

Une philosophie sociale pour l'écologie politique

Le naturalisme historique du jeune Marx

Frédéric Monferrand

Introduction

On peut schématiquement distinguer trois manières de poser le problème du rapport de Marx à l'écologie. La première, représentée par John Bellamy Foster ou Kohei Saito, consiste à soutenir qu'il existe déjà, chez Marx, une écologie¹. La seconde, que l'on peut rattacher aux travaux d'Andreas Malm ou de Jason Moore, consiste à faire un usage écologiste de la pensée marxienne². La troisième, que je me propose ici d'explorer, consiste à se saisir des débats contemporains en écologie politique comme d'une occasion de relire, voire de reconstruire, certains aspects de cette pensée. Dans cet article, je m'appuierai ainsi sur les disputes que suscite aujourd'hui l'idée de nature pour réévaluer le *naturalisme* revendiqué par le jeune Marx dans les *Manuscrits de 1844*.

C'est à vrai dire en deux sens distincts que le Marx des *Manuscrits* se dit naturaliste : au sens ontologique où il considère que les sociétés humaines font partie de la nature et au sens normatif où il considère qu'elles peuvent être évaluées à l'aune de cette nature qui les englobe et leur préexiste³. De ces deux propositions, la seconde est assurément la plus problématique. Critiquer la société au nom de la nature, n'est-ce pas ériger cette dernière en un modèle auquel il nous faudrait nous conformer ? Les *Manuscrits de 1844* permettent d'apporter une réponse négative à cette question. Car la nature humaine ou non-humaine n'est pas invoquée dans ce texte à titre de norme immuable de la critique sociale. Elle y est à l'inverse découverte à mesure que progresse la critique jeune-marxienne du capitalisme et représente ainsi ce à quoi l'on parvient lorsqu'on cherche à préciser ce qui est au juste « aliéné » dans et par le rapport de production capitaliste. La normativité qu'on peut lui attribuer est donc toute négative. Loin d'être l'incarnation du Vrai et du Bien, la nature se dévoile à la réflexion critique comme ce qui

¹ John Bellamy Foster, *Marx's Ecology*, New York, Monthly Review Press, 2000 ; Kohei Saito, *La nature contre le capital*, trad. G. Billy, Paris, Syllepse, 2020.

² Andreas Malm, *Fossil Capital*, Londres et New York, Verso, 2016 ; Jason. W. Moore, *Le Capitalisme dans la toile de la vie. Écologie et accumulation du capital*, trad. R. Ferro, Toulouse, L'Asymétrie, 2020.

³ Voir sur ce point Stéphane Haber, « "Le naturalisme accompli de l'homme : travail aliéné et nature" » in Emmanuel Renault (*dir.*), *Lire les Manuscrits de 1844*, Paris, PUF, 2008, p. 129-145.

peut être dégradé, détourné ou inhibé dans ses tendances spontanées et comme ce qu'il y a en conséquence un sens à vouloir préserver de certaines de nos activités, voire libérer des arrangements sociaux dans lesquels elle est aujourd'hui prise.

On en arrive ainsi à la dimension ontologique du naturalisme affiché dans les *Manuscrits de 1844*. Car dire que la nature est prise dans certains arrangements sociaux tels que l'« industrie » ou « la propriété privée », ainsi que le fait Marx⁴, c'est présupposer l'existence d'une différence réelle entre ce qu'elle est susceptible de faire par elle-même et ce que nous lui faisons, voire ce que nous lui faisons faire, sous certaines conditions sociales historiquement déterminées. Or, aussi peu originale puisse-t-elle paraître, cette idée d'une différence entre le naturel et le social a suscité de nombreuses critiques dans la pensée environnementale de ces quinze dernières années. Philippe Descola, notamment, en a souligné la relativité culturelle. Il n'y a que l'Occident moderne, rappelle-t-il en effet, qui ait postulé l'existence, non pas d'êtres animaux ou végétaux animés d'une vie propre, mais d'une région de l'être aux frontières clairement délimitées et au-delà desquelles commencerait le règne proprement humain de la culture ou de la société⁵. Et c'est précisément le tracé de cette frontière entre la nature et la société qui expliquerait l'indifférence des modernes à l'égard des milieux qu'ils partagent avec des êtres non-humains et partant, les violences qu'ils ont pu infliger à ces derniers⁶. Au principe de la crise environnementale actuelle, on trouverait donc la prétention de l'humanité occidentale à s'être séparée d'un ordre de réalité qualifié de « naturel » dans la mesure même où il a été rabaissé au rang de simple décor de l'histoire des sociétés.

L'argument est décisif, et quiconque entend parler de « la nature » doit aujourd'hui le prendre en compte. Mais il n'est pas certain qu'il remette en question la pertinence du naturalisme affiché dans les *Manuscrits de 1844* et ce pour une raison toute simple : Marx n'est pas naturaliste au sens descolien où il ferait de la nature un domaine de la réalité dont serait sortie une fois pour toute l'humanité, mais au sens classique où il considère à l'inverse que l'humanité fait irrémédiablement « partie de la nature⁷ ». Le véritable risque qui pèse sur ce naturalisme n'est dès lors pas le dualisme, mais le *réductionnisme*, c'est-à-dire la tendance à nier la spécificité des formes sociales de la vie humaine. Car cette spécificité existe et il faut en rendre compte. Pour ne prendre qu'un exemple : aucune vie sociale n'est possible sans reproduction biologique et économique de ses membres, mais la manière dont cette

⁴ « L'industrie est le rapport historique réel de la nature [...] à l'être humain ». Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 151.

⁵ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

⁶ L'argument est notamment développé par Baptiste Morizot dans *Manières d'être vivant*, Arles, Actes Sud, 2020

⁷ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 122.

reproduction est organisée, les représentations dont elle fait l'objet et les rapports de domination dont elle peut être l'occasion varient selon les époques et les sociétés⁸. Le défi auquel se confronte le jeune Marx est donc le suivant : prendre acte du fait que nous provenons d'une nature à laquelle nous ne cessons jamais d'appartenir tout en montrant que cette nature se trouve toujours socialisée de différentes façons, c'est-à-dire embarquée dans l'histoire par nos pratiques et nos représentations.

