Université Paris Nanterre
200 av. de la République
92001 Nanterre Cedex
www.parisnanterre.fr

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

Membre de l'université Paris Lumières
École doctorale n°139 "Connaissance, langage, modélisation"
Sophiapol (EA 3932)

Donatien COSTA

From the Struggles for Land to the Struggles for Territory:

Steps Toward a Grammar of Ecological Conflicts

Thèse présentée et soutenue publiquement le 31 janvier 2022
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. Christian LAZZERI (Université Paris Nanterre)
et de M. Marco GEUNA (Università degli Studi di Milano)

Jury :

Rapporteur :	M. Stefano ALLOVIO	Professeur à l'Università degli Studi di Milano (Anthropologie)
Rapporteur :	M. Pierre CHARBONNIER	Chargé de Recherche au CNRS (Philosophie)
Membre du jury :	M. Marco GEUNA	Professeur à l'Università degli Studi di Milano (Philosophie)
Membre du jury :	M. Stéphane HABER	Professeur à l'Université Paris Nanterre (Philosophie)
Membre du jury :	M. Christian LAZZERI	Professeur à l'Université Paris Nanterre (Philosophie)

Université Paris Nanterre
SOPHIAPOL EA 3932 (ED 139)

Università degli Studi di Milano
Department of Philosophy
"Piero Martinetti"

From the Struggles for Land to the Struggles for Territory:

Steps Toward a Grammar of Ecological Conflicts

Thesis submitted for the degree of
Doctor of Philosophy

at the University of Milan
and
the University of Paris Nanterre

by

Donatien COSTA

Thesis co-directed by
Professors Marco GEUNA and Christian LAZZERI

January 2022

PhD Thesis examining committee

Professor Stefano ALLOVIO Professor at Università degli Studi di Milano	*Rapporteur*
Professor Pierre CHARBONNIER Research Associate at CNRS	*Rapporteur*
Professor Marco GEUNA Professor at Università degli Studi di Milano	Examining committee member
Professor Stéphane HABER Professor at Université Paris Nanterre	Examining committee member
Professor Christian LAZZERI Professor at Université Paris Nanterre	Examining committee member

Des luttes pour la terre aux luttes pour le territoire :

vers une grammaire des conflits écologiques

Résumé

Dans cette thèse, nous partons d'un fait écologique actuel : la dégradation du monde matériel et les crises écologiques que nous traversons vont de pair avec la multiplication des conflits environnementaux. L'expansion sans cesse renouvelée des frontières du capitalisme aux quatre coins du monde provoque, en effet, de violents conflits entre ceux qui sont prêts à vivre sur les ruines du capitalisme et ceux qui cherchent à défendre leur territoire. Les luttes contre l'extraction du pétrole et l'extraction minière, les luttes contre l'huile de palme et le soja transgénique, les luttes contre les pipelines, les luttes contre le nucléaire, les luttes contre les aéroports, les grands barrages et les complexes industriels en tout genre, fournissent quelques exemples de ce fait massif.

Le cas de l'extraction du pétrole dans le nord de l'Équateur est sans doute paradigmatique. De 1967 à 1990, l'entreprise états-unienne Texaco a déversé 16,8 millions de gallons de pétrole brut dans le bassin amazonien, détruisant ainsi la faune et la flore sur des centaines de miles[1]. Il ne s'agit pas là de simples accidents étant donné le nombre et la régularité de ces déversements pétroliers. La compagnie a de plus versé intentionnellement 19 billions de gallons d'eau de production (*produced water* ou *oil field brine*) dans des décharges à ciel ouvert au lieu de réinjecter ces eaux toxiques sous terre, comme le recommandent les normes environnementales en vigueur[2]. Le résultat de plus de 20 ans d'extraction du pétrole est un paysage dévasté où misère humaine et désastres écologiques sont entremêlés. Ces environnements ravagés par l'extractivisme nous plongent dans ce que l'anthropologue Anna Tsing a appelé les « ruines du capitalisme », ces espaces désolés exclusivement dédiés à la « production de ressources » et dans lesquels le capitalisme arrache les personnes et les choses à leur milieu de vie et les traite comme de « simples ressources mobiles », c'est-à-dire des ressources coupées du monde dans lequel elles vivaient et, de manière générale, de tout attachement[3]. Néanmoins, les populations locales ne sont pas restées passives face à la dévastation de leur environnement. Le 3 novembre 1993, des groupes amérindiens (Kichwa et Secoya) et des colons de Napo et de Sucumbios lançaient une action collective contre Texacon

1 KIMMERLING Judith, *Amazon Crude*, New York, Natural Resources Defense Council, 1991, p. 31.
2 *Ibid.*, p. 65 ; DAVIDOV Veronica, "Aguinda v. Texaco Inc.: Expanding Indigenous "Expertise" Beyond Ecoprimitivism", *Journal of Legal Anthropology*, Vol. 1, n° 2, 2010, p. 121.
3 TSING Anna Lowenhaupt, *The Mushroom at the End of the World*, *op. cit.*, p. 5-6.

(Aguind v. Texaco) devant la Cour Fédérale de New York[4]. Cette action en justice faisait suite à une période d'intenses mobilisations dans les années 1980 durant laquelle Amérindiens et colons avaient mené plusieurs campagnes contre Texaco. Après plusieurs années de déboires judiciaires, les plaignants ont finalement obtenu une première victoire en 2011 en faisant condamner Texaco à payer 19 milliards de dollars pour dommages et intérêts, jugement prononcé par le tribunal de Lago Agrio qui est toujours contesté par l'entreprise[5].

Notre point de départ est donc cette myriade de conflits écologiques qui se multiplient tout autour du globe à mesure que la crise environnementale s'aggrave et qui, très tôt, ont été enregistrées par les sciences sociales. Cette thèse se propose de penser ce fait écologique actuel et de déceler ce qui est au cœur de cette conflictualité spécifique.

