique : le conflit que cette alliance fait exister n'exprime pas seulement un rapport de pouvoir entre des classes sociales humaines, dont les intérêts divergent face à l'appropriation de nature ; il exprime un *conflit de classe écologique*, qui oppose un collectif d'agents humains et non-humains à un autre collectif d'agents humains et non-humains. Mais contrairement à la proposition contenue dans le *Mémo sur la nouvelle classe écologique*[1280], où Latour et Schultz réalisent le tour de force de reprendre le vocabulaire des « classes » sans jamais aborder la question de l'exploitation et de la domination d'une classe par une autre[1281], les classes écologiques dont il est question ici s'enracinent dans l'« expérience partagée, entre humains et autres qu'humains, de l'exploitation et de la mise au travail, de la domination et de la dépossession[1282]. » La classe écologique révolutionnaire peut se définir comme la coalition politique du travail gratuit, comme la classe qui doit mettre fin à l'appropriation des puissances de vie pour la reproduction du capital. Bien entendu, la construction *politique* de cette classe écologique, et la mise au jour de l'intérêt général écologique qui lui correspond, ne peuvent être l'œuvre des non-humains — « La nature entière est mise au travail, mais seule une de ses "parties", comme l'aurait dit Marx, peut véritablement mettre fin à cette situation[1283] ». Toutefois, si les humains sont bien les seuls à pouvoir agir et s'organiser consciemment contre les causes de l'écocide, ils ne sont pas les seuls à résister, et encore moins les seuls à pouvoir réparer le monde[1284].

Le « communisme de décroissance » aujourd'hui proposé par Kohei Saitō se définit comme un processus de défense et de réexpansion des communs — de la santé, de l'éduction, de l'environnement, des terres, etc. — contre leur privatisation capitaliste[1285]. Paul Guillibert défend pour sa part un « communisme du vivant », un communisme non-productiviste émancipé de la mise au travail de la nature, et fondé sur une cosmologie qui réancre la lutte des classes sur les interdépendances dans le monde vivant[1286]. La mise en commun des moyens de produire l'existence est ainsi redéployée au-delà de l'humain pour y inclure la terre, et les conditions de reproduction de la vie sur Terre. Dans une perspective terrestre, le communisme ne peut pas s'envisager comme l'édification

---

[1280] B. Latour et N. Schultz, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, *op. cit.*
[1281] P. Guillibert et F. Monferrand, « Camarade Latour ? », art cit.
[1282] *Ibid.*
[1283] *Ibid.*
[1284] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*
[1285] K. Saitō, *Marx in the Anthropocene*, *op. cit.*
[1286] Paul Guillibert, *Terre et capital : pour un communisme du vivant*, Paris, Éditions Amsterdam, 2021.

d'un nouveau monde pour et par les humains, comme l'œuvre des humains associés dans le travail, puisque ce monde anthropocentré est une fiction destructrice. Le communisme terrestre se fonde au contraire sur une agentivité qui précède et dépasse l'humanité, soit la capacité des vivants à fabriquer des mondes habitables. Le communisme, ainsi compris, est « la compétence de ceux qui — humains, plantes, animaux, insectes, sols, zones humides, fleuves, etc. — peuvent s'occuper et vivre du tissage des existences sans les médiations, les inégalités et les violences qu'impose le capital[1287]. »

Cette perspective cosmologique sur le communisme et les luttes d'émancipation permet de formuler un nouvel antagonisme écopolitique. Un antagonisme qui aujourd'hui oppose deux mouvements d'expansion allant dans des directions contradictoires : d'un côté, la réexpansion des mondes vivants, la réexpansion des communs qu'ils engendrent et qui les soutiennent, et de l'autre côté, l'expansion épuisante de l'appropriation capitaliste du tissu de la vie. Les alliances politiques terrestres dont nous avons parlé ici constituent en ce sens des préfigurations locales, encore trop restreintes, mais pas impuissantes, d'un communisme terrestre[1288]. Ajoutons, pour terminer cette réflexion, que si l'on peut se libérer (en partie ou en totalité) des opérations, des médiations et des valeurs du capital, la profondeur de la dégradation de la Terre fait que nous ne vivrons pas sur une planète intégralement libérée des effets délétères et à long terme de ce mode d'organisation des relations du tissu de la vie. Le communisme terrestre se fera dans et avec les ruines écologiques et sociales du capitalisme. Le communisme terrestre est un communisme féral, au sens où il ne propose pas de renoncer à rendre notre monde plus naturel et sauvage, ou de s'habituer à vivre dans ces ruines : il propose au contraire de regagner du terrain sur ces ruines à partir des collaborations multispécifiques créatrices et gardiennes des communs terrestres.

[1287] L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 383.
[1288] Il faudrait bien entendu ajouter la question de l'alliance entre mouvements syndicaux et luttes écologistes, que nous ne pouvons traiter ici. Sur ce point, voir Paul Guillibert, *Exploiter les vivants : une écologie politique du travail*, Paris, Éditions Amsterdam, 2023.

CONCLUSION.

PANPSYCHISME ET ÉCOLOGIE POLITIQUE EXPÉRIENTIELLE

Nous sommes partis d'un constat sur les pensées écologiques contemporaines : celles-ci se trouvent écartelées entre l'appel à opérer un tournant non-humain, par-delà l'anthropocentrisme des sociétés et des sciences modernes, pour retrouver un sens beaucoup plus terre-à-terre de l'agentivité, étendue aux autres qu'humains et resituée dans un réseau de relations plus qu'humain ; et l'appel des écologies marxistes à se recentrer sur un sujet collectif humain doué de capacités et de responsabilités uniques dans la nature, qui en font un être à part à la fois dans l'origine et la résolution de la crise écologique globale. La question de l'agentivité et ses acceptions antagoniques nous est donc apparue comme le pivot autour duquel s'organisait un vif conflit intellectuel, encore loin de donner des signes d'épuisement. Il y avait là l'espace pour un travail de recherche, de proposition et d'invention philosophiques, que nous avons investi, sans rêver à une résolution totale des contradictions. Le conflit est vif parce qu'il ne s'agit pas seulement de positionnements purement intellectuels, mais d'affirmations éthiques et politiques face à une situation critique, une situation de violence, de danger imminent et de crise existentielle face à l'accélération de la destruction des conditions de la vie sur Terre (telle que nous la connaissons).

Plutôt que d'élargir le fossé dans une direction ou une autre, nous avons choisi de fabriquer des passerelles, d'entrer dans un travail patient de composition et de mise en dialogue des matériaux à disposition, à partir d'une restitution, d'une synthèse et d'une compréhension les plus sincères et fidèles possibles des positions en présence. Plutôt que de dresser le portrait de deux blocs monolithiques et hétérogènes, nous nous sommes appuyés sur les *tensions* qui traversent chacun de ses champs, sur les métastabilités qui empêchent d'élargir encore le fossé et de clore une fois pour toutes la discussion : tensions entre des modèles conceptuels de l'agentivité, entre des manières de définir et comprendre la politique, entre des manières de découper le monde en telles et telles catégories jugées pertinentes. Des positions déjà hybrides, articulant des éléments de l'écomarxisme et du postdualisme, sont apparues. Des marxistes peuvent étendre l'agentivité jusqu'aux vivants, et des postdualistes peuvent aider à mieux comprendre le capitalisme et d'autres systèmes d'oppression. L'intention a été celle de prolonger ces hybridations, qui passent encore trop inaperçues, en voyant là des amorces de résolution significatives.

Pour apporter notre pierre à l'édifice, nous avons cherché à dépasser la juxtaposition des grands *modèles* d'agentivité en présence, pour élaborer notre propre voie de résolution : une pensée des *régimes* d'agentivité — enchaînant de manière processuelle la cosmoagentivité, la bioagentivité et l'anthropoagentivité — permettant à la fois de chercher les continuités et les différences entre humains et non-humains. Le naturalisme processuel dans lequel s'inscrit cette pensée nous est apparu comme un bon candidat au dépassement de la tension entre ontologie relationnelle et dualisme des propriétés naturelles et sociales : il répond à la nécessité de préserver une différence entre nature et so-

ciété, entre vivant et non-vivant, artefact et vivant, fabriqué et évolué, dans un monde relationnel et écologique ; mais des différences qui n'opposent pas des substances, ou des propriétés, mais qui enchâssent et différencient des régimes d'individuation, d'opération et de complexité.

Partant de là — de ce qui peut constituer un socle commun de réflexion pour les pensées écologiques contemporaines —, nous avons ouvert une voie singulière et originale : celle du panpsychisme écologique. On contestera peut-être la capacité d'une telle philosophie à offrir un cadre appropriable par toutes et tous — on voit mal en effet comment ceux et celles qui refusent de parler d'agentivité pour les vivants, les éléments et les choses, se mettraient à défendre l'idée que les plantes et les montagnes ont une âme et un point de vue, à partir duquel elles agissent et interagissent dans le monde. Notre intention n'était pas de convertir ni de mettre K.O. l'adversaire, mais de nous confronter ensemble à une série de problèmes philosophiques radicaux, souvent laissés dans l'ombre dans la pensée écomarxiste — celle de la place et de la genèse de la subjectivité dans la nature, de l'émergence d'une réalité mentale à partir d'une nature totalement non mentale, de son rôle dans l'activation des métabolismes des écosystèmes — et de nous pencher sur les conséquences éthiques, mais aussi politiques de la résolution panpsychiste de ces problèmes. De nombreuses hésitations ou objections sont bien entendu attendues, devant une telle proposition. Mais le fil de notre interrogation ne doit pas être perdu de vue, celle de savoir comment ressaisir les apports indéniables du tournant non-humain dans une perspective politique. Peut-on penser et construire un anticapitalisme renouvelé à partir d'une profusion d'agentivités, de centres d'expérience et d'intentionnalités autres qu'humaines ? Une bonne partie des écologistes, écomarxistes compris, place leur espoir dans l'attention portée au « vivant » ; mais, pour séduisant et efficace qu'il soit, je ne crois pas que ce cadre proposé comme nouvel étendard de la pensée écologiste radicale soit suffisamment cohérent (intellectuellement parlant) et suffisamment large (écologiquement et éthiquement parlant). Je terminerai ce travail de recherche en tâchant de montrer comment le panpsychisme écologique offre une piste incontournable, féconde, cohérente et crédible, qui vaut d'être discutée pour aborder et répondre à la crise de l'agentivité qui caractérise notre présent.

Si « être écologiste ce n'est pas seulement penser les effets du capitalisme sur la nature, mais aussi les effets de la nature sur le capitalisme[1289] », alors il faut apprendre à reconnaître les autres êtres terrestres comme des protagonistes à part entière de l'histoire mondiale du capitalisme, qui pâtissent, eux aussi, de diverses manières, de cette histoire violente et longue de plusieurs siècles. En faisant de tout être une subjectivité

[1289] Paul Guillibert, intervention au séminaire Terrestres « Pensées du vivant, suppôt du capital ? », *art. cit.* Guillibert et sa pensée du « communisme du vivant », qui intègre les dimensions cosmologiques à l'anticapitalisme et à la lutte des classes, incarne un genre d'écomarxisme capable de créer des ponts entre TNH et marxisme, avec lequel je me sens pleinement en affinité, bien que nous n'ayons pas les mêmes manières de nommer notre position (préférant pour ma part l'expression et la perspective du « communisme terrestre », qui va au-delà du seul vivant).

écologique, le panpsychisme appuie l'idée de l'élargissement de la communauté politique anticapitaliste au-delà de l'humain, en une coalition politique des êtres terrestres : soit la communauté de celles et ceux qui sont enrôlés et aspirés dans le métabolisme infernal du capitalisme, et intimement affectés par cette mobilisation sans fin. L'humanisme écologique et le panpsychisme se rejoignent dans la mise au jour d'une nouvelle perspective politique plus qu'humaine : celle d'un communisme terrestre. Celui-ci n'a pas à rompre avec l'humanisme de la tradition sociale émancipatrice, qui fait dépendre l'émancipation des individus de celle du collectif et inversement, comme le formulaient Marx et Engels dans le *Manifeste du Parti communiste*, mais avec la vision d'un individu et d'un collectif humain trop humain, pensés en dehors de leurs « attachements » multiples au vaste cosmos des processus, des relations et des subjectivités non humaines.