Aussi schématiques soient-elles, ces réflexions introductives permettent de dessiner une image assez déterminée du type de naturalisme défendu par le jeune Marx. Ma thèse est que ce naturalisme doit être qualifié d'« historique » et ce pour trois raisons : d'une part, parce qu'il trouve dans le développement capitaliste sa *condition historique* de possibilité ; d'autre part, parce qu'il traite d'un *objet historique* – les formes aussi changeantes que variées sous lesquelles l'humanité socialise la nature en elle et hors d'elle – enfin, parce qu'il soulève un enjeu historique : la libération d'une nature aliénée par sa socialisation capitaliste. En examinant successivement ces trois aspects du naturalisme affiché dans les *Manuscrits de 1844*, je voudrais non seulement participer à la clarification de certaines obscurités propres à l'argumentation du jeune Marx, mais aussi montrer que le naturalisme historique peut être utilement mobilisé dans certains débats contemporains en écologie politique.

Le capital : condition historique du naturalisme

Que le naturalisme jeune-marxien réponde à des conditions historiques de possibilité, c'est ce qui ressort du récit de la transition du féodalisme au capitalisme esquissé dans le premier cahier des *Manuscrits de 1844*. Pour le jeune Marx, comme pour Engels avant lui, le capitalisme émerge en effet de l'appropriation privative et de la marchandisation des terres dans les campagnes anglaises du XVI^e siècle : « avec la propriété foncière, écrit-il en effet, c'est la domination de la propriété privée qui commence ; la première est la base de la seconde ». Et quelques lignes plus loin : « la grande propriété foncière [...] sous sa forme féodale, [...] contenait [...] déjà en soi le commerce de manière latente. »⁹ L'argument occupe encore le devant de la scène dressée dans les pages du *Capital* consacrées à « la soi-disant accumulation primitive » et on peut le résumer comme suit : privatiser la terre, enclore les communaux

⁸ L'argument est au cœur de la lecture d'Adorno proposée par Jean-Baptiste Vuillerod dans *Theodor W. Adorno : la domination de la nature*, Paris, Amsterdam, 2021.

⁹ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 112 et 114. Je souligne. « Brader la terre, qui est [...] la première condition de notre existence, notait déjà le jeune Engels, c'était le dernier pas vers la vente à l'encan de soi-même ». Friedrich Engels, *Esquisse d'une critique de l'économie politique in Écrits de jeunesse*, Volume 2, trad. A. David-Guillou, G. Fondu, T. Labica, M. L'Homme et J.-B. Morin, Paris, Éditions sociales, 2018, p. 96.

(prairies, forêts, lacs, pâturages), c'est déposséder les paysans du libre accès aux moyens de subsistance qui assurait une reproduction relativement autonome de leur existence physique et sociale¹⁰. C'est donc, pour le dire dans le vocabulaire du jeune Marx, donner naissance à un nouveau type humain : « le travailleur *libre*, l'individu stipendié¹¹ », qui ne dispose plus pour satisfaire ses besoins que d'une pure capacité à travailler, séparée des moyens de son activation. La privatisation de la nature ouvre ainsi un espace historique dans lequel pourront s'épanouir les formes typiquement capitalistes que sont le marché du travail et le salariat. Elle place les paysans expropriés face à l'alternative suivante : l'échange salarial ou la mort.

Dans ces conditions, on comprend que la célèbre définition jeune-marxienne de la nature comme « corps propre inorganique (*unorganische Leib*)¹² » de l'être humain apparaisse pour la première fois dans les *Manuscrits de 1844* au moment d'analyser les transformations de la propriété féodale en propriété privée. C'est seulement lorsqu'on se trouve privé d'un libre accès aux milieux et à leurs ressources, suggère en effet Marx, que ceux-ci peuvent apparaître comme les conditions essentielles de reproduction de la vie humaine. Par sa privatisation même, la nature se révèle ainsi constituer le « corps propre », voire la « chair » (*Leib*) de l'être humain, au sens où elle lui est substantiellement ou matériellement apparentée. Et ce corps propre peut être qualifié d'« inorganique », au sens où il est composé d'êtres et de processus extérieurs au corps humain, avec lesquels celui-ci doit entretenir des rapports d'échange que le Marx de la maturité dira « métaboliques » pour se reproduire et subsister¹³. Dans les *Manuscrits de 1844*, l'idée naturaliste d'une « co-appartenance essentielle (*Wesenhaftigkeit*) de l'être humain et de la nature¹⁴ » représente donc la conclusion d'un raisonnement historique qui accorde une importance décisive à la séparation de la terre et des travailleurs dans l'analyse des origines du capitalisme¹⁵.

¹⁰ Voir Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, trad. J.-P. Lefebvre et alii, Paris, PUF, 1993, p. 806.

¹¹ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 134.

¹² *Ibid.*, p. 112. Pour d'autres interprétations de cette expression, voir Paul Burkett et John Bellamy Foster, *Marx and the Earth*, Boston et Leyde, Brill, 2016 et Judith Butler, *Deux lectures du jeune Marx*, trad. J. S. Carbonell, F. Haselden, V. Heimendinger et M. Leclair, Paris, Éditions sociales, 2019.

¹³ Voir Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 207.

¹⁴ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 155.

¹⁵ L'idée est encore centrale dans les *Grundrisse*, où l'on peut lire que « ce n'est pas l'unité des êtres humains vivants et actifs avec les conditions naturelles, inorganiques de leur métabolisme (*Stoffwechsel*) avec la nature [...] qui demande à être expliquée [...], mais la *séparation* entre ces conditions inorganiques de l'existence humaine et cette existence active, séparation qui n'a été posée comme séparation totale que dans le rapport du travail salarié et du capital. » Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, trad. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 2011, p. 426 (trad. mod.). Pour une mise en perspective de ce passage dans l'analyse des différents « modes de relations à la nature » étudiés dans les *Grundrisse*, voir Paul Guillibert, *Terre et capital*, Paris, Amsterdam, 2022, p. 65-73.

Il faut alors souligner que cette séparation entraîne pour le jeune Marx une modification profonde des formes de l'appartenance sociale. Dès lors que la terre peut être segmentée en parcelles aliénables, ces formes d'appartenance s'émancipent aussi bien des liens du sang (l'inscription dans une lignée) que de leur ancrage dans un terroir (les limites du domaine). Mis en circulation sur le marché, explique ainsi Marx, le « terrain (*Grundstück*) » cesse d'apparaître comme « le corps propre inorganique de son seigneur¹⁶ » : ce dernier en tire certes toujours son nom, mais elle n'est plus pour lui source de pouvoir, de même qu'elle n'est plus une source de subsistance pour les paysans qui y avait en partie librement accès. Le concept d'*unorganische Leib* s'enrichit ainsi d'une coloration sociologique. Il ne désigne plus seulement la nature en tant qu'elle est le prolongement matériel du corps humain, mais aussi en tant qu'elle peut constituer le soubassement d'identités sociales et de statuts politiques opposés.