Il va de soi que nous ne sommes pas les premiers à entreprendre une telle tâche. Dans les années 1990, Joan Martínez-Alier et Ramachandra Guha ont attiré l'attention sur cette forme très particulière de luttes sociales et ont soutenu qu'elles étaient porteuses d'une forme spécifique d'écologie qu'ils ont appelée « l'écologisme des pauvres ». Par contraste avec les autres formes d'environnementalisme (le « culte de la *wilderness* » et l' « évangile de l'éco-efficience »), l'écologisme des pauvres a le mérite de rompre avec l'irénisme qui sous-tendait une grande partie de la pensée environnementale et de reconflictualiser la question écologique. Plus problématique est le contenu que Guha et Martínez-Alier donnent à cet écologisme. Selon eux, les luttes écologiques sont avant tout des conflits distributifs, c'est-à-dire des conflits relatifs au droit d'accès aux ressources naturelles et aux services environnementaux, ainsi qu'à la distribution des maux environnementaux. Ainsi, les conflits autour de la pêche industrielle de crevettes qui détruit les mangroves sur la côte pacifique de l'Équateur sont interprétés en termes distributifs : les communautés dont la subsistance dépend des mangroves luttent contre l'industrie de la crevette pour avoir accès aux ressources naturelles fournies par ces écosystèmes. En un mot, les luttes écologiques sont réduites à des luttes pour la distribution des ressources nécessaires à la subsistance des groupes.

Une telle réduction soulève plusieurs problèmes qui sont au centre de cette thèse et qui ont tous à voir avec ce que nous appelons les « grammaires du conflit ». Par cette expression, que nous empruntons à Axel Honneth (mais aussi à Luc Boltanski et Laurent Thévenot), nous entendons l'ensemble des principes et des règles qui gouvernent et déterminent les pratiques et le langage des acteurs impliqués dans ces actions collectives que l'on appelle des luttes sociales.

4 KIMMERLING Judith, "Indigenous peoples and the oil frontier in Amazonia", p. 416; SAWYER Suzana, *Crude Chronicles. Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*, Durham and London, Duke University Press, 2004, p. 84.

5 KIMMERLING Judith, "Lessons from the Chevron Ecuador Litigation: The Proposed Intervenors' Perspective", *Stanford Journal of Complex Litigation*, vol. 1, n° 2, 2013, p. 245 and p. 272.

Le premier problème concerne le ou les types de grammaires dont relèvent ces luttes : la grammaire de la distribution est-elle la seule à pouvoir rendre compte de manière adéquate des conflits écologiques ? Martínez-Alier avoue lui-même que les acteurs impliqués dans ces luttes utilisent une grande diversité de langages pour se défendre contre l'emprise du capitalisme sur leur territoire : droits territoriaux, racisme environnemental, identité culturelle, compensation monétaire, autonomie territoriale, sacralité sont autant d'idiomes à travers lesquels les acteurs rendent compte de leur expérience de lutte. Pourtant, Martínez-Alier semble dire qu'il ne s'agit là que de « façons de parler » et que sous la diversité des expressions culturelles gît une seule et même réalité matérielle : la lutte matérielle pour la distribution des subsistances. Un tel réductionnisme est-il acceptable ou faut-il, au contraire, admettre une pluralité de grammaires des conflits écologiques ?

Une remarque de l'une des victimes de Texaco rapportée par l'anthropologue Suzana Sawyer illustre bien le problème : « *somos fantasmas* » (nous sommes des fantômes), s'indigne Doña Luz une femme de la communauté de San Carlos (canton de Joya de los Sachas, Province de Napo, Équateur) dont les mains ont été brûlées par les produits chimiques alors qu'elle tentait de sauver ses poules tombées dans une décharge où avaient été rejetées les eaux toxiques issues de l'extraction du pétrole. « Ignorés », « réduits au silence », « méprisés », c'est tout le champs lexical de l'*invisibilité* qui revient de manière récurrente dans la bouche des habitants de ces zones affectées par l'exploitation pétrolière. « Invisibilité » doit être entendu dans le sens social du terme : est invisible socialement une personne à laquelle les membres d'un groupe refusent toute valeur sociale et qui, de ce fait, se voit exclue de l'interaction sociale[6]. Autrement dit, l'invisibilité est ici synonyme de ce que Honneth appelle le « déni de reconnaissance ».

Cet exemple prouve bien que la grammaire de la distribution n'épuise pas la totalité de la conflictualité à laquelle nous avons ici affaire. Par conséquent, la pluralisation des grammaires du conflit est le premier requisit d'une description plus fine et plus fidèle des conflits écologiques. Une telle tentative de pluralisation était déjà à l'oeuvre dans les discussions qui ont eu lieu autour de la justice environnementale, champ de recherche qui émergea dans les années 1980 en étroite connexion avec les luttes afro-américaines contre l'installation d'une décharge de résidus de PCB dans le comté de Warren, en Caroline du Nord. Des auteurs comme David Schlosberg ont en effet tenté de démontrer l'impossibilité de réduire la justice environnementale à une question de distribution des biens et des maux environnementaux, en s'appuyant notamment sur les critiques adressées au « paradigme distributif » (dominant dans les théories de la justices) dans les années 1990. Ces critiques ont reproché notamment aux théories de la justice de donner une acception trop

6 HONNETH Axel, "I—Axel Honneth: Invisibility: On the Epistemology of 'Recognition'", in *Aristotelian Society Supplementary,* Vol. 75, n° 1, 1 July 2001.

abstraite et trop étroite à la justice. Dans *Justice and the Politics of Difference* Iris Marion Young observait que les demandes de justice émanant des mouvements sociaux (et plus généralement de la société) ne pouvaient se résumer à la redistribution des richesses mais concernaient également la division du travail, la participation aux décisions politiques, les représentations culturelles à caractère oppressif, la finalité du travail, etc. Les théories de la reconnaissance ont également contribué à l'enrichissement du sens de la justice. De ce point de vue, le débat entre Honneth et Fraser sur les rapports complexes entre distribution et reconnaissance illustre parfaitement la nécessité de ne pas s'en tenir au « réductionnisme économiciste » pour qui les luttes sociales sont essentiellement des luttes de classes visant l'appropriation des ressources matérielles. Malgré leurs divergences théoriques quant à l'articulation entre distribution et reconnaissance, Axel Honneth et Nancy Fraser s'accordent à dire que les luttes sociales ne visent pas seulement une meilleure répartition des richesses mais sont aussi animées par des demandes de reconnaissance[7].