Une perspective marxiste critiquera certainement l'approche panpsychiste comme étant essentiellement métaphysique, et même complice de la reproduction de l'ordre établi, en ce qu'elle ne ferait qu'accepter le monde tel qu'il est, mais en l'interprétant autrement (car impuissante à transformer l'état des choses existant). Le panpsychisme doit savoir se faire « critique » pour ne pas confondre son projet politique avec la seule visée de réanimation du monde autre qu'humain, certes nécessaire, mais risquant toujours de tomber dans les travers d'une éthique du réenchantement dissociée des luttes. Nous défendons ici l'idée qu'un « panpsychisme critique » est non seulement philosophiquement cohérent et possible, mais plus riche et fécond que le seul écomarxisme pour les luttes écologiques. Un *panpsychisme écomarxiste* assume la part de conflictualité inhérente à la réanimation du monde et au geste de défense de l'animation des êtres de nature, en s'associant aux puissances de régénération des autres qu'humains, sans lequel les désastres environnementaux ne peuvent être réparés, mais aussi aux formes de « contre-agentivités » hostiles aux logiques du capitalisme. Il se construit depuis une perspective politique de « contre-animation » du monde, opposée à la désanimation du monde propre au capitalisme, qui transforme les sujets et les âmes en marchandises (pour reprendre la formule d'Adorno), et à sa propre tentative inverse « de transformer les choses en marchandises magiques[1290]. »

L'enjeu consiste donc de saisir comment la perspective de l'agentivité autre qu'humaine peut offrir une meilleure compréhension du régime capitaliste, mais aussi des résistances et des luttes contre celui-ci. Un bon moyen de répondre aux arguments écomarxistes contre le tournant non-humain et d'échapper à la critique du réenchantement apolitique et ahistorique de la nature consiste ainsi à replacer le grand débat sur l'agentivité autre qu'humaine dans le cadre d'une compréhension écologique du capitalisme, de son histoire et des résistances à son fonctionnement et ses logiques, en étant attentif non seulement aux manières dont le capital exploite les humains, mais aussi à la façon

[1290] S. Durrant, « Critical Spirits », art cit.

dont cette exploitation, destructrice des écosystèmes, repose elle-même sur l'appropriation de l'agentivité et des subjectivités écologiques des autres terrestres, mutilant l'expérience et les corps des êtres de nature.

C'est ici que l'on comprend la nécessité de passer d'une logique éthique et empathique du respect mutuel, de l'interdépendance entre des êtres qui fabriquent et partagent des milieux de vie, à une logique politique de la solidarité et de l'alliance entre des êtres qui partagent une situation de violence commune qui leur est faite : « Notre "parenté" avec les êtres non humains est fondée non seulement sur le sens de la nature spirituelle de toute vie, mais aussi sur le sens de notre solidarité politique en tant qu'êtres assujettis à l'histoire[1291]. » La solidarité avec la nature qui peut alors s'exprimer dans cette position n'est pas seulement écologique[1292], mais politique, affirmative et conflictuelle, en tant qu'elle se construit depuis un antagonisme avec les logiques et les acteurs de la perpétuation du cours normal des choses : c'est une solidarité qui répond à une situation d'écocide. Le panpsychisme critique ne s'appuie donc pas tant sur une logique d'identification à toute vie ou toute forme d'animation, mais à une logique de solidarité avec toute vie *mutilée* ou *entravée*, qui souffre, mais aussi potentiellement résiste à cette mutilation[1293]. C'est ainsi que l'on peut montrer que la critique selon laquelle toute référence à l'agentivité et la subjectivité dans la nature est dépolitisante ne tient pas, et que cette critique constitue même un obstacle à l'identification de fronts politiques communs plus puissants, par-delà l'humain. Dans la perspective d'une politique plus qu'humaine, où l'agentivité non-humaine est ressaisie non seulement sur le versant des interdépendances écologiques, mais de la résistance au capitalisme, l'humain n'est pas toujours celui qui prend l'initiative de la lutte (comme nous avons cherché à le montrer avec Léna Balaud dans *Nous ne sommes pas seuls*).

Si les nouveaux matérialismes de Latour et de Bennett, le panpsychisme de Goff et de Matthews, les nouvelles « pensées du vivant » de Morizot et de Despret, nous donnent des clés incontournables pour comprendre et ressentir différemment l'importance éthique et politique des agentivités autres qu'humaines à l'ère de l'Anthropocène, pour comprendre qu'il n'y a pas d'issues viables sans eux , ils ne nous donnent pas véritablement les moyens de comprendre dans le même geste *comment* ces agentivités sont mobilisées et enrôlées de différentes façons dans le fonctionnement du régime économico-politique mondial qui s'impose à nous et aux autres habitants de la Terre, ni *comment* celles-ci peuvent d'une manière ou d'une autre manifester des formes d'écarts, de refus,

[1291] *Ibid*. Durrant ajoute : « Toute reconnexion avec le monde plus qu'humain doit passer par l'histoire, plutôt que la contourner. »
[1292] Raphaël Mathevet, *La solidarité écologique: ce lien qui nous oblige*, Arles, France, Actes sud, 2011.
[1293] Sur la distinction entre une logique d'identification (qui étend le respect pour le soi à celui du Soi cosmique) et une logique de solidarité (qui part de l'autre et du soutien que l'on peut lui apporter) dans le cadre de la philosophie de l'écologie, voir V. Plumwood, *La crise écologique de la raison*, *op. cit.*

de résistances ou de rétivités à celui-ci (que les humains pourraient éventuellement soutenir ou amplifier, en s'y « alliant »).

En l'absence de réponses à ces questions, il devient plus difficile de saisir comment ces pensées du tournant non-humain nous donnent des clés pour comprendre et mettre en pratique le désentrelacement de nos relations aux autres qu'humains d'avec le capitalisme et l'extractivisme — pour retrouver des relations désaliénées, démarchandisées et émancipatrices à eux (et entre nous autres humains). Poser ces questions relève aujourd'hui d'une nécessité théorique *et* pratique. Les démarches intellectuelles et sensibles du tournant non-humain peuvent *en principe* nous aider à le faire — et les enquêtes multispécifiques sur nos attachements aux autres terrestres sont des ressources qu'il est impossible de négliger ou de sous-estimer. Mais ce n'est pas ce qu'elles ont fait jusqu'ici. Parce que là n'était pas leur priorité ni leur agenda. Il fallait *d'abord* redonner leurs lettres de noblesse aux vivants et aux autres qu'humains par des enquêtes désanthropocentrées et réouvrir le champ des possibles quant aux styles de relations à eux — plus ajustés à leurs modes d'existence et à leurs singularités propres — avant de pouvoir éventuellement rebrancher ces enquêtes aux luttes et aux problématiques de l'économie politique et de l'écologie politique. C'est un point de méthode que l'on peut contester, et les écomarxistes n'ont pas retenu leurs coups face à ce qu'ils et elles ont interprété comme une faiblesse majeure. Mais on peut contester ou se distinguer de cette méthode d'une autre manière, plus curieuse et surtout plus à l'écoute des bouleversements qui peuvent s'ensuivre : en se demandant si une connexion n'est pas possible d'emblée, entre les affects, les savoirs et les expériences terrestres, et les affects, les savoirs et les expériences anti- ou postcapitalistes, en évitant de créer une pensée par étapes successives, ou un fossé infranchissable entre les deux[1294].

Nous avons ici cherché une forme de réenchantement critique de la nature, qui pourrait reconnaître à la fois son animation et refuser les formes de romanticisation apolitique et ahistorique. Il s'agit donc de ne pas se perdre dans la célébration de l'infinité des centres d'expérience composant la nature ; il faut au contraire problématiser cette affirmation en l'ancrant dans le présent de la crise écologique et en remontant à ses conditions de possibilité historique. Sans quoi la perception d'une nature animée tout autour de nous restera une position philosophique séduisante, mais égarante. Il est en réalité nécessaire de penser et de construire le *conflit qui permet de défendre* la continuation et la réexpansion de la multiplicité des centres d'expérience, au sens où ce sont les conditions de possibilité de cette multiplicité qui sont menacées avec la dégradation écologique de la Terre. L'affirmation de la multiplicité des points de vue et des situations n'est pas en soi politique, et son plus grand risque serait de conduire au refus de se prononcer sur ce qui constitue la source globale et commune de la violence faite aux êtres de nature,

[1294] C'est le pari que faisait notre ouvrage *Nous ne sommes pas seuls* et qu'effectue encore ce travail de thèse.

au nom même de la défense d'une multiplicité irréductible de points de vue et de situations. Cette affirmation peut au contraire être soutenue par l'identification de ce qu'on peut appeler une *logique adverse*, celle de la mise au travail généralisée, qui entrave l'épanouissement, la régénération et les devenirs des agentivités terrestres, et participer à l'identification d'un conflit écopolitique commun aux êtres de nature[1295].

Le projet de faire sortir les êtres de nature de la passivité à laquelle ils ont été assignés — par la stratégie de reconnaissance des différents régimes d'agentivités des autres terrestres — doit bien entendu pouvoir se faire sans avoir à effacer les distinctions et les différences pertinentes entre les humains et les autres qu'humains (ainsi qu'entre les animaux et les plantes, entre les plantes et les champignons, entre les bactéries et les virus, etc.). Il s'agit non pas de dissoudre les différences vraies, intéressantes, d'en finir avec les responsabilités morales et politiques, puis de remplacer l'action politique humaine par des révoltes et des puissances d'agir non-humaines (comme le pense Jodi Dean au sujet du *nonhuman turn*). Il s'agit d'apprendre, dans le cadre d'un humanisme relationnel, à peupler les situations politiques d'autres agents, points de vue, espaces, processus et temporalités dans nos choix, actions, récits, stratégies, luttes, institutions et collectifs. Autrement dit, le but d'une stratégie d'extension de l'agentivité n'est pas de remplacer la politique humaine, prise au sens radical des luttes populaires, de la résistance aux dominations et de la création de communautés alternatives, par une approche purement ontologique et éthique, il est d'apprendre à inclure d'autres agentivités concrètes et nos interdépendances à elles dans ces luttes ainsi que dans les processus et décisions économico-politiques (et pas seulement dans les analyses et les discours). Ce geste n'est pas radicalement anti-latourien en tant que tel, comme l'est la perspective écomarxiste, mais prolonge certaines propositions de Latour sur un terrain qui n'était pas spontanément le sien.

L'enjeu, ici, n'est pas tant de trouver comment « traduire » politiquement le panpsychisme, en allant de l'ontologie fondamentale à la politique comme transposition d'une pensée de l'être dans la pratique collective, que de comprendre que la politique, comme espace-temps des luttes et des alliances entre des collectifs, émerge sur fond d'un élément panpsychiste, d'une subjectivité inéluctable des autres qu'humains. L'Anthropocène est cette ère écopolitique dans laquelle les humains font la paradoxale épreuve à la fois de leur centralité (dans la mesure où l'avenir de la Terre comme maison commune habitable repose en grande partie sur ce qu'ils et elles vont faire ou ne pas faire) et de leur non-centralité radicale (en tant que l'Anthropocène coïncide avec cette ère où les relations écologiques, les processus planétaires et les subjectivités non-humaines reprennent une place centrale et manifestent leur autonomie). C'est ce chiasme de l'Anthropocène, que nous avons diagnostiqué dans les termes d'une crise de l'agentivité. Si bien que la question est moins celle de savoir comment apprendre à voir et respecter le monde

[1295] Sur cette notion de logique adverse et son application à la mise au travail de la nature, B. Aspe, *La division politique*, *op. cit.*

comme une multiplicité de centres d'expérience, qui risque toujours de déboucher sur un paysage de « monades » dispersées incapables de faire front face à un adversaire commun, que celle de comprendre comment créer des collectifs politiques plus qu'humains et plus puissants, naissant d'une forme de résonance expérientielle, de consistance relationnelle et de résistances conjointes défaisant ou déjouant au moins localement les opérations caractéristiques du capitalisme. Le panpsychisme nourrit l'idée d'une écologie politique expérientielle : une écologie de lutte où l'enjeu est de rééprouver notre propre agentivité politique collective *en même temps* que l'animation des autres qu'humains.