C'est le cas dans les sociétés féodales, mais ça ne l'est plus dans les sociétés capitalistes, où les positions qu'occupent les individus et les rapports de pouvoir qui les distribuent en groupes antagoniques répondent à ces facteurs *purement sociaux* que sont l'accès à la monnaie et aux moyens de production. Les identités de « prolétaires » ou de « capitalistes » ne désignent en effet pas des statuts fondés sur le territoire ou la parenté, mais des positions définies par la (non-) propriété des moyens de production et, partant, la nécessité d'échanger ou non sa force de travail contre un salaire pour subvenir à ses besoins. On peut dès lors affirmer, à la suite de Polanyi, que le rapport privatif et marchand à la terre institué par le capital provoque un « désencastrement » du social à l'égard de la nature¹⁷. Mais l'important est de souligner que ce désencastrement représente la source et la condition de l'opposition entre « la nature », pensée comme un domaine de la réalité composé de choses soumises à des lois nécessaires et « la société », pensée comme un domaine de la réalité peuplé de personnes associées sous des conventions contingentes. Ce n'est donc pas la simple distinction entre ce qui existe par soi et ce qui n'existe qu'en vertu de finalités humaines qui naît avec le capitalisme – une telle distinction était déjà accessible à Aristote¹⁸ – mais la représentation *dualiste* de cette distinction comme d'une opposition entre deux domaines hétérogènes de la réalité indifférents les uns aux autres.

Or, cette représentation, Marx ne se contente ni de la relativiser culturellement, comme le fait Descola, ni de l'expliquer historiquement, comme s'emploie à le faire Polanyi. Il la dialectise également, en montrant qu'elle est indissociablement vraie et fausse. L'opposition

¹⁶ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 112.

¹⁷ Karl Polanyi, *La grande transformation*, trad. M. Angeno et C. Malamoud, Paris, Gallimard, 1983.

¹⁸ Aristote, *Sur la nature (Physique, II)*, trad. L. Couloubaritsis, Paris, Vrin, 1991.

dualiste du naturel et du social est fautive, dans la mesure où du décrochage des rapports sociaux à l'égard de leur ancrage naturel, on aurait tort de conclure que les sociétés capitalistes planeraient dans un improbable au-delà de la nature ou qu'elles auraient rompu toute attache avec la Terre. Ces sociétés se distinguent au contraire de celles qui les ont historiquement précédés par une exploitation industrielle des forces naturelles et, partant, par une dépendance accrue à l'égard des ressources nécessaires à leur reproduction, de sorte qu'on pourrait définir le capital comme un vaste *appareil de capture* de la productivité de la nature¹⁹. Pourtant, l'opposition dualiste du naturel et du social n'en comporte pas moins un moment de vérité, car la mobilisation capitaliste des forces naturelles est fondée sur une forme de propriété – la propriété privée – qui *sépare* effectivement les êtres humains de leurs conditions naturelles de reproduction et les rend *étrangers* à la nature hors d'eux et en eux. Que les sociétés dominées par la propriété privée impliquent un rapport *aliéné* à la nature, c'est ce qu'indique à sa manière Marx lorsqu'il souligne que « la propriété privée nous a rendus si sots et si bornés qu'un objet ne devient le nôtre qu'à partir du moment où nous l'avons²⁰ ». Comme Moses Hess avant lui, il souligne par là qu'en général et la plupart du temps, nous entretenons un rapport étroitement instrumental au monde environnant. Nous habitons ce monde en étrangers, parce que nous nous montrons aveugles à la diversité sensible qu'il offre à la perception, voire incapables de nous rapporter « à la chose pour la chose elle-même²¹ » en lui appliquant une mesure adéquate à sa singularité²².

La véritable originalité des *Manuscrits de 1844* ne réside cependant pas tant dans ce diagnostic d'un appauvrissement de notre expérience sensible que dans l'idée selon laquelle le rapport aliéné à la nature non-humaine s'explique par l'aliénation de la nature humaine dans la production : « le travail aliéné aliène l'être humain 1) de la nature, 2) de lui-même, de sa propre fonction active, de son activité vitale, du *genre (Gattung)*²³ ». L'interprétation traditionnelle de cette idée célèbre est la suivante : le travail serait le « propre de l'homme », de sorte qu'en

¹⁹ Sur cette dépendance paradoxale du capital à l'égard de la nature, voir Andreas Malm, « Les origines du capital fossile : le passage de l'eau à la vapeur dans l'industrie du coton britannique » in *L'anthropocène contre l'histoire*, trad. E. Dobenesque, Paris, La Fabrique, 2017, p. 54-120.

²⁰ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 149. Pour la critique hessienne de « la soif d'avoir », voir Moses Hess, « Philosophie de l'action », in Gérard Bensussan, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme (1836-1845)*, Paris, PUF, 1985, p. 196 ainsi que le commentaire de Franck Fischbach, « "Possession" versus "expression" : Marx, Hess, Fichte » in Emmanuel Renault (*dir.*), *Lire les Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 76-78.

²¹ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, 150.

²² L'argument est répandu dans la littérature environnementale contemporaine. On le trouve notamment formulé dans une perspective phénoménologique par David Abram dans *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, trad. D. Demorcy et I. Stengers, Paris, La Découverte, 2013.

²³ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 122.

dépossédant les travailleurs de tout contrôle sur leur activité, le capital les rendraient étrangers à leur nature, à leur essence ou à leur être « générique ». Or, force est de constater que ce n'est pas ainsi, ou du moins pas toujours, que Marx présente les choses. Dans un passage décisif du second manuscrit, il décrit en effet le « rapport de la propriété privée » comme un rapport de « production de l'activité humaine en tant que *travail*, donc comme une activité étrangère à soi, à l'être humain et à la nature²⁴ ». Pris au sérieux, ce passage signifie qu'il n'y a pas de production capitaliste sans production de sujet productifs, c'est-à-dire sans un ensemble de dispositifs économiques ou extra-économiques concourant à domestiquer l'animal humain, à en canaliser les pulsions ou à en sélectionner les capacités dans un sens fonctionnel à l'accumulation du capital²⁵.