Néanmoins, l'entreprise de pluralisation des grammaires du conflit nécessite d'aller au-delà de ce schéma encore trop binaire. Comme le dit Schlosberg, la justice n'est pas « bivalente » mais « trivalente »[8]. Entre la reconnaissance et la distribution, il faut en effet ajouter un troisième terme : la participation, c'est-à-dire la possibilité pour des individus ou des groupes d'individus de prendre part aux délibérations et aux décisions prises par les institutions qui affectent directement leur actions (et plus généralement leur vie)[9]. Les demandes de participation sont une composante essentielle des mouvements sociaux au point qu'elles passent parfois devant les demandes de redistribution. Young rapporte le cas de ces travailleurs d'Ohio City qui refusèrent toute proposition de compensation financière lorsque la décision fut prise de fermer l'usine qui était la principale source d'emploi de la ville[10]. Ce qui les indignait, c'était moins la perte de leur travail ou le fait d'être privés de leur principale source de revenus que le fait qu'ils n'avaient pas été consultés à propos de cette décision affectant l'ensemble de l'économie locale. Le droit à participer aux décisions politiques qui risquent de bouleverser durablement le destin collectif des communautés est également une revendication que l'on retrouve au sein des conflits écologiques. En témoigne le grand nombre de consultations populaires organisées par les populations affectées par l'industrie minière. De 2002 à 2012, 68 consultations populaires ont été organisées dans plusieurs pays d'Amérique Latine, façon pour les populations locales d'exprimer leur rejet de cette industrie hautement polluante[11]. Bien que ces votations n'aient aucune force contraignante sur le plan

7 SCHLOSBERG David, *Defining Environmental Justice*, *op. cit.*, pp. 24-25
8 *Ibid*., p. 28.
9 YOUNG Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.,* p. 91.
10 *Ibid*., p. 19.
11 WALTER Mariana and URKIDI Leire, "Consultas comunitarias y vecinales contra la minería metalífera en América Latina (2002-2012)", trans. Verónica Núñez Reyes, *Ecología Política*, n° 48, December 2014, pp. 48-53.

juridique, elles témoignent d'une volonté de prendre part aux décisions qui peuvent porter atteinte à la vie collective d'une communauté.

Distribution, reconnaissance et participation forment ici une typologie qui enrichit notre compréhension des conflits sociaux. En réalité, ces catégories ne sont pas nouvelles puisqu'elles ont émergé progressivement avec la modernité politique et se sont stabilisées entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle, avec l'apparition de la question sociale et la naissance des sociétés de marché. Néanmoins, d'aucuns ont tenté d'*appliquer* aux conflits écologiques ces grammaires dont nous avons hérité[12], ce qui nous conduit au problème qui est au centre de cette thèse : peut-on extraire ces grammaires du conflit du contexte socio-historique dans lequel elles sont nées et les transposer à cet autre contexte constitué par le fait écologique déjà mentionné, à savoir la multiplication sans précédent des conflits environnementaux ? En réalité, ce problème en regroupe deux. D'une part, ces grammaires héritées de la modernité politique sont-elles applicables telles quelles aux conflits écologiques ? D'autre part, si tel est le cas, épuisent-elles la totalité de la conflictualité écologique ? Si la réponse à la première question ne fait pas de doute, la seconde mérite plus d'attention : les grammaires du conflit déjà mentionnées parviennent-elles à rendre compte entièrement de la base motivationnelle des conflits qui nous intéressent ici ? Notamment, parviennent-elles à saisir le centre de gravité de la conflictualité environnementale ? Pour être plus précis, notre problème pourrait être reformulé ainsi : si l'on considère que ces luttes sont vraiment écologiques, dans le sens où elle sont porteuses, au moins en germe, d'une écologie populaire, les grammaires du conflit élaborées par la modernité politique parviennent-elle à ressaisir *adéquatement* cette forme très spécifique d'environnementalisme qui constitue le centre de gravité de la conflictualité environnementale ? Ou, pour le dire dans un langage moins technique : si ces luttes sont animées par une quelconque forme d'écologisme, le langage élaboré dans et par les mouvements sociaux depuis le début du XIXe est-il adapté à ces formes de mobilisations très particulières ? C'est principalement à ce problème que cette thèse tente de répondre.

Pour ce faire, nous pensons qu'il est nécessaire d'opérer au préalable un retour critique sur les grammaires dont nous avons hérité et qui sont aujourd'hui réinvesties dans le cadre d'une réflexion sur la justice environnementale. Au moins deux raisons justifient cette étape essentielle. Premièrement, le champ couvert par les grammaires déjà mentionnées (distribution, reconnaissance et participation) est trop étroit et peut encore être étendu et enrichi. Le détour par l'enquête historique sur les grammaires du conflit telles qu'elles se sont constituées à la fin du XVIIIe et au début du XIXe permet de repérer d'autres grammaires et ainsi d'intensifier cet effort de pluralisation. Deuxièmement, une telle enquête critique permet de révéler la structure interne et la logique qui

12 SCHLOSBERG David, *Defining Environmental Justice. Theories, Movements and Nature*, *op. cit.*, 2007, pp. 3-4.

sous-tend ces grammaires, ce qui, en dernière instance, permet d'évaluer leur adéquation avec le fait écologique actuel que nous nous sommes proposé d'analyser.