La « responsabilité » humaine, qui apparaît comme une catégorie centrale pour les écomarxistes, n'est pas une capacité qui peut fonder un exceptionnalisme : elle est en réalité issue de la capacité d'autonomie originelle des vivants, soit la capacité d'un être ou d'un collectif d'êtres à suivre ses propres directions, à partir des contraintes et des affordances d'un milieu donné. L'autonomie dont est capable l'humain n'est pas un trait distinctif d'un sujet humain cartésien autotélique, qui serait seul à pouvoir poser par lui-même ses fins dans la nature, mais le trait distinctif du vivant, pensable à partir de l'autopoïèse d'un soi organique, en relation avec un *Umwelt* multiespèce. En ce sens, l'autonomie de l'humanisme relationnel et écologique ne peut être qu'une *extension du domaine de l'autonomie et de la variabilité du vivant lui-même*, l'amenant sur de nouveaux territoires psychiques, collectifs et existentiels. L'être humain n'est en ce sens pas un être *suranimal*, mais *hyperanimal*. La pensée des régimes d'agentivité permet de penser l'agentivité humaine à la fois comme un phénomène émergent d'agentivité plus simple, mais aussi dépendant au présent d'autres agentivités en lui et hors de lui. Il y a une modularité de l'agentivité, une combinatoire, un enchâssement de systèmes téléologiques les uns dans les autres, capable de coopérer pour viser des buts plus grands. La responsabilité et l'agentivité politiques autonomes des humains sont toujours un accomplissement collectif plus qu'humain. Dans une philosophie du processus, c'est l'agentivité qui fait l'agent, le *faire* qui fait l'*être*, mais cette agentivité est elle-même un accomplissement multi-agentiel, multi-espèce, composite, processuel et jamais substantiel. L'humanisme essentialiste, dont se rapproche le marxisme écologique de Soper, nous fait nous approprier ce qui ne fait en réalité que nous traverser. Il faudrait parler d'un communisme de l'agentivité, dont la maxime serait : « prends soin du collectif qui rend possible ce que tu appelles "ton" agentivité. »

Enfin, l'agentivité telle que définie ici a partie liée à la question du travail, c'est-à-dire non seulement au travail que réalisent les humains, mais au travail métabolique, écologique et affectif que réalisent les agentivités autres qu'humaines dans les socio-écosystèmes — un « travail » non anthropogénique et donc non payé, enrôlé et capté dans l'économie marchande sans être reconnu comme tel, et pourtant indispensable au fonctionnement de l'accumulation capitaliste. Sans ce « travail non-payé » de la nature, il n'y aurait ni production ni profit. C'est l'enseignement que l'on a tiré d'une autre branche de

l'écomarxisme, alternative à l'école de la rupture métabolique, celle de l'écologie-monde. L'exploitation des agentivités humaines dans le régime du salariat est écologiquement destructrice dans la mesure où elle repose en dernière instance sur l'appropriation violente et dégradante des régimes non-humains d'agentivités. Et dans la mesure où cette appropriation détruit les conditions présentes de régénération et de devenir de la nature, et les conditions de notre futur, la question de la lutte contre le travail — de la création d'une alliance et d'un front multispécifique de refus du travail gratuit —, est intrinsèquement liée à la question de l'arrêt du désastre écologique. C'est ainsi que le lien entre les stratégies de resubjectivation et de réobjectivation de la nature se resserre et se noue dans la formation d'une coalition politique terrestre.

Si la capture des agentivités dans le procès de travail est devenue planétaire et profondément perturbatrice pour les vivants et les processus écosystémiques, elle ne se réalise pas sans frictions : le Capitalocène ne signe en aucun cas la fin de la nature et la domination achevée du monde du capital, et son emprise massive ne peut être comprise sans saisir les multiples obstacles et situations de résistance à la mise au travail généralisée que requiert son injonction à la productivité et à la croissance matérielle infinie. L'idée d'expérience et d'intentionnalité extrahumaine autonome, réinterprétée ici dans la perspective des résistances interspécifiques et terrestres, permet d'en rendre compte, et trouve ici un ancrage dans des situations politiques concrètes. L'écologie politique peut inclure des pratiques de solidarité et d'alliances avec des agentivités non-humaines — comme autant de pratiques de contre-animation — tout en échappant à la critique pertinente, mais non rédhibitoire de la dépolitisation portée par les écomarxistes de l'école de la rupture métabolique.

Le panpsychisme offre un cadre ontologiquement plus riche et accueillant que l'écomarxisme dualiste pour les luttes et les peuples qui ne pensent pas l'humain dans une perspective moderne et exceptionnaliste. Le panpsychisme nous rend plus à même d'être à l'écoute de ce que ces collectifs ont à nous dire et à nous apprendre (ceci étant indispensable pour toute cosmopolitique véritablement internationaliste, post-eurocentrique, transcosmologique, à l'ère de l'Anthropocène). Les luttes que l'on appelle « écologistes » ne se manifestent pas de la même manière partout ni dans les mêmes termes, et les besoins ou les formes de résistance peuvent diverger considérablement. Il y a une multiplicité irréductible de manières de s'émanciper — du capitalisme, mais aussi d'autres formes de domination, qui à la fois lui sont antérieures et consubstantielles, dont le colonialisme, le racisme et le patriarcat[1296]. Mais je partirais de l'hypothèse qu'il est possible de penser et de proposer des transversalités sans homogénéiser les luttes et les situations ; et que la diversité des luttes et des mondes n'entre pas en contradiction avec l'idée de créer des ponts et des solidarités sur une planète Terre partagée (à l'inverse

[1296] J. Baschet, *Adieux au capitalisme*, *op. cit.*

d'une défense réactionnaire et identitaire de la diversité). C'est toute la fécondité du paradoxe identifié par Amitav Ghosh, lorsqu'il affirme que le fait de défendre des attachements situés à la terre ouvre non seulement à d'autres manières de voir le monde, mais à d'autres manières de lutter : « Par sa simplicité et sa puissance, l'idée de protéger "tous nos proches" pourrait bien constituer le sésame qui permettrait de créer des ponts entre les personnes du monde entier[1297]. » Le communisme terrestre et panpsychiste est un cadre cohérent et accueillant pour une écologie cosmopolitique, qui doit se construire sur la prise en compte des multiples formes de subjectivités, de relationnalités et de résistances que les êtres humains et non-humains opposent à la mise au travail de la nature, inhérente au bon fonctionnement du capitalisme. Il permet également de reprendre au capitalisme la question de l'éveil des sensibilités au monde plus qu'humain, du réenchantement et de la réanimation du monde, qu'il ne manque pas de s'approprier, comme tout bon gisement de profits (on peut bien capitaliser sur l'amour des arbres). Il ne s'agit pas seulement de reprendre ensemble les outils de travail et la terre aux capitalistes, et de réparer les métabolismes dégradés de la nature, mais de reprendre la sensibilité au capitalisme et à la mise au travail généralisée : de reprendre *notre* sensibilité plus qu'humaine.

[1297] A. Ghosh, *La malédiction de la muscade*, *op. cit.*, p. 269.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

ABRAM David, *Comment la terre s'est tue : pour une écologie des sens*, Paris, La Découverte (coll. « Les empêcheurs de penser en rond »), 2013.

ADORNO Theodor, *Dialectique négative*, Paris, France, Payot & Rivages, 2003.

AFEISSA Hicham-Stéphane, *La communauté des êtres de nature*, Paris, Éd. MF-Dehors (coll. « Dehors »), 2010.

AFEISSA Hicham-Stéphane, *Qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, J. Vrin (coll. « Chemins philosophiques »), 2009.

AFEISSA Hicham-Stéphane (éd.), *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, J. Vrin (coll. « Textes clés »), 2007.

AÏT-TOUATI Frédérique et COCCIA Emanuele, *Le cri de Gaïa : penser la Terre avec Bruno Latour*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond-Éditions la Découverte, 2021.

ALLOA Emmanuel, DURING Élie, *Choses en soi : métaphysique du réalisme*, Paris, France, Presses Universitaires de France, 2018.

ARISTOTE, *La métaphysique. Tome 1*, Paris, Vrin, 2003.

ASPE Bernard, *La division politique*, Caen, France, Nous, 2024.

ASPE Bernard, *Les mots et les actes*, Caen, Nous (coll. « Antiphilosophique »), 2010.

AUCOUTURIER Valérie, *Qu'est-ce que l'intentionalité ?*, Paris, J. Vrin (coll. « Chemins Philosophiques »), 2012.

AUDIER Serge, *La société écologique et ses ennemis : pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017.

BALAUD Léna et CHOPOT Antoine, *Nous ne sommes pas seuls : politique des soulèvements terrestres*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Anthropocène »), 2021.

BALIBAR Étienne et MANIGLIER Patrice, *La Terre ou le monde : divergences cosmopolitiques*, Paris, Mialet-Barrault éditeurs (coll. « Disputatio »), 2025.

BALL Philip, *Organisms as Agents of Evolution*, John Templeton Foundation, 2023.

BARAD Karen, *Meeting the Universe Halfway : Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.

BARTHÉLÉMY Jean-Hugues, *Manifeste pour l'écologie humaine*, Arles, Actes Sud, 2022.

BASCHET Jérôme, *Adieux au capitalisme : autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*, Paris, La Découverte (coll. « L'horizon des possibles »), 2014.

BEAU Rémi et LARRÈRE Catherine (éd.), *Penser l'anthropocène*, Paris, Les presses de Sciences po (coll. « Collection académique »), 2018.

BENNETT Jane, *Vibrant Matter : a Political Ecology of Things*, Durham, 2010.

BENNHOLDT-THOMSEN Veronika et MIES Maria, *La subsistance : une perspective écoféministe*, Saint-Michel-de-Vax, Éditions la Lenteur, 2022.

BICKHARDT, Markus, DELOZIÈRE, Gauthier, et GIGNOUX, Cannelle, *Le marxisme écologique*, La Découverte, Paris (à paraître).

BONDON Roméo et MATHEVET, RAPHAËL, *Sangliers : géographies d'un animal politique*, Arles, Actes Sud (coll. « Mondes sauvages »), 2022.

BONNEUIL Christophe et FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Anthropocène »), 2013.

BOURG Dominique et SWATON Sophie, *Primauté du vivant : essai sur le pensable*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.

BRAIDOTTI Rosi et HLAVAJOVA Maria (éd.), *Posthuman glossary*, London, Bloomsbury Academic (coll. « Bloomsbury collections »), 2018.

BRENTANO Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2008.

BRIVES Charlotte, *Face à l'antibiorésistance : une écologie politique des microbes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2022.

BUNGE Mario et MAHNER Martin, *De la nature des choses : introduction au matérialisme émergentiste*, Paris, Éditions matériologiques (coll. « Sciences & philosophie »), 2023.

BURBAGE Frank, *La nature*, Paris, Flammarion (coll. « GF Flammarion »), 2013.

BÜSCHER Bram et FLETCHER Robert, *Le vivant et la révolution : réinventer la conservation de la nature par-delà le capitalisme*, Arles, Actes Sud (coll. « Mondes sauvages »), 2023.
CABROL Nathalie A., *Inséparables : les destins croisés de la Terre et de la vie*, Paris, Julliard, 2025.

CADENA Marisol de la, *Earth Beings : Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham, Duke university press, 2015.

CALLICOTT John Baird, *Éthique de la terre*, Marseille, Wildproject (coll. « Domaine sauvage »), 2010.

CASTRO Eduardo Viveiros de, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « MétaphysiqueS »), 2009.

CASTRO Eduardo Viveiros de et DANOWSKI Déborah, « L'arrêt de monde » dans HACHE Émilie (éd.), *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2014.

CHAKRABARTY Dipesh, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, Paris, Gallimard, 2022.

CHAMOIS Camille et DEBAISE Didier, *Perspectivismes métaphysiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2023.

CHARBONNIER Pierre, *La fin d'un grand partage : nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS éditions (coll. « CNRS philosophie »), 2015.

CHARBONNIER Pierre, SALMON Gildas, et SKAFISH Peter (éd.), *Comparative Metaphysics : Ontology After Anthropology*, London, Rowman & Littlefield International (coll. « Reinventing critical theory »), 2016.

CLARK Nigel et SZERSZYNSKI Bronislaw, *Planetary Social Thought : The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*, Cambridge, Polity Press, 2021.

COHEN Gerald Allan, *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Paris, Cambridge University Press, Maison des sciences de l'homme, 1995.

COISSARD Guillaume et PELLETIER Arnaud (éd.), *L'activité de la matière*, Paris, France, Librairie Philosophique J. Vrin, 2024.

COLLECTIF, *On ne dissout pas un soulèvement : 40 voix pour les soulèvements de la Terre*, Paris, Éditions du Seuil, 2023.

COMBES Muriel, *Simondon une philosophie du transindividuel*, Paris, Dittmar, 2013.

COMBES Muriel, *La vie inséparée : vie et sujet au temps de la biopolitique*, Paris, Dittmar (coll. « Philosophie »), 2011.

CONNOLLY William E., *Facing the Planetary : Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Durham, 2017.

CONNOLLY William E., *A World of Becoming*, Durham, Duke University Press, 2011.

COOLE Diana H. et FROST Samantha (éd.), *New Materialisms : Ontology, Agency, and Politics*, Durham, Londres, Duke University Press, 2010.

CROWLEY Martin, *Accidental Agents : Ecological Politics Beyond the Human*, New York, Columbia University Press, 2021.

CUKIER Alexis et GUILLIBERT Paul, *Découvrir le marxisme écologique*, Éditions sociales, Paris, 2025.

DARWIN Charles, *The Formation of Vegetable Mould, Through the Action of Worms : With Observations on Their Habits*, Legare Street Press, 2021.

DAWSON Ashley, *Extinction : a Radical History*, New York, OR Books, 2016.

DEBAISE Didier, « L'univers perspectiviste : Nature et subjectivité dans la métaphysique contemporaine » dans *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « MétaphysiqueS »), 2018.

DEBAISE Didier, *L'appât des possibles : reprise de Whitehead*, Dijon, les Presses du réel, 2015.

DELANDA Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York, Bloomsbury (coll. « Bloomsbury revelations »), 2013.

DELEUZE Gilles, *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1999.

DEMUTH Bathsheba, *Terre-mer : une histoire environnementale du détroit de Béring*, Paris, Payot, 2023.

DESCARTES René, *Le monde, ou Traité de la lumière*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay (coll. « Classiques des sciences sociales »), 2002.