Parmi les dispositifs économiques, on peut penser par exemple à la machinerie qui impose son rythme aux gestes accomplis dans l'usine et les transforme en moments standardisés d'un processus continu de production. Parmi les dispositifs extra-économiques, Marx mentionne cette fois « la justice criminelle, les médecins, la religion, les tableaux statistiques, la politique et le prévôt des mendiants²⁶ » qui représentent à ses yeux autant d'institutions visant à discipliner des corps que rien ne prédispose naturellement au travail. Dans les deux cas, on voit que le travail n'est pas ce qui est aliéné par le capital. Il est au contraire la forme au moyen de laquelle le capital s'approprie les capacités naturelles des membres du genre humain, c'est-à-dire les forces qui témoignent de leur appartenance à l'ordre du vivant. La nature humaine se révèle ainsi consister en un ensemble de « forces essentielles²⁷ » ou de puissances vitales dans la mesure même où ces puissances ont été historiquement activées par le capital sous la forme du travail.

Or, même si le jeune Marx ne le fait pas lui-même, ce raisonnement peut aisément être étendu à la nature non-humaine. Soit le cas de la mise au travail de certaines plantes par l'agro-industrie étudié par Léna Balaud et Antoine Chopot dans leur ouvrage récent, *Nous ne sommes pas seuls*. Les entreprises telles que Bayer ou Monsanto, expliquent les deux auteurs, ne se contentent aujourd'hui plus de breveter les semences de certaines plantes ou de les standardiser en en modifiant le code génétique. Elles vont jusqu'à en stimuler les défenses immunitaires au moyen d'amendements minéraux ou microbiens et à augmenter ainsi « leurs capacités à entrer

²⁴ *Ibid.*, p. 133.

²⁵ Sur l'idée de production d'un sujet productif, voir Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014.

²⁶ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 83.

²⁷ *Ibid.*, p. 151.

en symbiose mycorhizienne avec les champignons du sol²⁸. » À la lumière de cet exemple, il apparaît que les vivants non-humains subissent un traitement analogue à celui que le capital impose aux êtres humains : leur agentivité se trouve non seulement *captée* par la propriété privée, mais aussi *homogénéisée* et finalement *stimulée* jusqu'à *l'épuisement*. Une même productivité naturelle se trouve ainsi aliénée lorsque le capital s'approprie des capacités humaines ou l'agentivité d'organismes non-humains et cette simple remarque enveloppe toute une ontologie et toute une politique. Elle enveloppe une ontologie sociale, puisqu'elle nous invite à penser la société, non pas comme le contraire de la nature, mais comme la forme sous laquelle les forces qu'elle recèle trouvent à s'exprimer dans l'histoire. Et elle enveloppe une politique, puisque dire que le capital imprime une forme aliénée à cette expression, c'est dire qu'un anticapitalisme conséquent n'a pas à rougir du fait de revendiquer la libération de la nature. Examinons ces deux idées l'une à la suite de l'autre.

Le social : objet historique du naturalisme

Que le social ne soit pas le contraire de la nature, c'est ce qu'indique clairement Marx lorsqu'il écrit que « *la société* est l'unité essentielle accomplie de l'être humain et de la nature²⁹ ». Mais les arguments qu'il avance à cette occasion sont de prime abord déroutants. D'une part, il soutient que l'appropriation de la nature n'aboutit pas à sa disparition derrière les productions matérielles ou symboliques de l'humanité, mais au contraire à son affirmation, voire à sa « résurrection »³⁰. D'autre part, il précise qu'au cours de cette appropriation, la nature se révèle constituer « l'élément vital de la réalité humaine » ou le « lien » qui unit les êtres humains entre eux³¹. Sa thèse est donc que le rapport qu'entretiennent les individus à la nature non-humaine médiatise celui qu'ils entretiennent les uns à l'égard des autres ainsi qu'à leur propre nature humaine. À tel point qu'on pourrait affirmer que le « rapport de l'être humain à l'être humain » n'est un « rapport social » que lorsqu'il met en jeu la nature humaine et autre qu'humaine³².

Pour conférer quelque crédibilité à cette thèse, il faudrait alors pouvoir montrer que certaines pratiques posent la nature en son altérité dans le mouvement même par lequel elles en font émerger la société, ce qui revient à identifier une *discontinuité* entre le naturel et le social.

²⁸ Léna Balaud et Antoine Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, Paris, Seuil, 2021, p. 162.

²⁹ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 147.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² C'est en ce sens qu'on peut comprendre le fait que jeune Marx crédite Feuerbach d'avoir pensé « la relation de l'être humain à l'être humain » comme un « rapport social », lors même que ce concept n'intervient pas chez l'auteur de *L'essence du christianisme*. Voir *Ibid.*, p. 158.

Mais il faudrait aussi pouvoir montrer qu'analysée du point de vue de ces pratiques, la société se révèle consister en un ensemble de relations au travers desquelles les êtres humains activent les capacités propres à leur espèce, ce qui revient cette fois à mettre au jour une *continuité* entre le naturel et le social. Or, il est un type de pratique qui semble spontanément satisfaire à ces exigences constitutives d'un naturalisme *non-réductionniste* : les pratiques de subsistance par lesquelles les individus s'approprient collectivement la nature pour satisfaire leurs besoins³³. Ces pratiques, on se gardera ici de les identifier purement et simplement au travail, puisqu'on a vu que le jeune Marx réservait parfois ce concept à la forme aliénée qu'elles reçoivent sous le capitalisme.

Trois raisons militent en faveur du fait d'accorder aux pratiques de subsistance une fonction essentielle dans l'émergence du social. La première est qu'elles sont celles sans lesquelles aucune autre pratique sociale ne serait possible. Il faut en effet se maintenir en vie pour pouvoir s'adonner à des activités ludiques, religieuses, politiques ou artistiques³⁴. La seconde est qu'elle modifient à différents degrés l'environnement et circonscrivent ainsi l'espace matériel d'une vie sociale qui renvoie aux êtres humains l'image de leur capacité à s'approprier la nature³⁵. La troisième est enfin qu'à l'occasion de ces pratiques, les êtres humains font l'expérience de leur appartenance au tout de la nature comme de leurs différences d'avec les autres parties de la nature³⁶. La chasse et la cueillette, la domestication des plantes ou des animaux, la culture des sols et la fabrication d'artefacts constituent en effet autant de modalités d'action qui mobilisent le corps, ses besoins et ses habilités. Et elles mettent ce corps aux prises avec des êtres ou des éléments dont la naturalité se révèle dans le fait d'opposer une certaine *résistance* à leur appropriation.