Ce sont ces deux raisons qui nous ont amené à relire les textes classiques de la philosophie sociale et politique qui traitent de la conflictualité sociale. Cette thèse est ainsi pour partie une thèse d'histoire de la philosophie. Ce parti pris ne va pas de soi. Pourquoi aller chercher dans l'abstraction philosophique des ressources pour penser les conflits écologiques alors que les instruments les plus à même de sonder les motivations profondes de ces luttes nous sont fournis par l'ethnologie et les sciences sociales en général ? Le philosophe assis dans son fauteuil fait pâle figure face à celui qui passe des années auprès de ses enquêtés et apprend à parler leur langue. Un dialogue entre philosophie et sciences sociales semble donc s'imposer de lui-même. Néanmoins, il ne suffit pas de proclamer une alliance entre discours philosophique et sciences sociales, il faut encore penser les modalités de cette articulation. C'est l'un des problèmes méthodologiques majeurs auxquels nous avons dû faire face dans cette thèse. Plusieurs solutions s'offraient à nous pour résoudre ce problème. Au travail philosophique proprement dit, nous pouvions articuler une enquête de terrain. Cette solution était d'autant plus tentante que nous avions depuis 2012 mené plusieurs enquêtes sur les conflits qui opposent les populations Shuar aux entreprises minières dans la province de Morona Santiago, en Amazonie Equatorienne. Le risque de cette « philosophie de terrain » peut être illustré par la figure du philosophe qui enfile les vêtements de l'ethnologue et part à l'aventure sans même savoir faire un arbre de parenté. Autrement dit, une telle démarche encourt le risque d'ignorer les partages disciplinaires et de faire de l'ethnographie sans un minimum de formation aux méthodes en sciences sociales. En outre, allier la lecture rigoureuse des textes philosophiques et le travail infiniment exigeant de l'ethnologue qui collecte et analyse des données sur le terrain aurait certainement demandé le double du temps qui nous avait été imparti pour cette thèse. C'est pourquoi, sans y renoncer, nous avons préféré remettre à plus tard une telle entreprise. L'autre possibilité consistait à opérer une sorte de synthèse des travaux empiriques déjà existants sur la question. Cela revenait pourtant à nous placer à un niveau de généralisation comparable à celui de l'anthropologie, sans passer par l'ethnologie ni l'ethnographie (pour reprendre les étapes du travail anthropologique telles qu'elles sont décrites par Lévi-Strauss). Dans ce cas-là, pourquoi ne pas laisser ce travail aux ethnologues bien plus compétents en la matière ? Outre ces difficultés d'ordre méthodologique, trois raisons nous ont poussé à prendre le chemin aride de l'histoire de la philosophie.

Tout d'abord, il faut reconnaître que bien avant l'émergence des sciences sociales, la philosophie a été l'une des premières disciplines à mettre en forme de manière systématique les grammaires qui sous-tendaient les conflits sociaux de son temps. Si, comme le pense la sociologie

pragmatique, le sociologue est semblable au grammairien (dont le métier consiste à formaliser et systématiser les principes et les règles qui régissent la pratique ordinaire de la langue) en ce qu'il clarifie et explicite les règles que les acteurs respectent dans l'action[13], la philosophie a pendant longtemps été le lieu privilégié où s'est pratiquée une certaine forme de formalisation des grammaires des conflits sociaux. La philosophie moderne a élaboré ces grammaires en étroite relation avec la réalité historique des conflits sociaux. Et ce sont ces grammaires identifiées par les philosophes qui ont été reprises et retravaillées par les sciences sociales au 20e siècle.

Par ailleurs, nos pensons que la philosophie est dotée d'un certain pouvoir de clarification des concepts. Ce qui caractérise le discours philosophique, c'est une certaine distance avec les réalités sociales. Nous ne voulons pas dire par là que la philosophie n'entretient aucun rapport avec le monde social mais que, par contraste avec la sociologie et l'anthropologie, elle ne passe pas par l'enquête de terrain pour décrypter les mécanismes qui sont à l'oeuvre dans la vie collective, d'où une certaine distance avec son objet. Ce n'est pas dire non plus que les sciences sociales sont empêtrées dans l'expérience et n'ont pour cette raison rien de conceptuel, mais simplement que ces dernières et la philosophie envisagent le rapport entre le concept et le monde empirique de manière très différente et que ce qui caractérise le discours philosophique, c'est une certaine distance avec l'empiricité. C'est précisément cette distance qui fait que la philosophie se meut principalement dans l'élément du concept, d'où une certaine disposition à la clarification conceptuelle.

Enfin, la raison qui nous a poussé à nous concentrer sur un corpus principalement philosophique est que les grammaires du conflit élaborées par les philosophe du XVIIe au XIXe ont été traversées par la question des rapports collectifs à la terre. Durant cette période, une grande partie des textes portant sur le conflit ont pris les luttes pour la terre comme objet principal. On serait même tenté de dire que depuis le XVIIe, les luttes pour la terre ont été le paradigme des conflits sociaux. La conséquence de l'omniprésence de la question de la terre dans ces textes est que la dynamique conflictuelle ne s'y résume pas à une interaction entre humains mais implique également une interaction avec l'extériorité matérielle. Autrement dit, le monde du social à l'intérieur duquel les interactions entre les hommes prennent place s'ouvre et intègre pleinement les relations collectives à la terre. Ou, pour le dire encore autrement, le conflit n'est pas simplement une interaction entre des hommes puisque cette dernière est médiatisée par une interaction avec la nature. L'intérêt de ces textes pour notre sujet est alors évident : dès lors que les grammaires élaborées par la modernité politique ont pleinement intégré les rapports collectifs à la terre au sein de la dynamique conflictuelle, il devient tentant de les transposer au contexte présent et de s'en servir comme outil d'analyse pour la compréhension des luttes écologiques. Toutefois, la question

13LEMIEUX Cyril, *La sociologie pragmatique*, *op. cit.*, p. 46 et 58.

de la légitimité d'une telle transposition reste ouverte.