DESCARTES René, *Discours de la méthode : texte intégral*, Paris, Hachette, 1997.
DESCOLA Philippe, *La composition des mondes : entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, NRF, Gallimard, 2005.

DESCOLA Philippe et PIGNOCCHI Alessandro, *Ethnographies des mondes à venir*, Paris, Seuil (coll. « Anthropocène »), 2022.

DESPRET Vinciane, *Le chez-soi des animaux : petites fables pour les enfants*, Arles, Actes sud (coll. « Mondes sauvages »), 2025.

DESPRET Vinciane, *Autobiographie d'un poulpe et autres récits d'anticipation*, Arles, Actes Sud (coll. « Mondes sauvages »), 2021.

DESPRET Vinciane, *Que diraient les animaux, si… on leur posait les bonnes questions ?*, Paris, La Découverte (coll. « Les empêcheurs de penser en rond »), 2012.

DESPRET Vinciane, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond-La Découverte, 2002.

DESPRET Vinciane, *Naissance d'une théorie éthologique : la danse du cratérope écaillé*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo (coll. « Les empêcheurs de penser en rond »), 1996.

DEWEY John, *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard (coll. « Folio »), 2010.

DOLPHIJN Rick et VAN DER TUIN Iris, *New Materialism : Interviews & Cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2012.

DONALDSON Sue et KYMLICKA Will, *Zoopolis : une théorie politique des droits des animaux*, Paris, France, Hermann, 2025.

DUPOUEY Patrick, *Pour ne pas en finir avec la nature : questions d'un philosophe à l'anthropologue Philippe Descola*, Marseille, France, Agone, 2024.

ESCOBAR Arturo, *Sentir-penser avec la terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Anthropocène »), 2018.

FAGAN Brian Murray, *La grande histoire de ce que nous devons aux animaux*, Paris, la Librairie Vuibert, 2017.

FEDERAU Alexander, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, 1re édition., Paris, Presses universitaires de France (coll. « L'écologie en questions »), 2017.

FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Librairie générale française, 1994.

FISCHBACH Franck, *Après la production : travail, nature et capital*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2019.

FOSTER John Bellamy, *Marx écologiste*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

FOSTER John Bellamy, CLARK Brett et YORK Richard (éd.), *The Ecological Rift : Capitalism's War on the Earth*, New York, Monthly Review Press, 2010.

GHOSH Amitav, *La malédiction de la muscade : une contre-histoire de la modernité*, Marseille, Wildproject, 2024.

GHOSH Amitav, *Le grand dérangement : d'autres récits à l'ère de la crise climatique*, Marseille, Wildproject (coll. « Le monde qui vient »), 2021.

GILBERT Scott F. et EPPEL David, *Ecological Developmental Biology*, Sinauer, Sunderland, 2008.

GODFREY-SMITH Peter, *Living on Earth : Forests, Corals, Consciousness, and the Making of the World*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2024.

GOFF Philip, *Why ? The Purpose of the Universe*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2023.

GOFF Philip, *Galileo's Error : Foundations for a New Science of Consciousness*, London Sydney Auckland Johannesburg, Rider, 2019.

GRIFFIN David Ray, *Unsnarling the World-Knot : Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem*, Berkeley, University of California Press, 2008.

GRUSIN Richard Arthur, *The Nonhuman Turn*, Minneapolis, University of Minnesota Press (coll. « Center for 21st century studies »), 2015.

GUILLIBERT Paul, *Exploiter les vivants : une écologie politique du travail*, Paris, Éditions Amsterdam, 2023.

GUILLIBERT Paul, *Terre et capital : pour un communisme du vivant*, Paris, Éditions Amsterdam, 2021.

HABER Stéphane, *Critique de l'antinaturalisme : Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

HACHE Émilie, *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis (coll. « Sorcières »), 2016.

HACHE Émilie et STENGERS Isabelle (éd.), « Penser à partir du ravage écologique » dans *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2014.

HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 2007.

HARAWAY Donna J., *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, France, Les éditions des mondes à faire, 2020.

HARAWAY Donna J., *Manifeste des espèces compagnes : chiens, humains et autres partenaires*, Paris, Climats, 2019.

HARAWAY Donna J., *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press (coll. « Posthumanities »), 2008.
HARRIES-JONES Peter, *A Recursive Vision : Ecological Understanding and Gregory Bateson*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

HARRIS Annaka, *Une brève introduction à la conscience : réflexion sur le soi, le libre arbitre et l'expérience du monde*, Lausanne, Quanto, 2021.

HARVEY Graham, *Animism : Respecting the Living World*, Londres, Hurst & Company, 2017.

HARVEY Graham (éd.), *The handbook of contemporary animism*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2014, viii+581 p.

HEAMS Thomas, *Infravies : le vivant sans frontières*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Science ouverte »), 2019.

HESS Gérald, *Éthiques de la nature*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Éthique et philosophie morale »), 2013.

HIERNAUX Quentin et TIMMERMANS Benoît, *Philosophie du végétal*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. « Annales de l'Institut de philosophie de Bruxelles »), 2018.

HOFFMEYER Jesper, *Signs of meaning in the universe*, Bloomington, Indiana University Press (coll. « Advances in semiotics »), 1996.

IVAKHIV Adrian J., *Shadowing the Anthropocene : Eco-Realism for Turbulent Times*, Earth, Milky Way, Punctum Books, 2018.

JACQUETTE Dale, *The Philosophy of Mind : The Metaphysics of Consciousness*, London, Bloomsbury Publishing Plc, 2009.

JAMES William, *The Principles of Psychology*, Henry Holt, Dover Edition., New York, 1890, vol.1.

KALLIS Giorgos, PAULSON Susan, D'ALISA Giacomo, DEMARIA Federico et BESLON Christophe, *Plaidoyer pour une décroissance heureuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023.

KALOF Linda (éd.), *The Oxford handbook of animal studies*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

KAZIC Dusan, *Quand les plantes n'en font qu'à leur tête : concevoir un monde sans production ni économie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond-La Découverte, 2022.

KECK Frédéric, WALENTOWITZ Saskia et REGEHR Ursula (éd.), *L'anthropologie et le tournant ontologique*, Zürich, Société suisse d'ethnologie, 2015.

KIMMERER Robin Wall, *Tresser les herbes sacrées : sagesse ancestrale, science et enseignements des plantes*, Vanves, le Lotus et l'éléphant, 2021.

KOHN Eduardo, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles, 2017.

KRENAK Ailton, *Idées pour retarder la fin du monde*, Bellevaux, France, Éditions Dehors, 2020.

KULL Kalevi et EMMECHE Claus (éd.), *Towards a Semiotic Biology : Life Is the Action of Signs*, Londres, Singapour ; Hackensack, Imperial College Press, 2011.

LAHIRE Bernard, *Vers une science sociale du vivant*, Paris, la Découverte, 2025.

LALAND Kevin N., *La symphonie inachevée de Darwin : comment la culture a façonné l'esprit humain*, Paris, La Découverte, 2022.

LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2009.

LATOUR Bruno, *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2023.

LATOUR Bruno, *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2021.

LATOUR, Bruno, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.

LATOUR Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2007.

LATOUR Bruno, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

LATOUR Bruno et SCHULTZ Nikolaj, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond-la Découverte, 2022.

LE GUIN Ursula K., *Late in the Day : Poems, 2010-2014*, Oakland, PM Press, 2016.

LEOPOLD Aldo, *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Flammarion (coll. « GF »), 2000.

LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.

LÉVI-STRAUSS Claude et ERIBON Didier, *De près et de loin, suivi de Deux ans après*, Paris, Odile Jacob (coll. « Bibliothèque »), 2009.

LONGO Stefano B., CLAUSEN Rebecca, et CLARK Brett, *The Tragedy of the Commodity : Oceans, Fisheries, and Aquaculture*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 2015.

LORIMER Jamie, *Wildlife in the Anthropocene : Conservation After Nature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2015.

MACFARLANE Robert, *Underland : A Deep Time Journey*, New York, W.W. Norton and Company, 2020.

MACPHERSON Crawford Brough, *La théorie politique de l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard (coll. « Folio »), 2004.

MADELIN Pierre, *La tentation écofasciste : écologie et extrême droite*, Montréal, Écosociété, 2023.

MADELIN Pierre, *Faut-il en finir avec la civilisation ? Primitivisme et effondrement*, Montréal, Écosociété, 2020.

MALM Andreas, *Avis de tempête : nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, Paris, La Fabrique, 2023.

MALM Andreas, *Comment saboter un pipeline*, Paris, La Fabrique éditions, 2020.

MALM Andreas, *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris, La Fabrique, 2021.

MALM Andreas, *La chauve-souris et le capital : stratégie pour l'urgence chronique*, Paris, la Fabrique éditions, 2020.

MALM Andreas et CARTON Wim, *Overshoot*, Londres ; New York, Verso, 2024.

MANCUSO Stefano, *L'intelligence des plantes*, Paris, Le Livre de poche, 2020.

MANIGLIER Patrice, *Le philosophe, la Terre et le virus : Bruno Latour expliqué par l'actualité*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2021.

MANN Geoff et WAINWRIGHT Joel, *Climate Leviathan : A Political Theory of Our Planetary Future*, Londres, Verso, 2020.

MARGULIS Lynn et SAGAN Dorion, *Microcosmos : 4 milliards d'années de symbiose terrestre*, Marseille, Wildproject, 2022.

MARIS Virginie, *La part sauvage du monde : penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Anthropocène »), 2018.

MARIS Virginie, *Nature à vendre : les limites des services écosystémiques*, Versailles, Quae (coll. « Sciences en Questions »), 2014.

MARTIN Nastassja, *À l'est des rêves : réponses even aux crises systémiques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond-La Découverte, 2022.

MARTIN Nastassja, *Les âmes sauvages : face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016.

MARTIN Nastassja et SÉPIBUS Olivier de, *Les sources de glace*, Paris, Guérin-Éditions Paulsen, 2025.

MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique. Livre 1*, Paris, Les Éditions sociales, 2016.

MARX Karl, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »*, Paris, Les Éditions sociales, 2011.

MARX Karl, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

MARX Karl, *Le capital. Critique de l'économie politique. Livre troisième*, Paris, Éditions. Sociales, 1978.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'Idéologie allemande*, Les Éditions sociales, Paris, 1974.

MATHEVET Raphaël, *La solidarité écologique : ce lien qui nous oblige*, Arles, France, Actes sud, 2011.

MATHEVET Raphaël et BECHET Arnaud, *Politiques du flamant rose : vers une écologie du sauvage*, Marseille, Éditions Wildproject, 2020.

MCKIBBEN Bill, *The End of Nature*, New York, Random House, 1989.

MERCHANT Carolyn, *La mort de la nature : les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, Marseille, Éditions Wildproject, 2021.

MONFERRAND Frédéric, *La nature du capital : politique et ontologie chez le jeune Marx*, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2024.

MONTEBELLO Pierre, *Métaphysiques cosmomorphes : la fin du monde humain*, Dijon, les Presses du réel (coll. « Collection Drama »), 2015.

MOORE Jason W., *L'écologie-monde du capitalisme : comprendre et combattre la crise environnementale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2024.

MOORE Jason W., *Le capitalisme dans la toile de la vie : écologie et accumulation du capital*, Toulouse, Éditions de l'Asymétrie, 2020.

MORIZOT Baptiste, *L'inexploré*, Marseille, Éditions Wildproject (coll. « Domaine sauvage »), 2023.

MORIZOT Baptiste, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud (coll. « Mondes sauvages »), 2020.

MORIZOT Baptiste, *Raviver les braises du vivant : un front commun*, Arles, Marseille, Actes Sud, Wildproject (coll. « Domaine du possible »), 2020.

MORIZOT Baptiste, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Éditions Wildproject, 2016.

MORIZOT Baptiste, *Pour une théorie de la rencontre : hasard et individuation chez G. Simondon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2016.

MORTON Timothy, *Humankind : Solidarity with Non-Human People*, Londres, New York, Verso, 2019.

MORTON Timothy, *Hyperobjects : Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press (coll. « Posthumanities »), 2013.

MORTON Timothy, *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

NÆSS Arne, *La réalisation de soi*, Marseille, Wildproject (coll. « Domaine sauvage »), 2017.

NÆSS Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, France, Éditions MF-Dehors, 2008.

NAGEL Thomas, *Mind and Cosmos : Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, New York, Oxford University Press Inc, 2012.

NAIL Thomas, *Theory of the Earth*, Stanford, Stanford University Press, 2021.

NEYRAT Frédéric, *La part inconstructible de la terre : critique du géo-constructivisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2016.

NEYRAT Frédéric, *Biopolitique des catastrophes*, Paris, MF-Dehors, 2008.

NUNES Rodrigo, *Neither Vertical nor Horizontal : A Theory of Political Organisation*, London, Verso, 2021.

PEIRCE Charles S., *The Essential Peirce : Selected Philosophical Writings. Volume 2*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.