Pour une part, les pratiques de subsistance enchaînent en effet sur des propriétés inhérentes à la matière ou sur des tendances immanentes au vivant. Le sapin est pour ainsi dire un meuble en puissance et la domestication du cheval montre qu'il était virtuellement un animal de trait. Il n'est donc pas absurde de concevoir l'intégration de ces êtres naturels à l'ordre des rapports sociaux comme une « résurrection » ou, à tout le moins, comme une actualisation de

³³ J'emprunte le concept de « pratiques de subsistance » à l'écoféminisme. Voir notamment, Veronika Bennholdt-Thomsen et Maria Mies, *The Subsistence Perspective*, Londres, Zed Books, 1999.

³⁴ « Le premier fait historique est [...] la production de la vie matérielle elle-même, et c'est là [...] une condition fondamentale de toute histoire que l'on doit, aujourd'hui comme il y a des milliers d'années remplir jour par jour, heure par heure, simplement pour maintenir les êtres humains en vie. » Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie Allemande*, trad. H Augier, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Paris, Éditions Sociale, 1976, p. 26-27.

³⁵ Par « l'engendrement pratique d'un *monde objectif*, l'*élaboration* de la nature non-organique », l'être humain « s'intuitionne lui-même dans un monde produit par lui. » Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 123.

³⁶ En tant qu'« être objectif », l'être humain « ne produit et ne pose des objets que parce qu'il est posé par des objets, que parce qu'il est originairement *nature* ». *Ibid.*, p. 165-166.

leurs potentialités³⁷. Mais, pour une autre part, cette intégration peut être plus ou moins violente et sa réussite n'est jamais assurée. Comme le soulignent là encore Léna Balaud et Antoine Chopot, il y a en effet bien une forme de violence dans le fait qu'une entreprise comme IKEA fasse pousser des sapins dans une parfaite verticalité sur un sol stérilisé³⁸. Et comme le remarque Marx dans *Le Capital*, les résistances qu'oppose le cheval à sa mise au travail dans les manufactures expliquent en partie la mécanisation de la production lors du passage à la grande industrie³⁹. D'un côté, les êtres de la nature se prêtent donc à une appropriation matérielle qui nous les rend familiers. Mais, de l'autre côté, ils résistent à cette appropriation et affirment par là même leur altérité. C'est donc d'un même mouvement que les pratiques de subsistance socialisent *et* dévoilent la nature dans son autonomie comme dans sa spontanéité.

On est dès lors mieux en mesure de comprendre en quoi le naturalisme marxien doit non seulement être qualifié de « non-réductionniste », mais aussi et plus précisément d'« historique ». La raison essentielle en est que l'appropriation sociale d'une nature autonome est un *facteur d'historicité*. D'une part, parce que s'approprier la nature, c'est en faire émerger des objets qui n'y sont pas immédiatement donnés et susciter chez le sujet l'apparition de besoins inédits ainsi que le développement des capacités permettant de les combler. D'autre part, parce que cette appropriation circonscrit l'espace de la domination et des résistances à la domination qui dynamisent les sociétés dans lesquelles toute une classe d'individus se trouve condamnée à ne pouvoir satisfaire ses besoins qu'en satisfaisant les besoins de ceux qui se sont appropriés les moyens de subsistance et de production. Il y a donc pour Marx de l'histoire *parce qu'il y a de la nature*, parce qu'existe une altérité naturelle qui interpelle l'inventivité humaine et dont l'appropriation fait l'objet de conflits. Au demeurant, c'est là l'intuition sous-jacente au concept central de la « conception matérialiste de l'histoire » : le concept de *mode de production*, en tant qu'il désigne l'interdépendance entre l'appropriation matérielle de la nature par les « forces productives » et l'appropriation des pratiques de subsistance d'un groupe dominé par un groupe dominant dans le cadre de « rapports sociaux de production »⁴⁰.

En 1844, Marx est cependant encore loin de raisonner en termes de « mode de production ». Suivant Moses Hess, c'est à partir du thème de l'*échange* qu'il développe alors l'idée selon laquelle l'appropriation matérielle de la nature prend nécessairement la forme d'un

³⁷ C'est l'une des thèses centrales d'Alfred Schmidt dans son ouvrage classique, *Le concept de nature chez Marx*, trad. J. Bois, Paris, PUF, 1994.

³⁸ Léna Balaud et Antoine Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 147.

³⁹ Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 422.

⁴⁰ Voir la présentation canonique du concept dans « l'avant-propos » de Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. G. Fondu et J. Quérier, Paris, Éditions sociales, 2014, p. 63.

rapport social. Si cette appropriation est une pratique socialisante, voir sociogène, – productrice, apprend-t-on dans les « Notes sur Mill », de « la communauté humaine » ou de « l'être social »⁴¹ – c'est en effet qu'on en échange les produits. Mais c'est aussi qu'on ne peut l'accomplir qu'en commun. Car pour qu'il y ait échange, il ne suffit pas qu'au moins deux individus aient quelque chose à échanger. Il faut en outre qu'ils aient des choses *différentes* à échanger, ce qui implique non seulement que tous ne produisent pas la même chose, mais aussi que personne ne puisse produire ce qu'il produit sans que les autres ne produisent ce qu'ils produisent. « L'échange des produits humains⁴² » témoigne ainsi d'une *interdépendance vitale* entre des individus qui ne peuvent satisfaire leurs besoins qu'en participant à la satisfaction des besoins d'autrui⁴³. Et cette interdépendance vitale renvoie à son tour à la *complémentarité sociale* des « activités humaines dans la production⁴⁴ » ou encore à ce que Marx appelle à partir de *L'Idéologie allemande* la « coopération (*Zusammenwirkung*) »⁴⁵. Dans cette perspective, « la société » n'est rien d'autre qu'un processus d'appropriation coopérative de la nature.

Or, pour le jeune Marx, la nature qui se trouve ainsi socialisée n'est pas seulement la nature non-humaine, mais aussi la nature humaine. En agissant les uns avec les autres, les êtres humains incorporent en effet les habilités techniques nécessaires à l'exécution d'une tâche déterminée et développent les aptitudes psychologiques ou communicationnelles permettant d'ajuster leurs actions sur celle d'autrui. L'argument est classique et jusqu'au *Capital*, Marx souligne qu'être engagé dans un rapport de coopération, c'est activer en soi les capacités du genre humain⁴⁶. Mais dans les *Manuscrits de 1844*, il avance une thèse qui est à la fois plus générale et plus exigeante. À le suivre, c'est leur *appareil sensoriel* qu'activent et cultivent les individus lorsqu'ils s'approprient la nature en commun : « La formation (*Bildung*) des 5 sens, lit-on en effet au troisième manuscrit, est un travail (*Arbeit*) de l'ensemble de l'histoire

⁴¹ Karl Marx, « Notes de lecture » in *Œuvres II*, « Économie II », trad. M. Rubel *et alii*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 23. Comparer avec les trois premiers paragraphes de Moses Hess, « L'essence de l'argent », trad. P. Cadiot, in Elisabeth de Fontenay, *Les figures juives de Marx*, Paris, Galilée, 1973, p. 115-119.