Pour autant, nous n'avons pas abandonné l'usage des sciences sociales tant leur présence semble s'imposer dans une thèse sur les conflits écologiques. À vrai dire, la structure de cette thèse incarne une forme de dialogue entre le discours philosophique et les sciences sociales. Cette dernière comporte une longue introduction et quatre grandes parties. Dans les trois premières parties, nous exposons les trois grammaires générales du conflits qui ont émergé au cours de la modernité politique. Puis, dans une quatrième partie, nous proposons une grammaire du conflit qui, selon nous, est plus à même de cerner la spécificité des conflits écologiques. Les sciences sociales interviennent plusieurs fois dans cette structure à quatre temps et remettent à chaque fois en marche la pensée philosophique lorsque celle-ci est épuisée. Tout d'abord, le fait écologique actuel (la prolifération des conflits environnementaux) duquel nous partons a été abondamment documenté par l'anthropologie, la sociologie, la géographie et l'histoire. C'est justement sur ces travaux que nous nous appuyons pour prouver l'existence de ce fait au début de notre thèse. Ainsi, les sciences sociales constituent le point de départ de notre travail. Ce sont en grande partie ces dernières qui constituent le premier moteur de notre réflexion. C'est par ailleurs l'anthropologie et l'histoire environnementale qui nous permettront d'établir l'insuffisance des trois grandes grammaires du conflits présentées dans les trois premières parties. En ce sens, nous créditons ces disciplines d'une puissance critique essentielle sans laquelle la réflexion philosophique ne pourrait avancer. En outre, nous terminons cette thèse par une étude de cas qui fait intervenir un certain nombre de données ethnographiques.

Enfin, l'histoire environnementale accompagne discrètement la lecture des textes philosophiques que nous entreprenons tout au long de cette thèse. Sur le plan méthodologique nous nous situons en effet dans ce que Pierre Charbonnier a récemment appelé « l'histoire environnementale des idées politiques ». Dans *Abondance et liberté*, ce dernier affirme que la constitution moderne des sociétés et l'émergence de la question sociale au début du XIXe siècle furent intrinsèquement connectées avec la question des rapports collectifs à la nature. Il écrit ainsi que « *l'histoire environnementale des idées affirme que toute proposition conceptuelle, surtout si elle est de nature sociale et politique, peut être analysée en fonction du mode de relation au monde qu'elle encapsule. Dans ces conditions, l'environnement est moins un objet qu'un point de vue* »[14]. Par conséquent, le corpus traditionnel de la philosophie politique peut être lu et analysé au prisme des rapports collectifs à la terre. Dans cette thèse, nous avons été amené à mettre cette méthode au travail en utilisant l'histoire environnementale pour éclairer certains textes ou certaines propositions philosophiques générales.

14 CHARBONNIER Pierre, *Abondance et* liberté (2019), *op. cit.*, p. 30.

Dans les trois premières parties de cette thèse, nous reprenons la typologie des grammaires du conflit déjà mentionnée (distribution, reconnaissance, participation) tout en nous proposant de l'enrichir sensiblement. La lecture des textes consacrés au conflit nous a en effet montré la nécessité d'élargir les catégories utilisées pour les penser et de forger des grammaires plus générales. Construire des catégories plus larges avait le double avantage d'intégrer une multiplicité de sous-grammaires dans chacune d'entre elles et de laisser ouverte la possibilité d'en ajouter de nouvelles et donc de laisser ouverte cette recherche sur les grammaires des luttes sociales. Ainsi nous avons identifié trois grammaires générales : la grammaire de l'avoir, la grammaire de l'être et la grammaire de l'agir.

Notre première partie est consacrée à la grammaire de l'avoir qui place l'appropriation et notamment l'appropriation de la terre au centre de la conflictualité. Toutefois, l'appropriation se dit en plusieurs sens. Des individus peuvent se battre afin de s'approprier un morceau de terre qui n'est pas assez grand pour subvenir aux besoins de chacun d'entre eux. Ici, c'est cette rareté extrême qui les pousse à user de la violence pour s'approprier de façon privative cette portion d'espace. Néanmoins, la rareté des terres peut aussi être modérée. Nulle abondance dans ce cas, mais la terre est néanmoins suffisante pour nourrir tout le monde si elle intelligemment distribuée et notamment si elle est distribuée selon un idéal de justice. Il y a donc une différence fondamentale entre l'appropriation violente et privative de la terre par des individus ou un groupe d'individus et la lutte pour une juste distribution des terres. Enfin, une troisième option est toujours possible : les individus peuvent toujours décider de s'approprier et de travailler la terre en commun. C'est l'appropriation collective de la terre. Ces trois possibilités donnent lieu à l'élaboration de trois grammaires de l'appropriation : la grammaire des guerres d'appropriation, la grammaire de la distribution et la grammaire de l'appropriation collective.

Le premier chapitre de cette partie traite des guerres d'appropriation. Hobbes est certainement le premier a avoir esquissé ce thème. Ce qui est remarquable chez l'auteur du *Léviathan*, c'est que le complexe passionnel qui est censé entraîner les hommes dans la spirale infernale d'une violence sans fin (la compétition, la méfiance et la gloire) n'est en fait pas suffisant pour déclencher la guerre de tous contre tous. Comme nombre de commentateurs l'on remarqué, les passions belliqueuses que sont la compétition, la méfiance et la gloire seraient impropres à engendrer le conflit si l'on n'ajoute pas une quatrième composante : la rareté des terres. Autrement dit, penser la guerre nécessite d'aller au-delà de la sphère humaine des passions pour atteindre cette composante non-humain du monde qu'est la terre. Ce qui n'était encore qu'implicite chez Hobbes deviendra parfaitement explicite chez Malthus, puis chez les anthropologues malthusiens : la rareté est chez ces auteurs explicitement posée comme un fait incontestable. Ce fait établi grâce à une