PETTORELLI Nathalie, DURANT Sarah M. et DU TOIT Johan T., *Rewilding*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « Ecological reviews »), 2019.

PIGNOCCHI Alessandro, *Perspectives terrestres : scénario pour une émancipation écologiste*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Écocène »), 2025.

PLUMWOOD Val, *La crise écologique de la raison*, Paris, Marseille, Presses Universitaires de France, Wildproject, 2024.

PLUMWOOD Val, *Feminism and the mastery of nature*, London, Routledge (coll. « Opening out feminism for today »), 2003.

POLLAN Michael, *The Botany of Desire : a Plant's-Eye View of the World*, New York, Random House, 2002.

PORCHER Jocelyne, *Vivre avec les animaux : une utopie pour le XXIe siècle*, Paris, La Découverte (coll. « La Découverte-poche »), 2014.

PURDY Jedediah, *After Nature : A Politics for the Anthropocene*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2018.

RANCIÈRE Jacques, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.

RANCIÈRE Jacques, *La mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

RANCIÈRE Jacques et BASSAS VILA Javier, *Les mots et les torts : dialogue avec Javier Bassas*, Paris, La Fabrique éditions, 2021.

RESCHER Nicholas, *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, Albany, University of New York Press, 1996.

RIGOULET Vincent et BIDET Alexandra, *Vivre sans produire : l'insoutenable légèreté des penseurs du vivant*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, 2023.

ROSE Deborah Bird, *Vers des humanités écologiques*, Marseille, Wildproject (coll. « Petite bibliothèque d'écologie populaire »), 2019.

SAITŌ Kōhei, *Moins ! La décroissance est une philosophie*, Paris, Seuil, 2024.

SAITŌ Kōhei, *Marx in the Anthropocene : Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2022.

SCHLANGER Zoë, *The Light Eaters : How the Unseen World of Plant Intelligence Offers a New Understanding of Life on Earth*, New York, Harper, 2024.

SCHNITZLER Annik et GÉNOT Jean-Claude, *La nature férale ou le retour du sauvage*, Genève, Éditions Jouvence (coll. « Jouvence nature »), 2020.

SEAGER William, *The Routledge handbook of panpsychism*, Abingdon, New York, Routledge, 2021.

SEMAL Luc, *Face à l'effondrement : militer à l'ombre des catastrophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019.

SHAROV Alexei A. et TØNNESSEN Morten, *Semiotic Agency : Science Beyond Mechanism*, Cham, Springer International Publishing AG (coll. « Biosemiotics Ser »), vol. 25, 2022.

SHAVIRO Steven, *The Universe of Things : on Speculative Realism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.

SHEPARD Paul, *Nous n'avons qu'une seule terre*, Paris, J. Corti (coll. « Biophilia »), 2013.

SIMONDON Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2017.

SIMONDON Gilbert, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007.

SKRBINA David, *Panpsychism in the West*, Cambridge, The Massachussetts Institute of Technology Press, 2017.

SOPER Kate, *Post-Growth Living : for an Alternative Hedonism*, Londres, New York, Verso, 2020.

SOPER Kate, *What Is Nature ? Culture, Politics and the Nonhuman*, Oxford, Blackwell, 2009.

STENGERS Isabelle, *Résister au désastre : dialogue avec Marin Schaffner*, Marseille, Wildproject, 2019.

STENGERS Isabelle, *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond-la Découverte, 2008.

STÉPANOFF Charles, *Attachements : enquête sur nos liens au-delà de l'humain*, Paris, La Découverte (coll. « Sciences humaines »), 2024.

STÉPANOFF Charles et VIGNE Jean-Denis, *Hybrid Communities : Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-Species Relationships*, Abingdon, Oxon New York, Routledge (coll. « Routledge studies in anthropology »), 2019.

STRAWSON Galen, *Consciousness and Its Place in Nature : Why Physicalism Entails Panpsychism*, Exeter, Imprint Academic, 2024.

TĂNĂSESCU Mihnea, *Ecocene Politics*, Cambridge, Open Book Publishers, 2022.

THOMPSON Evan, *Mind in Life : Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

TIMO Maran, *Ecosemiotics : The Study of Signs in Changing Ecologies (Elements in Environmental Humanities)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

TOMASELLO Michael, *The Evolution of Agency : Behavioral Organization from Lizards to Humans*, Cambridge, The Massachussetts Institute of Technology Press, 2022.

TORT Patrick, *Darwin et le darwinisme*, Paris, Que sais-je ?, 2022.

TRUONG Nicolas, *Les penseurs du vivant : entretiens avec Vinciane Despret, Baptiste Morizot, Emanuele Coccia et al.*, Arles, Actes Sud, Le Monde (coll. « Essais tribunes chroniques »), 2023.

TSING Anna, DEGER Jennifer, KELEMAN SAXENA Alder et ZHOU Feifei, *Atlas féral. Histoires vraies et proliférantes des résistances aux infrastructures humaines*, Marseille, Wildproject (coll. « Le monde qui vient »), 2025.

TSING Anna Lowenhaupt, *Proliférations*, Marseille, Wildproject, 2022.

TSING Anna Lowenhaupt, *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond-La Découverte, 2017.

TSING Anna Lowenhaupt, DEGER Jennifer, KELEMAN SAXENA Alder et ZHOU Feifei, *Notre nouvelle nature : guide de terrain de l'Anthropocène*, Paris, Éditions du Seuil, 2025.

VAN DOOREN Thom, *En plein vol : vivre et mourir au seuil de l'extinction*, Marseille, Wildproject (coll. « Domaine sauvage »), 2021.

VETTESE Troy et PENDERGRASS Drew, *Half-Earth Socialism : A Plan to Save the Future from Extinction, Climate Change, and Pandemics*, Londres, New York, Verso, 2024.

VOGEL Steven, *Thinking Like a Mall : Environmental Philosophy After the End of Nature*, Cambridge, The Massachussetts Institute of Technology Press, 2015.

VRIGNON Alexis, *La naissance de l'écologie politique en France : une nébuleuse au cœur des années 68*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (coll. « Histoire »), 2017.

VUILLEROD Jean-Baptiste, *Theodor W. Adorno : la domination de la nature*, Paris, Éditions Amsterdam, 2021.

WEBER Andreas, *Invitation au vivant : repenser les Lumières à l'âge de l'anthropocène*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Anthropocène »), 2021.

WHITEHEAD Alfred North, *La science et le monde moderne*, Monaco, Éd. du Rocher, 1994.

WHITEHEAD Alfred North, *Le concept de nature*, Paris, France, J. Vrin, 1988.

WHITEHEAD Alfred North, *Modes de pensée : six conférences données au Wellesley College, Massachussets, et deux conférences à l'Université de Chicago*, Paris, J. Vrin, 2004.

WHITEHEAD Alfred North, *Procès et réalité : essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995.

WHITEHEAD Alfred North, *Process and Reality : an Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1978.

WOLFE Cary, *What Is Posthumanism ?*, Minneapolis, University of Minnesota Press (coll. « Posthumanities series »), 2010.

WOLFE Charles, *Lire le matérialisme*, Lyon, ENS Éditions, 2020.

WORMS Frédéric, *Le moment du vivant*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Philosophie française contemporaine »), 2016.

YONG Ed, *Un monde immense : comment les animaux perçoivent le monde*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2023.

ZOURABICHVILI François, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1996.

Chapitres d'ouvrages

ABRAM David, « The Commonwealth of Breath » dans IOVINO Serenella et OPPERMANN Serpil (éd.), *Material Ecocriticism*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

BALAUD Léna, CHOPOT Antoine et WEI Allan, « La part sauvage des communs ? Une enquête écologique au Marais Wiels » dans BOURSIER Philippe, GUIMONT Clémence, *Écologies. Le vivant et le social*, Paris, La Découverte, 2023.

BALIBAR Etienne et LAUGIER Sandra, « Agency » dans Barbara Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert, Seuil, 2004.

BARCZ Anna et CRONIN Michael, « Eco-Translation and Interspecies Communication in the Anthropocene » dans WILMER S. E. et ŽUKAUSKAITĖ Audronė (éd.), *Life in the Posthuman Condition : Critical Responses to the Anthropocene*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2023.

BASILE Pierfrancesco, « Overcoming the Cartesian Legacy : Whitehead's Revisionary Metaphysics » dans SEAGER William (éd.), *The Routledge handbook of panpsychism*, New York, Londres, Routledge (coll. « Routledge handbooks in philosophy »), 2021.

BONNEUIL Christophe, « Terre » dans FASSIN Didier (éd.), *La société qui vient*, Paris, Éditions Points (coll. « Points »), 2024.

BONNEUIL Christophe, « Anthropocène » dans BOURG Dominique et PAPAUX Alain (éd.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Quadrige »), 2015.

BURKE Anthony et FISHEL Stefanie, « Across Species and Borders : Political Representation, Ecological Democracy, and the Nonhuman » dans PEREIRA Joana Castro (éd.), *Non-Human Nature in World Politics : Theory and Practice*, Cham, Springer International Publishing AG (coll. « Frontiers in International Relations »), 2020.

CHAMOIS Camille, « Anima. Un moment panpsychiste et anti-vitaliste dans la philosophie contemporaine ? » dans KHAZAM Rahma (éd.), *Objets vivants*, Sesto San Giovanni, Mimésis, 2023.

CONNOLLY, William E., « Method, Problem, Faith » dans SHAPIRO Ian, SMITH Rogers M. et MASOUD Tarek E. (éd.), *Problems and methods in the study of politics*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2004.

DESCOLA Philippe, « La forêt des signes. Préface » dans KOHN Eduardo, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles, 2017.

DUCARME Frédéric et COUVET Denis, « Des solutions fondées sur la nature… et sur les citoyens ? » dans SIERRA Rosa et GRISONI Anahita (éd.), *Transition écologique et durabilité : politiques et acteurs*, Frankfurt, Campus Verlag, 2017.

DUTREUIL Sébastien, « Quelle est la nature de la Terre ? » dans AÏT-TOUATI Frédérique et COCCIA Emanuele (éd.), *Le cri de Gaïa: penser la Terre avec Bruno Latour*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond-la Découverte, 2021.

FELDMAN James W. et SUTTER Paul S. (éd.), « John Asafu-Adjaye et al., "An Ecomodernist Manifesto" » dans *Nuclear Reactions : Documenting American Encounters with Nuclear Energy*, Washington, University of Washington Press, 2016.

HABER Stéphane, « “Le naturalisme accompli de l’homme” : travail aliéné et nature » dans *Lire les Manuscrits de 1844*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008.

HOFFMEYER Jesper, « Why do we need a semiotic understanding of life ? » dans HENNING Brian G. et SCARFE Adam Christian (éd.), *Beyond mechanism: putting life back into biology*, Lanham, Lexington books, 2013.

HORNBORG Alf, « Submitting to Objects : Animism, Fetishism, and the Cultural Foundations of Capitalism » dans HARVEY Graham (éd.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Londres, Routledge, 2014.

KOMPRIDIS Nikolas, « Nonhuman Agency and Human Normativity » dans BILGRAMI Akeel (éd.), *Nature and Value*, New York, Columbia University Press, 2020.

MARAN Timo, « Semiotics in ecology and environmental studies » dans PELKEY Jamin et MATTHEWS Stéphanie Walsh (éd.), *Semiotics 2. Semiotics in the Natural and Technical Sciences*, Bloosmburry, Londres, vol. 2, 2022.

MARCHAND Jeffrey Scott, « Nonhuman Agency » dans BRAIDOTTI Rosi et HLAVAJOVA Maria (éd.), *Posthuman glossary*, Londres, Bloomsbury academic (coll. « Theory series »), 2018.

MARIS Virginie, « Les aires protégées dans l’Anthropocène. Quelques pistes pour penser l’adaptation aux changements climatiques » dans BEAU Rémi et LARRÈRE Catherine (éd.), *Penser l’anthropocène*, Paris, Les presses de Sciences po (coll. « Collection académique »), 2018.

MATHEWS Freya, « Living Cosmos Panpsychism » dans SEAGER William (éd.), *The Routledge Handbook of Panpsychism*, New York, Routledge, 2019.

MORIZOT Baptiste, « Ce que le vivant fait à la politique » dans AÏT-TOUATI Frédérique et COCCIA Emanuele, *Le cri de Gaïa : penser la Terre avec Bruno Latour*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond-Éditions la Découverte, 2021.

NÆSS Arne, « Le mouvement d’écologie superficielle et le mouvement d’écologie profonde de longue portée. Une présentation » dans AFEISSA Hicham-Stéphane (éd.), *Éthique de l’environnement : nature, valeur, respect*, Paris, J. Vrin (coll. « Textes clés »), 2007.

NAIL Thomas, « What’s the Matter with Life » dans WILMER S. E. et ŽUKAUSKAITĖ Audronė (éd.), *Life in the posthuman condition: critical responses to the anthropocene*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2024.