⁴² Karl Marx, « Notes de lecture » in *Œuvres II*, *op. cit.*, p. 23.

⁴³ Comme on peut encore le lire dans les *Grundrisse* : « Que le besoin de l'un puisse être satisfait par le produit de l'autre et *vice versa*, que l'un soit capable de produire l'objet du besoin de l'autre et que chacun se présente à l'autre comme le propriétaire de l'objet de son besoin, cela prouve que chacun dépasse, en tant qu'être humain, son propre besoin particulier, etc., et qu'ils se comportent l'un par rapport à l'autre comme des êtres humains ; que leur être générique communautaire est reconnu par tous (*daß ihr gemeinschaftliches Gattungswesen von allen gewußt ist*). » Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p. 205 (trad. mod.).

⁴⁴ Karl Marx, « Notes de lecture » in *Œuvres II*, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁵ « Produire la vie, aussi bien la sienne propre par le travail que la vie d'autrui en procréant, nous apparaît donc dès maintenant comme un rapport double : d'une part comme un rapport naturel, d'autre part comme un rapport social – *social au sens de la coopération (Zusammenwirken) de nombreux individus*, peu importe dans quelles conditions, de quelle façon et dans quel but. » Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 28, trad. mod.

⁴⁶ Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 324.

mondiale antérieure⁴⁷. » S'il nous est naturel de percevoir le monde à travers la vue, l'ouïe ou le toucher, explique ainsi Marx, ce que l'on y perçoit comme la manière dont on le perçoit varie en revanche selon les époques ou des sociétés. Chaque mode de production impliquerait en d'autres termes un mode d'activation déterminé de la sensibilité, de sorte que les transformations des manières de produire s'accompagneraient de modifications des manières de sentir⁴⁸.

Cette hypothèse, il serait intéressant de la tester de manière comparatiste, en mettant par exemple en regard les habitudes perceptives d'un chasseur Koyukon d'Alaska et d'une ouvrière employée dans une usine parisienne. On pourrait alors imaginer que là où le premier développe une attention fine aux saillances du milieu, aux traces qu'y laissent différents animaux ou aux sons qu'ils émettent, à la direction du vent et aux odeurs qu'il charrie, le bruit assourdissant des machines, l'agressivité olfactive des produits chimiques ou la température des matériaux auxquelles la seconde est exposée entraînent une atrophie de sa sensibilité. On pourrait même se risquer à généraliser l'analyse, en y faisant intervenir les conditions, non plus seulement pragmatiques, mais aussi symboliques ou culturelles de la perception : « lorsqu'un Amérindien Koyukon entend le cri d'une corneille », rapporte en ce sens Baptiste Morizot, « le son s'insinue en lui et, par grappe mémorielle, lui restitue simultanément l'identité de l'oiseau, les mythes qui racontent ses mœurs, leurs filiations communes et leurs alliances immémoriales dans le temps du mythe ». Par contraste, l'ouvrière parisienne ne percevra sans doute dans ce cri qu'un « bruit blanc » évoquant au mieux « un nom d'oiseau vide de sens »⁴⁹. Dans le vocabulaire du jeune Marx, on dira donc qu'un même « objet essentiel » (ici, le chant d'une corneille) reçoit des significations de richesse inégale selon les sociétés. Et l'on ajoutera que la « force essentielle » correspondante (l'ouïe) y est en conséquence inégalement développée.

Force est cependant de constater que la démarche adoptée dans le passage précédemment cité des *Manuscrits de 1844* n'est pas comparatiste, mais historiciste. En soulignant que les cinq sens font l'objet d'un processus historique de *Bildung*, de culture ou de formation, Marx cherche à montrer que la nature humaine est une *nature historique* au sens où la sensibilité s'affine à mesure que la production l'expose à des objets plus différenciés. Pour ne prendre qu'un exemple, l'oreille humaine gagne en acuité à mesure que progressent les techniques de production musicale et que les genres musicaux se font plus variés. Pour autant,

⁴⁷ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 151.

⁴⁸ Sur les développements qu'a pu susciter cette idée dans le champ de « l'histoire des sensibilités », voir Hervé Mazurel, « De la psychologie des profondeurs à l'histoire des sensibilités. Une généalogie intellectuelle », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n°123, 2014/3, p. 22-38.

⁴⁹ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, Arles, Acte Sud, 2020, p. 18-19.

on aurait tort d'en inférer que cette histoire, dont Marx souligne qu'elle est « la véritable histoire naturelle de l'être humain⁵⁰ » suit un cours linéaire et cumulatif, comme si nos sens devaient nécessairement être plus cultivés que ceux de nos ancêtres. Car l'enrichissement de la sensibilité au niveau du genre humain peut se retourner en appauvrissement de l'expérience individuelle. C'est le cas selon Marx du « marchand de minéraux », qui « ne voit que la valeur mercantile, mais pas la beauté, ni la nature spécifique du minéral ». Mais c'est aussi celui de « l'homme nécessiteux », qui « n'a aucun *sens* pour le spectacle le plus beau »⁵¹. On retrouve ainsi l'idée selon laquelle, quelle que soit leur position sociale, tous les individus évoluant dans les sociétés dominées par la propriété privée subissent une forme d'appauvrissement de leur expérience sensible. Et l'on comprend alors en quoi le naturalisme marxien recouvre un *enjeu historique* : dans la mesure où la nature en nous se trouve à la fois historiquement activée et socialement aliénée par l'appropriation capitaliste de la nature hors de nous, c'est tout l'édifice social qu'il nous faut bouleverser pour permettre à la nature de « ressusciter ».