comparaison entre la courbe des subsistances et celle de la population est l'occasion d'une discussion théologique : pourquoi Dieu a-t-il laissé les hommes en proie aux affres de la faim s'il est vrai qu'il est infiniment généreux ? Question classique de la théodicée à laquelle Malthus répond par une anthropologie philosophique : contrairement à ce qu'en dira Marx, l'homme est essentiellement un être passif et la rareté est un moyen de le tirer de cette passivité fondamentale. Poussé par la faim, il se met à travailler et devient ainsi actif. Ces textes doivent être resitués dans le contexte matériel et historique de ce que Wrigley a appelé les « économies organiques », c'est-à-dire des économies préindustrielles dont la croissance est limitée parce qu'elles tirent leur énergie et leurs matières premières du monde vivant et donc en dernière instance d'une quantité nécessairement finie de terres[15]. Quoi qu'il en soit, c'est cette rareté matérielle qui, chez Malthus, est l'une des causes principale de la « guerre primitive ». Une telle hypothèse de lecture de l'*Essai* ne va pourtant pas de soi puisque la guerre est avant tout considérée par Malthus comme un frein positif qui permet de réguler la population et de la réduire au niveau des subsistances. Toutefois, Malthus déclare explicitement que le manque d'espace et de nourriture est l'une des premières causes des conflits armés dans les sociétés « primitives ». Des guerres amérindiennes aux raids menés par les Huns, les Goths et les Vikings, en passant par les attaques perpétrées par les Bédouins dans le désert, la rareté est une source récurrente de conflits. Néanmoins, la relation entre rareté et conflit n'est jamais mécanique. D'une part, des éléments culturels viennent toujours compléter le facteur purement matériel de la pénurie (l'articulation opérée par Malthus entre « cannibalisme alimentaire » et « cannibalisme culturel » illustre parfaitement cette idée). D'autre part, rareté et conflit entretiennent rarement un rapport linéaire, comme le prouve le cas des Bédouins dans le désert de Syrie : le manque d'espace génère des guerres qui freinent tout développement technique, rendant par là impossible l'augmentation des subsistances, rareté qui en retour intensifie les conflits. Rareté et conflit se renforcent mutuellement et l'on est plongé dans une spirale infernale de violence dont, selon Malthus, les populations « primitives » peinent à sortir. Seules les populations européennes seraient capables de briser le cercle de la violence en adoptant des modes de régulation reposant sur des freins préventifs (*preventive checks*) comme l'abstinence sexuelle ou le retard des mariages. Cette conception ethnocentriste et évolutionniste de la guerre dans les sociétés « primitives » a été reprise par les anthropologues malthusiens tels que William Graham Sumner et Maurice Davie. Un examen de leurs écrits sur la guerre nous a semblé nécessaire parce qu'il révélait un aspect du thème de la « guerre primitive » qui était absent (ou du moins implicite) chez les auteurs précédemment abordés : les interactions avec la nature qui sous-tendent le relations conflictuelles entre les hommes. Davie part d'un constat semblable à celui de Malthus : la nature est une « marâtre au poing

15 WRIGLEY Edward A., *Poverty, Progress, and Population*, *op. cit.*, pp. 215-216.

crispé » (*hard-fisted stepmother*) et il n'y a pas de « banquet de la vie » (*banquet of life*). Par conséquent, les hommes doivent lui arracher de force ce qui est nécessaire à leur survie. Cette lutte perpétuelle contre la nature, Davie la nomme la « lutte pour l'existence ». Un autre conflit se superpose à cet antagonisme fondamental qui oppose l'humanité à la terre : la concurrence vitale qui naît du déséquilibre entre population et ressources. La guerre dans les sociétés « primitives » est ici interprétée comme le résultat de cette concurrence vitale entre les hommes pour l'appropriation de ressources rares. Cette explication de la « guerre primitive » a été critiquée par Pierre Clastres pour qui les sociétés « primitives » étant les « premières sociétés d'abondance »[16] ne peuvent nullement rentrer en compétition à cause de la rareté des ressources[17]. D'après l'auteur de « L'archéologie de la violence », la raison véritable de la violence « primitive » est au contraire à chercher dans ce désir inébranlable d'empêcher l'unification de la multiplicité des groupes « primitifs » et donc d'empêcher l'émergence d'un pouvoir d'État. Aussi pénétrant soit-il, le jugement de Clastres à l'égard de Davie doit être nuancé puisque ce dernier est loin de réduire la guerre à une question de subsistance matérielle.

Après Sumner, Davie identifie quatre grandes motivations qui conduisent les hommes à se faire la guerre : la faim, l'amour, la vanité et la peur des puissances supérieures (autrement dit, la religion). Cette typologie des causes du conflit nous intéresse à plusieurs égards. D'une part, elle produit un effet de clarification. Dans la réalité du monde social, ces quatre motivations n'existent en effet jamais à l'état séparé et sont même inextricablement entrelacées. Face au chaos des données ethnographiques, la typologie est alors dotée d'un pouvoir d'analyse qui permet de séparer et de distinguer ce qui était à l'état de mélange et donc confus (les causes du conflit). Pouvoir clarificateur de la classification. D'autre part, la typologie élaborées par Sumner et Davie permet d'opérer une hiérarchisation entre les différentes motivations qui portent les hommes à s'entretuer, et d'identifier une motivation fondamentale et des motivations secondaires. Nous touchons ici à l'une des caractéristiques des grammaires du conflit : si une grammaire n'est pratiquement jamais faite que d'une seule motivation (par exemple le désir d'appropriation) et agence bien souvent plusieurs composantes motivationnelles, il n'en reste pas moins qu'une composante prend toujours le dessus sur les autres et lui donne une coloration particulière. Alors que certaines composantes jouent le rôle d'élément déclencheur ou même de catalyseur (en ce qu'elles accélèrent, précipitent et universalisent le conflit), il en est toujours une qui est au centre de gravité de la dynamique conflictuelle et agit comme sont moteur principal. C'est cette dernière qui définit une grammaire du conflit. Ici c'est la faim (et donc l'appropriation) qui constitue la motivation principale du conflit puisqu'elle pénètre

16 SAHLINS Marshall, *Stone Age Economics*, *op. cit*.
17 CLASTRES Pierre, "L'archéologie de la violence", in CLASTRES Pierre, *Recherches d'Anthropologie Politique*, *op. cit.*

toutes les autres composantes déjà mentionnées (amour, vanité et peur des puissances supérieures). C'est notamment la « soif de terre » (*earth hunger*), ce désir insatiable de s'approprier toujours plus de terres, qui selon Sumner permet d'expliquer ces moments historiques que sont la conquête de l'Amérique du Nord, de l'Australie et de l'Afrique. Sumner et Davie jettent ici les bases de ce qu'ils appellent eux même une « philosophie de l'accaparement des terres » et qui mériterait d'être relue de manière critique à l'aune du chapitre du *Capital* sur la « prétendue accumulation initiale ».