O’KANE Chris, « The Critique of Real Abstraction : From the Critical Theory of Society to the Critique of Political Economy and Back Again » dans OLIVA Antonio, OLIVA Ángel et NOVARA Iván (éd.), *Marx and Contemporary Critical Theory*, Cham, Springer International Publishing (coll. « Marx, Engels, and Marxisms »), 2020.

GUILLIBERT Paul, « Préface. Une cosmologie révolutionnaire pour un communisme de la vie » dans Jason Moore, *L'écologie-monde du capitalisme : comprendre et combattre la crise environnementale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2024.

PEARSON Chris, « History and Animal Agencies » dans KALOF Linda (éd.), *The Oxford handbook of animal studies*, New York, Oxford University Press, 2017.

PLUMWOOD Val, « Toward a Progressive Naturalism » dans HEYD Thomas (éd.), *Recognizing the Autonomy of Nature*, New York, Columbia University Press, 2005.

ROVELLI Carlo, « IV. Le réseau de relations qui tisse la réalité » dans *Helgoland*, Paris, Flammarion (coll. « Champs – Sciences »), 2023.

SMITH Roger, « Agency : A Historical Perspective » dans GRUBER Craig W., CLARK Matthew G., KLEMPE Sven Hroar et VALSINER Jaan (éd.), *Constraints of Agency : Explorations of Theory in Everyday Life*, Cham, Springer International Publishing, 2015.

STRAWSON Galen, « Realistic Monism : Why Physicalism Entails Panpsychism » dans FREEMAN Anthony (éd.), *Consciousness and Its Place in Nature : Does Physicalism Entail Panpsychism ?*, vol.13, n° 10-11, Exeter, Imprint Academic, 2006.

TAYLOR Paul, « L'éthique du respect de la nature » dans AFEISSA Hicham-Stéphane, *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, J. Vrin (coll. « Textes clés »), 2007.

TSING Anna Lowenhaupt, « A Multispecies Ontological Turn ? » dans OMURA Keiichi, OTSUKI Grant Jun, SATSUKA Shiho et MORITA Atsuro (éd.), *The World Multiple : The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*, Abingdon, Oxon ; New York, Routledge, 2019.

Articles de revue

ADAM Franck, « How meaning emerges from matter », *Big Think*, 10 février 2023.

AHN SunYoung, « Humanism Contra Post-humanism », *Historical Materialism*, 6 mars 2023, vol. 31, n° 1.

AHN SunYoung, « Magic, Necromancy, and the Nonhuman Turn », *Monthly Review*, 9 février 2022.

ANTONELLI Mauro, « Franz Brentano et l'"inexistence intentionnelle" », *Philosophiques*, vol. 36, n° 2, 2009.

ARANGO Laura Aristizábal, « Une exploration du Chthulucène avec Donna Haraway », *Terrestres*, 6 mars 2020.

BARUA Maan, « Animating Capital : Work, Commodities, Circulation », *Progress in Human Geography*, vol. 43, nº 4, 1 août 2019.

BASTIN Michel, SCOHIER Claire et WEI Allan, « Des Marais en lutte en Europe », *Bruxelles en mouvement*, 8 août 2024.

BEAU Rémi, « Qui veut la mort de la nature ? », *La Vie des idées*, 1 mars 2019.

BÉCHET Arnaud, BESOMBES Camille, CHOPOT Antoine, COHEN-PERROT Antoine-Aurèle, MARIS Virginie et MOREL Loïs, « Par-delà usage et protection », *Socialter. Ces terres qui se défendent*, Hors-série nº 15, 2023.

BEILIN Katarzyna Olga et SURYANARAYANAN Sainath, « The War between Amaranth and Soy : Interspecies Resistance to Transgenic Soy Agriculture in Argentina », *Environmental Humanities*, vol. 9, nº 2, 1 novembre 2017.

BENSON, Melinda H., « New Materialism : An Ontology for the Anthropocene », *Natural Ressources Journal*, vol. 59, 2019.

BENTON Ted, « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques », *Actuel Marx*, n° 12, nº 2, 1992.

BERLANTINI Germana, « Économies, ontologies, écologies : l'approche pluraliste du « féminisme de subsistance »: », *Critique*, n° 922, nº 3, 19 février 2024.

BESSIS Raphaël, « Entretien avec Dominique Lestel », *Le Philosophoire*, n° 27, nº 2, 1 décembre 2006.

BICKHARDT Marius et GIGNOUX Cannelle, « Le marxisme écologique en contexte(s) : une histoire en cinq épisodes », *Critique*, n° 939-940, nº 8-9, 2025.

BÜSCHER Bram, « The dangerous intensifications of surplus alienation, or why platform capitalism challenges the (more-than-)human », *Dialogues in Human Geography*, vol. 12, nº 1, mars 2022.

BÜSCHER Bram, « The Nonhuman Turn : Critical Reflections on Alienation, Entanglement and Nature Under Capitalism », *Dialogues in Human Geography*, vol. 12, nº 1 mars 2022.

CAHEN-FOUROT Louison, « L'écologie du capitalisme ou la grande braderie du monde », *Terrestres*, 26 mai 2019.

CAMPAGNE Armel, « Le choc des éco-marxismes face au dérèglement climatique », *Terrestres*, 1 juin 2020.

CAROLAN Michael S., « Society, Biology and Ecology : Bringing Nature Back Into Sociology's Disciplinary Narrative Through Critical Realism », *Organization & Environment*, vol. 18, nº 4, 2005.

CARVER Steve, CONVERY Ian, HAWKINS Sally, BEYERS Rene, EAGLE Adam, KUN Zoltan, VAN MAANEN Erwin, CAO Yue, FISHER Mark, EDWARDS Stephen R., NELSON Cara, GANN George D., SHURTER Steve, AGUILAR Karina, ANDRADE Angela, RIPPLE William J., DAVIS John, SINCLAIR Anthony, BEKOFF Marc, NOSS Reed, FOREMAN Dave, PETTERSSON Hanna, ROOT-BERNSTEIN Meredith, SVENNING Jens-Christian, TAYLOR Peter, WYNNE-JONES Sophie, FEATHERSTONE Alan Watson, FLØJGAARD Camilla, STANLEY-PRICE Mark, NAVARRO Laetitia M., AYKROYD Toby, PARFITT Alison et SOULÉ Michael, « Guiding principles for rewilding », *Conservation Biology*, vol. 35, nº 6, décembre 2021.

CHAKRABARTY Dipesh, « The Climate of History : Four Theses », *Critical Inquiry*, vol. 35, nº 2, janvier 2009.

CHALMERS David, « Facing up to the problem of consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, nº 3, 1995.

CHARBONNIER Pierre, « Mon principal espoir est que le zadiste, le jacobin écolo et le technocrate radicalisé pactisent », *Le Vent se lève*, 22 mars 2020.

CHÉDIN Maxime, « La zad et le colibri », *Terrestres*, novembre 2018.

CHOPOT Antoine, « Politiser le réensauvagement des territoires », *Bascule/Socialter : 10 propositions pour un tournant radical*, nº 3, 2023.

CHOPOT Antoine et BESOMBES Camille, « La déprise agricole : une opportunité historique pour réensauvager nos paysages ? », *Ces terres qui se défendent*, Hors-série nº15, 2023.

CLANCY Cara et WARD Kim, « Auto-rewilding in Post-industrial Cities : The Case of Inland Cormorants in Urban Britain », *Conservation and Society*, vol. 18, nº 2, juin 2020.

CLARK Nigel et YUSOFF Kathryn, « Geosocial Formations and the Anthropocene », *Theory, Culture & Society*, vol. 34, nº 2-3, mai 2017.

COCCIA Emanuele, « Gaïa ou l'anti-Léviathan », *Critique*, n° 860-861, n° 1, 22 janvier 2019.

COHEN-PERROT Antoine-Aurèle, CHOPOT Antoine et BESOMBES Camille, « Lutter ensemble pour des forêts vivantes », *Terrestres*, 19 mars 2022.

COLEMAN Sam, « The Real Combination Problem : Panpsychism, Micro-Subjects, and Emergence », *Erkenntnis*, vol. 79, n° 1, 2013.

CONNOLLY William E. et MACDONALD Bradley J., « Confronting the Anthropocene and Contesting Neoliberalism: An Interview with William E. Connolly », *New Political Science*, vol. 37, n° 2, 1 juin 2015.

CONTY Arianne, « Panpsychism : A Response to the Anthropocene Age », *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 35, n° 1, 2021.

CRONON William, « Le problème de la wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature », *Ecologie & politique*, N°38, n° 1, 2009.

CRUTZEN Paul J. et STOERMER Eugene, F., « The « Anthropocene » », *Global Change Newsletter*, n° 41, 2000.

DE LA CADENA Marisol, « Indigenous cosmopolitics in the Andes : Conceptual Reflections beyond "Politics" », *Cultural Anthropology*, vol. 25, n° 2, mai 2010.

DEAN Jodi, « The Anamorphic Politics of Climate Change », *E-flux Journal*, n° 69, janvier 2009.

DEBAISE Didier, « Qu'est-ce qu'une subjectivité non-humaine ? L'héritage néo-monadologique de B. Latour », *Archives de Philosophie*, Tome 75, n° 4, 30 octobre 2012.

DESCOLA Philippe, « Humain, trop humain », *Esprit*, n° 12, Décembre 2015.

DESPRET Vinciane, « From Secret Agents to Interagency », *History and Theory*, vol. 52, n° 4, 2013.

DESPRET Vinciane et DE MEYER Thibault, « Aux sens larges : comment l'éthologie agrandit le monde », *Terrestres*, 2 juin 2025.

DESPRET Vinciane et MORIZOT Baptiste, « Conversation avec Vinciane Despret », *Socialter, Renouer avec le vivant*, Hors-série n° 9, 2020.

DIEHM Christian, « Identification with Nature : What It Is and Why It Matters », *Ethics and the Environment*, vol. 12, nº 2, 2007.

DUCARME Frédéric, « Qu'est-ce que la nature qu'on cherche à conserver ? Une approche sémiologique de l'action écologique », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 14, nº 2, 13 août 2019.

DUERBECK Gabriele, SCHAUMANN Caroline et SULLIVAN Heather, « Human and Non-human Agencies in the Anthropocene », *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment*, vol. 6, nº 1, 7 mars 2015.

DURRANT Sam, « Critical Spirits : New Animism As Historical Materialism », *New Formation*, vol. 104, nº 104, 1 décembre 2021.

ELLIS Erle et MORFORD Stacy, « The Anthropocene is not an epoch — but the age of humans is most definitely underway », *The Conversation*, 5 mars 2024.

ELLIS Rebecca A., WEIS Tony, SURYANARAYANAN Sainath et BEILIN Kata, « From a Free Gift of Nature to a Precarious Commodity : Bees, Pollination Services, and Industrial Agriculture », *Journal of Agrarian Change*, vol. 20, nº 3 juillet 2020.

FAIR Hannah et MCMULLEN Matthew, « Toward a Theory of Nonhuman Species-Being », *Environmental Humanities*, vol. 15, nº 2, 1 juillet 2023.

FAUCHÉ Marine, MARIS Virginie et POIRIER Clara, « Sauvages, naturelles, vivantes, en libre évolution… Quels mots pour déprendre la terre ? », *Terrestres*, 10 février 2022.

FERDINAND Malcom, « Derrière le silence colonial de la nature sauvage », *Terrestres*, 6 mars 2025.

FOSTER John Bellamy, « Ecological Marxism », *The Monthly Review*, 1 septembre 2023.

FOSTER John Bellamy, « Marxism in the Anthropocene : Dialectical Rifts on the Left », *International Critical Thought*, nº 6, 2016.

GADIOU Ulysse, « La place de l'esprit dans la nature selon Whitehead. Vers un émergentisme impartial », *Archives de philosophie*, Tome 86, nº 4, 2023.

GAMMON Andrea R., « The Many Meanings of Rewilding : An Introduction and the Case for a Broad Conceptualisation », *Environmental Values*, vol. 27, nº 4, août 2018.

GAUDRY Justin, « Postone and Conceptions of Nature : Towards a Panpsychist Marxism? », *Capitalism Nature Socialism*, vol. 35, n° 32 juillet 2024.

GOFF Philip, « Science as we know it can't explain consciousness — but a revolution is coming », *The Conservation*, 1 novembre 2019.

GOFF Philip, SEAGER William et ALLEN-HERMANSON Sean, « Panpsychism », *Stanford Encyclopedia of Science*, 2022.

GUILLIBERT PAUL, « C'est vrai qu'il est agaçant Bruno Latour, mais… », *Le Nouvel Obs*, 25 octobre 2021.

GUILLIBERT Paul, « La nature n'existe pas », *Période*, 2014.

GUILLIBERT Paul, LÖWY Michael et GENY Maxime, « Un communisme du vivant. Le marxisme face à la crise écologique », *EcoRev'*, N° 55, n° 2, 2023.

GUILLIBERT Paul et MONFERRAND Frédéric, « Camarade Latour ? », *Terrestres*, 18 juillet 2022.