Le communisme : enjeu historique du naturalisme

Parvenu à ce point, il convient de souligner que tous les énoncés de Marx relatifs à la nature ou à l'essence de la socialité sont indissociablement descriptifs et normatifs. Soit l'idée selon laquelle « la société est l'unité essentielle accomplie de l'être humain et de la nature ». Pour une part, elle a une valeur descriptive, au sens où elle implique que toute société puisse être décrite comme une forme de socialisation coopérative de la nature humaine et non-humaine. Mais elle a pour une autre part une valeur normative, au sens où elle permet de faire ressortir le fait que la socialisation capitaliste de la nature prend la forme paradoxale d'une séparation ou d'une aliénation plutôt que celle d'une « unité essentielle ». Dans cette perspective, le capitalisme ne doit pas seulement être critiqué parce qu'il se caractériserait par l'injustice ou la non-liberté, mais aussi parce qu'il est une *société fausse*, qui ne correspond pas au concept de société que son développement permet pourtant d'élaborer. Par corrélat, le communisme ne doit pas seulement être valorisé parce qu'il mettrait fin à la misère et aux souffrances inutiles que subit actuellement la majeure partie de l'humanité, mais aussi parce qu'il coïnciderait avec l'avènement dans l'histoire d'une *véritable société*. Tout le problème est alors de trouver un critère permettant de distinguer entre ce que les *Notes sur Mill* appellent une « vraie communauté » et une « caricature de communauté »⁵².

⁵⁰ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 167.

⁵¹ *Ibid.*, p. 151.

⁵² Karl Marx, « Notes de lecture » in *Œuvres II*, « Économie II », *op. cit.*, p. 23.

On trouve une réponse à ce problème dans un passage de *L'Idéologie allemande* où ressurgit significativement la thématique de l'aliénation. Marx y explique qu'« aussi longtemps que les êtres humains se trouvent dans la société naturelle (*die naturwüchsige Gesellschaft*), [...] aussi longtemps que l'activité n'est pas divisée volontairement, mais du fait de la nature, l'action propre de l'être humain se transforme pour lui en une puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il la domine⁵³ ». De cette identification entre société fautive ou aliénée et « société naturelle », on aurait tort de conclure que Marx a renoncé en quelques mois à son naturalisme. L'idée de « naturalité (*naturwüchsigkeit*) » évoque en effet ici celle de déploiement *spontané* ou *non-contrôlé* de la coopération sous la forme de la division du travail. Une société digne de ce nom ne serait donc pas une société qui aurait laissé derrière elle la nature pour entrer de plein pied dans l'histoire. Ce serait au contraire une société dans laquelle la complémentarité des pratiques d'appropriation de la nature accéderait à la conscience de soi et où la coopération serait en conséquence volontairement organisée, c'est-à-dire planifiée, plutôt que subie. La coopération que Marx présente comme un trait générique de toute socialité change donc de sens selon que l'on parle d'une société fautive ou que l'on se projette dans l'horizon d'une société vraie : dans le premier cas, elle prend la forme de la *division du travail*, dans le second, celle de ce que Marx appelle « l'association » à chaque fois qu'il se risque à décrire positivement le communisme⁵⁴. D'où un second problème, qui est cette fois de savoir en quoi cette socialité associative peut être identifiée à une libération de la nature humaine.

La réponse intuitive à cette question, régulièrement avancée dans le *corpus* marxien, est que des individus émancipés de la division du travail, c'est-à-dire de leur assignation à vie à un seul type d'activité accomplie pour d'autres, pourraient développer pleinement et librement leurs capacités⁵⁵. Mais là encore, les *Manuscrits de 1844* soutiennent une thèse plus exigeante. « L'abolition positive de la propriété privée⁵⁶ », y explique en effet Marx, permettrait à chaque individu de développer une capacité inédite à se laisser *affecter* de multiples manières par l'objectivité et à y répondre de façon toute aussi différenciée. Car pour que la nature cesse de m'être étrangère, pour que je puisse librement m'y rapporter, il ne suffit pas que je puisse avoir ou posséder les objets qui s'y présentent. Il faut aussi que je sache leur appliquer une « faculté

⁵³ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 62. Voir le commentaire de ce passage dans Franck Fischbach, *Le sens du social*, Montréal, Lux, 2015, p. 189-191.

⁵⁴ Voir par exemple, Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁵ Voir par exemple, *Ibid.*, p. 663, où l'on peut lire que « le principe fondamental » du communisme est « le plein et libre développement de chaque individu. »

⁵⁶ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 149.

subjective » ou une « force essentielle » qui en respecte la singularité, conformément au principe selon lequel « un objet est autre pour l'œil que pour l'oreille et l'objet de l'œil est différent de l'objet de l'oreille »⁵⁷. Et il faut en outre que ma sensibilité soit suffisamment cultivée pour que je sois capable de comprendre l'objet, c'est-à-dire d'en jouir et de l'interpréter : « pour l'oreille non-musicale, la musique la plus belle n'a pas de sens, n'est pas un objet⁵⁸. » Dans la perspective des *Manuscrits de 1844*, le communisme implique ainsi une véritable révolution culturelle ou, pour le dire dans les termes schillériens que retrouve spontanément le jeune Marx : une éducation esthétique de masse permettant à chaque individu d'être d'autant plus individualisé qu'il a affaire à un monde plus riche et plus différencié⁵⁹. Il s'apparente en d'autres termes à une socialisation de la nature humaine qui en exprime ou en promeut la souplesse et la plasticité. D'où un troisième problème, qui est cette fois de savoir en quoi le communisme ainsi compris implique une libération de la nature non-humaine ?

On ne trouve à vrai dire pas de réponse détaillée à ce problème dans les *Manuscrits de 1844*. Mais le fait que le jeune Marx identifie la libération de la nature à sa « résurrection » offre une piste d'actualisation de ce qu'on peut appeler son *communisme naturaliste*. Car si la nature doit ressusciter sous le communisme, c'est bien qu'elle a été en quelque sorte mise à mort par le capitalisme, que ce soit parce que le mouvement de l'accumulation perturbe les cycles de régénération des sols, comme le soulignent les théoriciens de la « rupture métabolique⁶⁰ », ou parce que l'exploitation intensive des milieux privent les êtres qui y vivent des ressources nécessaires à leur reproduction et s'accompagne ainsi d'un effondrement massif de la biodiversité. De ce constat d'une tendance proprement écocidaire du capital résulte la nécessité d'une *planification* communiste de la coopération : une planification qui privilégierait les activités soutenables sur les activités destructrices et impliquerait donc à la fois de renoncer à certaines activités (par exemple : l'extraction d'énergies fossiles) et d'organiser autrement certaines de nos activités (par exemple : l'agriculture). Cette autre organisation des pratiques de subsistance devra dès lors être non seulement plus démocratique et plus épanouissante pour les travailleurs humains, mais aussi plus accueillante pour les êtres non-humains qui y participent directement ou indirectement. Elle devra être fondée sur la reconnaissance du fait que « champignons symbiotiques et organismes photosynthétiques, insectes et guildes d'herbivores, hyménoptères et oiseaux, collemboles des sols, virus et bactéries » sont « les

⁵⁷ *Ibid.*, p.150.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁹ Voir sur ce point Daniel Hartley, « Radical Schiller and the Young Marx » in Samir Gandesha et Johan Hartle (dir.), *Aesthetic Marx*, Londres, Bloomsbury, 2017, p. 163-182.