Le thème de la « guerre primitive » n'épuise pourtant pas la grammaire de l'avoir. Nous pensons notamment à la grammaire de la distribution qui est également centrée sur l'appropriation de ressources rares. La rareté est, en effet, l'une des « circonstances externes » (*outward circumstances*) de la justice pour reprendre les termes utilisés par Hume dans le *Traité de la nature humaine*[18]. Dans une situation d'abondance, la question de la distribution des ressources et des terres ne se poserait tout simplement pas. Si, comme dans l'âge d'or décrit par les poètes, « les rivières étaient de vin et de lait », que « les chênes donnaient du miel » et que « la nature offrait spontanément ses produits les plus savoureux », alors les hommes auraient juste à tendre la main pour se rassasier et ne se préoccuperaient pas de savoir comment distribuer équitablement ces produits qui jaillissent en abondance de la Nature[19]. Cette fiction trouve son reflet dans le monde empirique : l'eau et l'air sont en quantité illimitée et de ce fait il n'est pas besoin de les diviser et de les distribuer. Hume a probablement en tête l'un des arguments de Grotius en faveur de l'inappropriabilité de la mer : non seulement, la mer ne peut par nature être bornée, mais encore (et c'est là l'argument qui retient l'attention de Hume) elle est si vaste qu'elle « suffit pour tous les usages que les peuples peuvent en retirer, soit qu'ils veuillent y puiser de l'eau, ou y pêcher, ou y naviguer »[20]. Par conséquent, la mer « ne peut point passer en propriété » et ne peut donc faire l'objet d'une distribution : elle appartient au domaine des *res commune*s. Hume se réfère également à un passage de la *Genèse* dans lequel Abraham et Lot décident de se séparer suite à un conflit entre leurs bergers : « Ne nous fâchons pas, dit en substance Abraham à Lot, tu iras à gauche et moi j'irai à droite ». La terre était si vaste qu'il n'y avait en effet pas besoin de la distribuer.

Si la rareté est l'une des conditions de possibilité de la justice, il ne peut s'agir toutefois d'une rareté absolue. D'une part, il n'y aurait rien à partager dans le cas d'une pénurie absolue ; d'autre part, une telle situation engendrerait l'extrême violence plutôt que le partage, les individus luttant alors pour leur survie. « Le peuple, même dans des cas d'urgence moins pressante, ouvre les greniers sans le consentement des propriétaires (...) », écrit Hume[21]. On pense ici aux émeutes

18 HUME David, *A Treatise of Human Nature, op. cit.*, p. 487.
19 HUME David, *Traité de la nature humaine*, livre III, La morale, trad. Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1993, p.94.
20 GROTIUS Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, t. I, livre II, chapitre II, trad. Jean Barbeyrac, 1759, p. 229.
21 HUME David, *Enquête sur les principes de la morale*, trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1991, p. 89.

frumentaires, très communes du temps de Hume, et qui ont été décrites par certains historiens comme des « rebellions du ventre »[22] (c'est la fameuse équation « disette = faim = émeute »[23]). La rareté doit donc être modérée pour que la question de la justice distributive se pose, sans quoi la coopération ne serait pas possible et ce serait le règne de la violence brute. C'est là toute la différence entre la grammaire de la justice distributive qui possède un contenu normatif et la grammaire des guerres d'appropriation qui en est totalement dépourvue. Cette dernière se caractérise par les points suivants : 1° les agents en conflit sont animés par la conservation de soi ; 2° la survie étant le but ultime de l'individu, cette grammaire implique une anthropologie politique qui identifie l'homme à un être égoïste préoccupé par ses seuls intérêts ; 3° les êtres humains sont réduits à des automates mus par le seul calcul de leur intérêts ; 4° cette lutte pour l'existence décrite par Hobbes et les malthusiens n'est pas orientée vers un but moral, elle n'a d'autre fin qu'elle-même, c'est-à-dire la pure explosion de violence sans fin. Pour le dire autrement, il n'y a pas de résolution pacifique du conflit. La grammaire de la distribution est fondée sur une conception moins « spasmodique » du conflit social : 1° les luttes pour la redistribution ne visent pas l'intérêt d'un individu ou d'une faction particulière mais l'intérêt de tous ; elles ne sont pas animées par une forme de *pleonexia* (la volonté d'acquérir toujours plus que ce qui nous est dû) mais par une idée de la justice ; 2° la grammaire de la distribution contient en elle un principe normatif puisqu'elle présuppose de manière plus ou moins explicite une conception idéale de ce que *devrait être* une distribution équitable des biens sociaux (ce qui implique également l'érection de principes de distribution). En d'autre termes, c'est une grammaire qui relève du *devoir être* ; 3° Par conséquent, les luttes redistributives diffèrent du modèle des « émeutes de la faim » (si tant est que cette expression ait vraiment un sens) et de ces explosions de violences. Les agents ne sont pas des automates qui répondent à des stimuli (la fluctuation des prix, la faim, etc.) de manière mécanique ; 4° Enfin, le conflit n'a pas sa fin en lui-même mais poursuit une fin qui le transcende. La lutte n'est pas orientée vers la reproduction infinie de la violence, elle est un moyen moral qui conduit vers un état de la société dans lequel l'idéal de justice distributive s'est incarné dans le monde matériel.