HAGE Ghassan, « Critical anthropological thought and the radical political imaginary today », *Critique of Anthropology*, vol. 32, n° 3, septembre 2012.

HANSEN Bue Rübner, « Le kaléidoscope de la catastrophe : lumières et opacités chez Andreas Malm », *Terrestres*, 16 septembre 2022.

HARAWAY Donna, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène : faire des parents », *Multitudes*, n° 65, n° 4, 2 février 2017.

HARRIS Annaka, « Consciousness may not require a brain », *IAI*, 8 décembre 2022.

HARRIS Annaka, « A Solution to the Combination Problem and the Future of Panpsychism », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 28, n° 9-10, 2021.

HAUG Timothée, « Le changement climatique comme rupture métabolique ? Une actualisation du modèle marxien », *Allemagne d'aujourd'hui*, N° 239, n° 1, 7 mars 2022.

HENDLIN Yogi H., « The human turn in biosemiotics » dans KULL Kalevi, LACKOVÁ Ľudmila, RODRÍGUEZ Claudio J. H (éd.), *Gatherings in Biosemiotics XX*, Tartu, University of Tartu Press, 2020.

HERON Kai, « La sortie du capitalisme en débat chez les écosocialistes », *Terrestres*, 17 mai 2024.
HERON Kai et DEAN Jodi, « Climate Leninism and Revolutionary Transition. Organization and anti-imperialism in catastrophic times », *Spectre*, 26 juin 2022.

HOFFMEYER Jesper, « Why do we need a semiotic understanding of life ? » dans HENNING Brian G. et SCARFE Adam Christian (éd.), *Beyond mechanism : putting life back into biology*, Lanham, Lexington books, 2013.

HORNBORG Alf, « Dithering While the Planet Burns : Anthropologists' Approaches to the Anthropocene », *Reviews in Anthropology*, vol. 46, n° 2-3, 3 juillet 2017.

HORNBORG Alf, « Artifacts Have Consequences, Not Agency : Toward a Critical Theory of Global Environmental History », *European Journal of Social Theory*, vol. 20, n° 1, février 2017.

HORNBORG Alf, « Vital Signs : An Ecosemiotic Perspective on the Human Ecology of Amazonia », *Sign Systems Studies*, vol. 29, n°1, 31 décembre 2001.

HORNBORG Alf, « Money and the Semiotics of Ecosystem Dissolution », *Journal of Material Culture*, vol. 4, n° 2, 1999.

HRIBAL Jason C., « Animals, Agency, and Class : Writing the History of Animals from Below », *Human Ecology Review*, vol. 14, n° 1, 2007.

INGOLD Tim, « The Textility of Making », *Cambridge Journal of Economics*, vol. 1, n° 34, 2010.

JAMES LECAIN Timothy, « Against the Anthropocene : A Neo-Materialist Perspective », *International Journal of History, Culture, and Modernity*, n° 3, 2015.

JAVELLE Aurélie, KAZIC Dusan et TASSIN Jacques, « Repenser le statut des plantes », *La Pensée écologique*, vol. 6, n° 2, 2020.

KIM Jonggab, « The Problem of Nonhuman Agency and Bodily Intentionality in the Anthropocene », *Neohelicon*, vol. 47, n° 1, juin 2020.

KIPNIS Andrew B., « Agency Between Humanism and Posthumanism : Latour and His Opponents », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5, n° 2, septembre 2015.

KOHN Eduardo, « How Dogs Dream : Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement », *American Ethnologist*, vol. 34, nº 1, février 2007.

KUHN Robert Lawrence, « A Landscape of Consciousness : Toward a Taxonomy of Explanations and Implications », *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, vol. 190, août 2024.

LALAND Kevin, MATTHEWS Blake et FELDMAN Marcus W., « An introduction to niche construction theory », *Evolutionary Ecology*, vol. 30, nº 2, 1 avril 2016.

LALAND Kevin N., ULLER Tobias, FELDMAN Marcus W., STERELNY Kim, MÜLLER Gerd B., MOCZEK Armin, JABLONKA Eva et ODLING-SMEE John, « The Extended Evolutionary Synthesis : its Structure, Assumptions and Predictions », *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, vol. 282, nº 1813, 22 août 2015.

LANGBY Lina, « What Is Valuable in Human and Non-Human Nature ? », *Nordic Environmental Law Journal*, 2024.

LARRÈRE Catherine, « Pour ne pas en finir avec la nature. Merleau-Ponty et l'écologie », *Critique*, nº 903-904, nº 8, 2022.

LARRÈRE Catherine, « Ce que sait la montagne. Aux sources des philosophies de l'environnement », *La vie des idées*, 30 avril 2013.

LATOUR Bruno, « Love Your Monsters », *Breakthrough Journal*, vol. 2, nº 11, 2011.

LATOUR Bruno, « L'alternative compositionniste. Pour en finir avec l'indiscutable », *Écologie & Politique*, vol. 2, nº 40, 2010.

LATOUR Bruno, « Cosmopolitiques, quels chantiers ?! », *Cosmopolitiques*, nº 1, juin 2002.

LATOUR BRUNO, « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie & Politique*, nº 10, 1994.

LATOUR Bruno, « Fifty shades of green », *Environmental Humanities*, vol. 7, nº 1, 2016.

LATOUR Bruno et LENTON Timothy M., « Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand », *Critical Inquiry*, vol. 45, nº 3, mars 2019.

LEMKE Thomas, « An Alternative Model of Politics ? Prospects and Problems of Jane Bennett's Vital Materialism », *Theory, Culture & Society*, vol. 35, nº 6, novembre 2018.

LENTON Timothy M., DAINES Stuart J., DYKE James G., NICHOLSON Arwen E., WILKINSON David M. et WILLIAMS Hywel T.P., « Selection for Gaia across Multiple Scales », *Trends in Ecology & Evolution*, vol. 33, nº 8, 1 août 2018.

LENTON Timothy M. et LATOUR Bruno, « Gaia 2.0 », *Science*, vol. 361, nº 6407, 14 septembre 2018.

LENTON Timothy M., ROCKSTRÖM Johan, GAFFNEY Owen, « Quand la Terre bascule », *Terrestres*, 20 décembre 2019.

LES SOULÈVEMENTS DE LA TERRE, « Déprise glaciaire », *Terrestres*, 19 avril 2024.

LESTEL Dominique, « The withering of shared life through the loss of biodiversity », *Social Science Information*, vol. 52, nº 2, juin 2013.

LEVIN Michael, « Darwin's agential materials: evolutionary implications of multiscale competency in developmental biology », *Cellular and Molecular Life Sciences*, vol. 80, nº 6, 8 mai 2023.

LEVIN Michael et DENNETT Daniel C., « Cognition all the way down. How to understand cells, tissues and organisms as agents with agendas », *Aeon*, 13 octobre 2020.

LORDON Frédéric, « La multitude mobilisée en masse est l'unique solution », *Ballast*, 18 novembre 2021.

MALM Andreas, « Nature maronne et libération du monde », *Terrestres*, 15 novembre 2018.

MALM Andreas et HORNBORG Alf, « The geology of mankind ? A critique of the Anthropocene narrative », *The Anthropocene Review*, vol. 1, nº 1, 2014.

MARAN Timo, « Umwelt Collapse : The Loss of Umwelt-Ecosystem Integration », *Biosemiotics*, vol. 16, nº 3, 1 décembre 2023.

MARAN Timo et KULL Kalevi, « Ecosemiotics : Main Principles and Current Developments », *Geograiska Annaler : Series B, Human Geography*, vol. 96, nº 1, 2024.

MARCHESI Greta, « Justus von Liebig Makes the World », *Environmental Humanities*, vol. 12, nº 1, 1 mai 2020.

MARIS Virginie, HUNEMAN Philippe, COREAU Audrey, KÉFI Sonia, PRADEL Roger et DEVICTOR Vincent, « Prediction in Ecology : Promises, Obstacles and Clarifications », *Oikos*, vol. 127, n° 2, février 2018.

MARTIN Nastassja et MORIZOT Baptiste, « Retour du temps du mythe : Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène », *Issue*, 2018.

MARTINDALE Dayton, « Nature Defends Itself », *Boston Review*, 9 juillet 2018.

MATHEWS Freya, « Becoming Native », *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, vol. 3, n° 3, 2000.

MAWANI Renisa, « Bee Workers and the Expanding Edges of Capitalism », *The Funambulist*, 28 décembre 2014.

MCBRIEN Justin, « This Is Not the Sixth Extinction. It's the First Extermination Event », *Truth Out*, 14 septembre 2019.

MOORE Jason W., « Metabolic Rift or Metabolic Shift ? Dialectics, Nature, and the World-Historical Method », *Theory and Society*, vol. 46, n° 4, septembre 2017.

MOORE Jason W., « La nature dans les limites du capital (et vice versa) », *Actuel Marx*, n° 61, n° 1, 2017.

MØRCH Hedda HASSEL, « Panpsychism as environmental philosophy », *Becoming the Forest*, n° 4, juillet 2022.

MØRCH Hedda Hassel, « The Integrated Information Theory of Consciousness », *Philosophy Now*, vol. 121, 2017.

MORIZOT Baptiste, « Politiser l'émerveillement et armer l'amour du vivant », *Socialter. Renouer avec le vivant*, Hors-série n° 9, 2022.

MORIZOT Baptiste, « L'écologie contre l'Humanisme : sur l'insistance d'un faux problème », *Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités*, n° 13, 2018.

MORIZOT Baptiste, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, 2017.

MOSSIO Matteo et VIRENQUE Louis, « What is Agency ? A View from Autonomy Theory », *Biological Theory*, vol. 19, nº 1, 2024.

MUGNIER Robin, « Le travail interespèces de pollinisation dans les écologies perturbées : Apiculteurs, abeilles et agriculture en vallée du Rhône », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 17, nº 1, 28 février 2023.

MYERS Natasha, « Photosynthèse », *Terrestres*, 10 juillet 2019.

NAGEL Thomas, « What Is It Like to Be a Bat ? », *The Philosophical Review*, vol. 83, nº 4, 1974.

NASH Linda, « The Agency of Nature or the Nature of Agency ? », *Environmental History*, vol. 10, nº 1, 2005.

NEYRAT Frédéric, « La matière sombre : Courte étude sur les nouveaux matérialismes et leur sombre revers », *Lignes*, nº 51, nº 3, 19 novembre 2016.

NEYRAT Frédéric, « Le cinéma éco-apocalyptique : Anthropocène, cosmophagie, anthropophagie », *Communications*, nº 96, nº 1, 1 avril 2015.

PIERILLAS Quentin, « Portrait du capitalisme en économie régénérative », *Terrestres*, 13 octobre 2020.

PIGNARRE Philippe, « La Terre, notre camarade. Lettre ouverte à mes amis marxistes », *Terrestres*, 26 janvier 2022.

PORCHER Jocelyne et SCHMITT Tiphaine, « Les vaches collaborent-elles au travail ? Une question de sociologie », *Revue du MAUSS*, nº 35, nº 1, 17 juin 2010.

POUPEAU Franck, « Le bestiaire sauvage du vivant. Anatomie d'un moment éditorial (note critique) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 80e année, nº 1, 2025.

RENAULT Emmanuel, « Vers un naturalisme processuel », *Critique, Marx vert*, nº 939-940, nº 8-9, 2025.

RIGGINS Thomas, « Marxism is Real Naturalism : Galen Strawson and Panpsychism », *Midwestern Marx Institute*, 29 novembre 2022.

ROSE Deborah Bird, « Val Plumwood's Philosophical Animism : Attentive Interactions in the Sentient World », *Environmental Humanities*, vol. 3, nº 1, 1 mai 2013.

ROSSLENBROICH Bernd, KÜMMELL Susanna et BEMBÉ Benjamin, « Agency as an Inherent Property of Living Organisms », *Biological Theory*, vol. 19, nº 4, décembre 2024.

ROTS Aike P. et ROTS Nhung Lu, « When Gods Drown in Plastic : Vietnamese Whale Worship, Environmental Crises, and the Problem of Animism », *Environmental Humanities*, vol. 15, nº 3, 1 novembre 2023.

ROVELLI Carlo, « Relations and Panpsychism », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 28, nº 9, 1 janvier 2021.

SAYES Edwin, « Actor–Network Theory and methodology : Just what does it mean to say that nonhumans have agency ? », *Social Studies of Science*, vol. 1, nº 44, 2003.

SEGALL Matthew David, « The Varieties of Physicalist Ontology : A Study in Whitehead's Process-Relational Alternative. », *The Journal of Philosophy, Theology, and the Sciences*, vol. 7, nº 1, 2020.

SELOSSE MARC-ANDRÉ, « Au-delà de l'organisme : l'holobionte », *Pour la Science*, novembre 2016, nº 469.

SINGH Neera M., « The Nonhuman Turn or a Re-Turn to Animism ? Valuing Life Along and Beyond Capital », *Dialogues in Human Geography*, vol. 12, nº 1, mars 2022.