⁶⁰ Voir notamment les ouvrages de John Bellamy Foster et Kohei Saito précédemment cités.

ouvriers les plus importants quant à l'habitabilité du monde »⁶¹. C'est là un argument de plus pour avancer qu'une société vraie, ou digne de ce nom, n'est pas une société qui se détache de la nature, mais qui l'intègre au contraire à titre de partenaire d'interaction⁶². Aussi faut-il conclure que l'association communiste sera beaucoup plus peuplée que ce que pouvait envisager Marx. Elle réunira une foule d'êtres humains et autres qu'humains dans un même processus de coopération. Le communisme naturaliste se présente donc ici comme ce que Paul Guillibert appelle un « communisme du vivant⁶³. »

Du constat selon lequel le capital met en quelque sorte à mort la nature, il résulte cependant également qu'une société communiste, consciente du fait que sa reproduction dépend de l'activité des vivants, devra se résoudre à instituer des formes de *socialisation négative* de la nature. Par « socialisation négative », il faut entendre ici une manière de prendre l'histoire à rebrousse-poil, en se résolvant collectivement à *ne pas* soumettre la nature à nos fins. Concrètement, il s'agit de lui réserver des espaces de libre évolution, favorisant l'expression de sa productivité propre, le déploiement autonome de la dynamique régénératrice vers laquelle elle tend spontanément lorsqu'on la laisse faire. Il s'agit en d'autres termes de laisser à la nature la latitude nécessaire à sa « résurrection »⁶⁴. Ces foyers de libre évolution n'interdisent certes pas toute présence humaine. Ils sont incompatibles avec les usages humains de la nature qui visent à en exploiter les ressources ou à en contrôler le déploiement, mais pourraient accueillir des visiteurs qui y trouveraient les moyens de développer cette sensibilité nouvelle que Marx attribue aux individus communistes : une attention aux saillances des milieux et à la richesse des relations qu'y nouent entre elles différents formes de vie⁶⁵. L'association communiste ne sera donc pas seulement plus peuplée que les sociétés capitalistes : elle sera aussi beaucoup plus sauvage, ou réensauvagée. Le communisme naturaliste se présente donc ici comme ce qu'on pourrait appeler un « communisme du réensauvagement ».

Or, pour que ce communisme naturaliste soit autre chose qu'une utopie plus ou moins bucolique, il faut qu'il s'anticipe en quelque sorte dans les pratiques politiques que nous mettons en œuvre pour le faire advenir. La fin que vise « le mouvement effectif » doit

⁶¹ Baptiste Morizot, *Raviver les braises du vivant*, Arles, Acte Sud, Marseille, Wildproject, 2020, p. 189 et 191.

⁶² L'idée était déjà développée par des auteurs comme Benjamin, Marcuse ou Bloch, dont les arguments méritent d'être relus à l'aune de la crise écologique. On trouve des pistes allant en ce sens dans Gérard Raulet (*dir.*), *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*, Paris, Klincksieck, 1982 et plus encore dans la discussion entre Bloch et Mariátegui orchestrée par Paul Guillibert dans *Terre et Capital, op. cit.*, p. 167-179 et 198-210.

⁶³ *Ibid.*, p. 227-244.

⁶⁴ Voir sur ce point Annick Schnitzler et Jean-Claude Guénot, *La nature féroce ou le retour du sauvage*, Genève, Jouvence, 2020.

⁶⁵ L'argument est notamment développé par Val Plumwood dans *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres et New York, Routledge, 2003, p. 141-164.

s'annoncer dans « l'abolition de l'état actuel⁶⁶ ». C'est pourquoi l'on peut mentionner pour finir une autre manière encore d'actualiser l'idée jeune-marxienne selon laquelle le communisme implique une nouvelle sensibilité à la productivité de la nature et à la diversité de ses formes. Cette autre manière d'être attentif à la nature, c'est celle qui consiste à voir dans certains vivants de potentiels *alliés politiques*, que ce soit parce qu'ils *résistent déjà* à leur manière à leur mise au travail ou parce qu'ils présentent des *propriétés utiles* au sabotage de l'appareil de capture capitaliste. Le communisme naturaliste se présente alors comme ce que Léna Balaud et Antoine Chopot appellent un « communisme interspécifique⁶⁷ ».

Soit le cas des amarantes, ces plantes devenues résistantes aux glyphosate que les entreprises de l'agro-industrie déversent en quantité industrielle sur les champs de soja et de maïs transgéniques afin d'éradiquer les « mauvaises herbes » qui y poussent spontanément⁶⁸. Ces amarantes n'ont certes pas davantage *décidé* de muter pour résister aux herbicides qu'elle n'ont *voulu* saboter l'agriculture intensive. Mais leur mutation représente bien un cas de résistance de fait ou d'indiscipline spontanée des êtres de la nature à leur appropriation, à leur uniformisation, à leur instrumentalisation, bref : à leur aliénation par le capital. Et c'est à cette résistance spontanée qu'ont su se montrer sensibles ou attentifs les paysans argentins lorsqu'ils entreprirent de répandre des graines d'amarantes sur les champs exploités par Monsanto, causant des pertes de rendements significatifs pour l'entreprise et favorisant au passage la revitalisation de milieux appauvris par la monoculture et pollués par les herbicides. D'un côté, les mutations de l'Amarante incarnent donc concrètement le fait, souligné, par le jeune Marx que la nature est une puissance « d'engendrement » avec lequel l'humanité doit compter⁶⁹. De l'autre côté, l'usage stratégique qu'en ont fait les paysans pauvres montrent qu'il y a différentes manières de socialiser la nature ou de l'embarquer dans nos projets : une manière qui en respecte l'autonomie et en épouse la spontanéité et une autre qui l'inhibe au contraire, en l'enrôlant sous des formes fonctionnelles à l'accumulation du capital. En dernière analyse, c'est entre ces deux modes antagoniques de socialisation de la nature qu'incite à trancher le naturalisme historique.

⁶⁶ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 33.

⁶⁷ Léna Balaud et Antoine Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, op. cit., p. 379-383.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 7-11.

⁶⁹ « Tout ce qui est naturel doit être engendré (*entstehn*) ». Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844.*, op. cit., p. 167.