SKIVEREN Tobias, « New Materialism and the Eco-Marxist Challenge », *Environmental Humanities*, vol. 15, nº 2, 1 juillet 2023.

SKRBINA David, « Panpsychism Reconsidered. A Historical and Philosophical Overview » dans William Seager (éd.), *The Routledge handbook of panpsychism*, Abingdon New York, Routledge, 2021.

SOPER Kate, « The Humanism in Posthumanism », *Comparative Critical Studies*, 1 octobre, vol. 9, nº 3, 2012.

SOPER Kate, « Future culture : Realism, Humanism and the Politics of Nature », *Radical Philosophy*, nº 102, 2000.

STRAWSON Galen, « The Consciousness Deniers », *New York Review of Books*, 13 mars 2018.

SULTAN Sonia E., MOCZEK Armin P. et WALSH Denis, « Bridging the Explanatory Gaps : What Can We Learn from a Biological Agency Perspective? », *BioEssays*, vol. 44, nº 1, janvier 2022.

TANURO Daniel, « Face au désastre. Pourquoi Bruno Latour a tort et pourquoi il faut le prendre au sérieux », *Contretemps*, 18 mai 2021.

THOMPSON Evan, « Life and Mind : From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 3, nº 4, décembre 2004.

TOSCANO Alberto, « The Disparate : Ontology and Politics in Simondon », *Pli*, 2012.

TSING Anna, « The Buck, the Bull, and the Dream of the Stag : Some Unexpected Weeds of the Anthropocene », *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, vol. 42, nº 1, 26 juin 2017.

TSING Anna Lowenhaupt, « Je pars d'un constat : nous vivons dans les ruines du capitalisme. Entretien », *AOC*, nº 6, février 2018.

TSING Anna Lowenhaupt et HARAWAY Donna J., « Conversation sur la Plantation », *Terrestres*, 23 février 2024.

TSING Anna Lowenhaupt, MATHEWS Andrew S. et BUBANDT Nils, « Patchy Anthropocene : Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology : An Introduction to Supplement 20 », *Current Anthropology*, vol. 60, nº S20, 2019.

VAN DOOREN Thom, KIRKSEY Eben et MÜNSTER Ursula, « Multispecies Studies : Cultivating Arts of Attentiveness », *Environmental Humanities*, vol. 8, nº 1, mai 2016.

VETTESE Troy, « The Progress of this Storm by Andreas Malm, reviewed by Troy Vettese », *Marx and Philosophy*, 12 novembre 2019.

VIDAL Jérôme, « Agency et empowerement », *La Revue des livres*, vol. 1, 2011.

VUILLEROD Jean-Baptiste, « Nature ou vivant ? Penser le capitalisme comme un mode de domination de la nature », *Écologie & Politique*, vol. 2, Nº 69, 2024.

WAAL Frans de, « Anthropomorphism and Anthropodenial : Consistency in Our Thinking about Humans and Other Animals », *Philosophical Topics*, vol. 27, nº 1, 1999.

WANNEAU Krystel, FABRI Éric et ARANTES Virginie, « Après la nature. Le tournant du vivant et ses conséquences politiques », *Politiques de communication*, Hors-série Nº 2, 2023.

WOLFE Maxime et LAFONTAINE Céline, « Par-delà humain et non-humain : de la nécessité d'une approche matérialiste du vivant en sciences sociales », *Cahiers de recherche sociologique*, nº 70, 6 mars 2023.

YURCHENKO Sergey B., « Panpsychism and dualism in the science of consciousness », *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, vol. 165, octobre 2024.

ZASK Joëlle, « Pour un humanisme écologique », *Kairos*, vol. 1, nº 29, Automne 2025.

Articles scientifiques

ALCOK Joe, CARLO Maley C., et AKTIPIS Athena C., « Is eating behavior manipulated by the gastrointestinal microbiota ? Evolutionary pressures and potential mechanisms. », *BioEssays : news and reviews in molecular, cellular and developmental biology*, vol. 36, nº 10, 2014.

CHIU Lynn Chiu, *Extended Evolutionary Synthesis : A review of the latest scientific research*, West Conshohocken, Pennsylvania, John Templeton Foundation, 2022.

COWIE Robert H., BOUCHET Philippe et FONTAINE Benoît, « The Sixth Mass Extinction : Fact, Fiction or Speculation? », *Biological Reviews*, vol. 97, nº 2, avril 2022.

ENGLAND Sam J., LIHOU Katie et ROBERT Daniel, « Static electricity passively attracts ticks onto hosts », *Current Biology*, vol. 33, nº 14, juillet 2023.

GILBERT Scott F., SAPP Jan, et TAUBER Alfred I., « A Symbiotic View of Life : We Have Never Been Individuals », *The Quarterly Review of Biology*, vol. 87, nº 4, 2012.

GORZELAK Monika A., ASAY Amanda K., PICKLES Brian J. et SIMARD Suzanne W., « Inter-Plant Communication Through Mycorrhizal Networks Mediates Complex Adaptive Behaviour in Plant Communities », *AoB Plants*, vol. 7, 2015.

RASHEED Muhammad Usman, BROSSET Agnès et BLANDE James D., « Tree Communication : the Effects of "Wired" and "Wireless" Channels on Interactions with Herbivores », *Current Forestry Reports*, vol. 9, nº 1, 2 décembre 2022.

SCHULTZ Ted R., SOSA-CALVO Jeffrey, KWESKIN Matthew P., LLOYD Michael W., DENTINGER Bryn, KOOIJ Pepijn W., VELLINGA Else C., REHNER Stephen A., RODRIGUES Andre, MONTOYA Quimi V., FERNÁNDEZ-MARÍN Hermógenes, JEŠOVNIK Ana, NISKANEN Tuula, LIIMATAINEN Kare, LEAL-DUTRA Caio A., SOLOMON Scott E., GERARDO Nicole M., CURRIE Cameron R., BACCI

Mauricio, VASCONCELOS Heraldo L., RABELING Christian, FAIRCLOTH Brant C. et DOYLE Vinson P., « The Coevolution of Fungus-Ant Agriculture », *Science*, vol. 386, n° 6717, 4 octobre 2024.

SIMARD Suzanne W., BEILER Kevin J., BINGHAM Marcus A., DESLIPPE Julie R., PHILIP Leanne J. et TESTE François P., « Mycorrhizal Networks : Mechanisms, Ecology and Modelling », *Fungal Biology Reviews*, vol. 26, n° 1, avril 2012.

Thèses

CABALLÉ Pierre, *Prendre soin des abeilles : une enquête ethnographique et historique sur la crise apicole mondiale et ses implications en Suisse romande*, Université de Neuchâtel, Neuchâtel, 2024.

DEVICTOR Vincent, *La prise en charge technoscientifique de la crise de la biodiversité*, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, 2018.

HAUG Timothée, *La rupture écologique dans l'œuvre de Marx : analyse d'une métamorphose inachevée du paradigme de la production*, Philosophie, Université de Strasbourg, Strasbourg, 2022.

SILBERZAHN Léna, *Penser la peur au temps des catastrophes. Matériaux féministes pour une autodéfense affective*, Institut d'études politiques, Paris, 2023.

Articles de journaux

AESCHIMANN Eric, « Peut-on réconcilier l'écologie et les classes populaires ? Bourdieu contre Latour, ou le réveil d'une rivalité zombie », *Le Nouvel Obs*, 15 juin 2025.

d'ALLENS Gaspard, « Larguer des lentilles d'eau, la nouvelle « ruse » pour saboter les mégabassines », *Reporterre*, 23 juillet 2024.

AUDEBERT Simon et THABOUREY Lucien, « Oui, les Français soutiennent les actions écologiques radicales », *Reporterre*, 18 avril 2024.

BOQUEN Manon, « Il boulotte les champs de maïs, énerve les agriculteurs… En Bretagne, l'indésirable choucas », *Reporterre*, 11 mai 2020.

CALVET Catherine et SARDIER Thibaut, *Emanuele Coccia « Les plantes sont des sujets politiques »*, *Libération*, 25 décembre 2017.

CHEVASSUS-AU-LOUIS Nicolas, « Philosophie : la nature contre-attaque », *Mediapart*, 27 septembre 2025.

DE LA CADENA Marisol, « Runa : Human but not only », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, nº 2, septembre 2014.

GOODFELLOW Maya, « A greener Marx ? Kohei Saito on connecting communism with the climate crisis », *The Guardian*, 28 février 2023.

GUILLIBERT Paul, « C'est vrai qu'il est agaçant Bruno Latour, mais… », *Le Nouvel Obs*, 25 octobre 2021.

HAGE Ghassan, « Critical anthropological thought and the radical political imaginary today », *Critique of Anthropology*, vol. 32, nº 3, septembre 2012.

LATOUR Bruno et TRUONG Nicolas, « L'écologie, c'est la nouvelle lutte des classes », *Le Monde*, 10 décembre 2021.

LEMIEUX Cyril, « Peut-on ne pas être constructiviste ? », *Politix*, nº 100, nº 4, 2 avril 2013.

MORIZOT Baptiste, « Le vivant n'est pas une petite chose fragile mais un allié », *Reporterre*, 11 mai 2023.

MORIZOT Baptiste et TRUONG Nicolas, « Le "vivant" n'est pas un slogan, c'est une carte pour s'orienter », 22 septembre 2021.

POUPEAU Franck, « Ce qu'un arbre peut véritablement cacher », *Le Monde diplomatique*, 1 septembre 2020.

TRUONG Nicolas, « Le "vivant", un concept qui gagne en popularité dans la philosophie et les combats écologiques », *Le Monde*, 22 septembre 202.

Sites web

ASAFU-ADJAYE, John, *et. al.*, « Un manifeste écomoderniste ». https://www.ecomodernism.org/francais

BRYANT Levi R., « Knots : For an Interactivist Ontology », 2015. https://larvalsubjects.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/05/pdfbryantswedeninteractivism2015.pdf

FONTAINE Colin, « Le déclin des insectes pollinisateurs », *Museum national d'histoire naturelle*, 18 mai 2022. https://www.mnhn.fr/fr/le-declin-des-insectes-pollinisateurs

GALLO LASSERE , Davide « Welcome to the Past. Autonomy of Nature, Fossil Fuels and the Capitalo », *Verso (blog)*, 24 juin 2022. https://www.versobooks.com/blogs/news/5378-welcome-to-the-past-autonomy-of-nature-fossil-fuels-and-the-capitalocene?srsltid=AfmBOopcDXXyF4ao0EnstyWVjBRrXJejnFs8Q78yWAT-HFUeoN6O74Y0

GUILLIBERT Paul, « Pensées du vivant, suppôt du capital ? », *Terrestres*, 8 décembre 2021, La Parole Errante. https://www.terrestres.org/2021/11/30/pensees-du-vivant-suppots-du-capital-seminaire-devenirs-terrestres-du-8-decembre-2021/

INRAE, « Concurrence alimentaire entre abeilles sauvages et domestiques », 14 septembre 2018. https://www.inrae.fr/actualites/concurrence-alimentaire-entre-abeilles-sauvages-domestiques

KRISTENSEN Bjørn Ralf, « Plumwood's Intentional Recognition Stance : More-than-Human Agency Beyond Conscious Intention », *Medium*, 2022. https://medium.com/@bjornkristensen/plumwoods-intentional-recognition-stance-more-than-human-agency-beyond-conscious-intention-d9a0e64ae272

LEVIN Michael, « Meet the Anthrobots : a New Living Entity with Much to Teach Us », *Forms of life, forms of mind*, 30 novembre 2023. https://thoughtforms.life/meet-the-anthrobots-a-new-living-entity-with-much-to-teach-us/

LORDON Frédéric, « Pleurnicher le Vivant », *La pompe à phynance, Les blogs du Diplo*, 29 septembre 2021. https://blog.mondediplo.net/pleurnicher-le-vivant

SCHLOSSER Markus, « Agency », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019. https://plato.stanford.edu/entries/agency/

SEGALL Matthew David, « Consciousness between Science and Philosophy (response to Philip Goff on panpsychism) », *Footnotes2Plato.com*, 30 octobre 2020. https://footnotes2plato.com/2020/10/30/consciousness-between-science-and-philosophy-response-to-philip-goff-on-panpsychism/

SEGALL Matthew David, « David Abram on Animism, Panpsychism, and the More than Human World », *FootNotes2Plato*, 12 août 2024. https://footnotes2plato.substack.com/p/david-abram-on-animism-panpsychism?utm_source=profile&utm_medium=reader2

SEGALL Matthew David, « Whitehead's Radical Notion of Prehension », *Footnotes2Plato.com*, 22 février 2025. https://footnotes2plato.substack.com/p/whiteheads-radical-notion-of-prehension

VORHÖLTER Julia, « Agency », *The Open Encyclopedia of Anthropology*, 12 août 2024. https://www.anthroencyclopedia.com/entry/agency

Communications personnelles

BEAU Rémi, « La nature ordinaire : par-delà dualisme et monisme », 2017.