Nous avons décidé de consacrer la deuxième partie de cette première partie (qui porte sur la grammaire de l'avoir) à la pensée de Gracchus Babeuf non seulement parce qu'il incarne parfaitement l'articulation entre l'idéal redistributif et une praxis révolutionnaire mais aussi parce que la question de la terre est au centre de cette articulation. En outre, son œuvre permet de ne pas nous en tenir à une opposition entre guerre d'appropriation et lutte pour la redistribution et de reposer la question de la pluralisation des grammaires de l'avoir. Ses projets de redistribution

22 Voir les critiques formulées par E. P. Thompson à l'égard de cette " vision spasmodique de l'histoire populaire". THOMPSON Edward P., "The Moral Economy of the English Crowd...", *op. cit.*, p. 185.

23 TILLY Louise A., " La révolte frumentaire, forme de conflit politique en France", *Annales*, 27-3, 1972, pp. 731-757.

rentrent en tension avec un autre projet utopique plus radical centré sur l'appropriation collective des terres. Selon certains historiens du mouvement utopique du XVIIIe siècle, cette tension entre distribution et appropriation collective est à l'origine du conflit entre deux projets politiques très différents : l'égalitarisme et le socialisme[24]. Elle traverse toute l'oeuvre de Babeuf qui oscille entre ces deux grammaires.

Les premiers écrits de Babeuf, notamment le fameux *Manuscrit sur les fermes collectives* (1786) exhumé par l'historien Victor Daline, témoignent de cette tension. Dans cette lettre datée du 1er Juin 1786 et adressée à Dubois de Fosseux, Babeuf commente les résultats du concours proposé par l'Académie d'Arras en 1785 et qui pose la question suivante : « Est-il utile en Artois de diviser les fermes ou exploitations des terres et dans le cas de l'affirmative, quelles bornes doit-on garder dans cette division ? »[25]. Représentant du capitalisme agraire, Delegorgue s'était prononcé en faveur des grandes fermes qui, selon lui, rendaient possible l'amélioration des exploitations agricoles et de ce fait permettaient de nourrir tout le monde. Selon lui l'Artois était resté très pauvre en raison de coutumes et d'habitudes préjudiciables au travail des fermiers, notamment l'assolement triennal qui entravait la production en raison de l'obligation de laisser certaines parties de la terre en jachère. Selon Delegorgue, les grands fermiers en auraient fini avec ces pratiques d'un autre temps et auraient développé l'agriculture (en mettant en culture les terres et en utilisant divers engrais) pour nourrir ainsi toute la population. Delestré du Terrage proposait au contraire de diviser les grandes fermes afin de redistribuer les terres, de rétablir l'égalité et ainsi de se débarrasser de la misère à la campagne. Selon Babeuf, la promotion des grandes fermes entraîne le monopole bien qu'elle permette l'amélioration sensible de la productivité. A contrario, la division des fermes nous met sur le chemin de l'égalité mais a le défaut d'entraver la production agricole. Le futur tribun du peuple cherche alors à dépasser l'alternative entre la propriété capitaliste défendue par Delegorgue et le projet de redistribution proposé par Delestré du Terrage. Le projet utopique de fermes collectives est justement censé rendre possible un tel dépassement. Selon Babeuf, la terre doit être travaillée collectivement car la complexion physique de cette dernière est telle que les bras d'un seul homme ne suffisent pas à la faire produire abondamment. Autrement dit, le travail collectif contrebalance l'infécondité de la terre. On a là les racines du communisme de Babeuf qui, à cette époque, repose sur une critique de la redistribution des terres. La critique de Babeuf ne repose pas sur une dénonciation de l'idéologie petite-bourgeoise qui, selon les socialistes ultérieurs (notamment Lénine) sous-tendrait les projets de redistribution des terres mais elle met au centre la question des

24 VOLGINE V., "Le socialisme et l'égalitarisme", in *Essais sur l'histoire des idées socialistes de l'antiquité à la fin du XVIIIe*, trans. Marc-Antoine Parra, Moscou, Editions du Progrès, pp. 394-411.

25 DOMMANGET Maurice, "La division des fermes selon Babeuf. Sa place dans sa tactique communiste", in DOMMANGET Maurice, *Sur Babeuf et la conjuration des égaux*, Paris, Maspero, 1970, p. 76; BABEUF François-Noël, *Ecrits*, *op. cit.*, p. 127.

rapports collectifs à la terre : la division des terres empêche toute modernisation de l'agriculture qui pourtant permettrait de régler la question sociale. Contrairement à une idée reçue, le communisme de Babeuf fait la promotion d'une telle modernisation et de ce fait est en accord avec le modèle d'agriculture anglais promu par Delegorgue et Arthur Young : suppression des jachères et des chemins inutiles afin d'étendre la surface des terres cultivables, usages des machines agricoles, substitution des moulins à eau par la machine à feu afin d'éviter les inondations des terres arables, etc.

À partir de 1789, Babeuf semble abandonner ses positions collectivistes pour se tourner vers des projets de redistribution des terres. C'est le moment distributif de Babeuf. Dans le *Cadastre perpétuel* il propose de quadriller l'ensemble du territoire grâce à un cadastre qui donnera une solide connaissance de l'état de la propriété foncière en France et de redistribuer les terres en donnant à chacun une possession viagère, c'est-à-dire une forme de possession qui ne s'étendra pas au-delà de la vie de la personne. Cette forme de redistribution mine l'une des caractéristiques fondamentales du droit de propriété, la perpétuité, et empêche le « rétablissement de l'inégalité par les mutations »[26] une fois le partage mis en place, critique souvent adressée aux partisans de la redistribution des terres.

Durant la période 1790-1792, Babeuf s'engage concrètement dans le mouvement agraire contre le féodalisme (également hostile au développement du capitalisme agraire en France), proximité avec les luttes paysannes qui transparaît dans la construction de ses grammaires. Durant cette période Babeuf développe une conception de la société fondée sur l'antagonisme entre les classes, théorie qui rappelle le tableau que Machiavel dresse de la république romaine (structurée par le conflit entre la plèbe et le Sénat) et préfigure le thème de la lutte des classes. En 1791, se référant aux réformes agraires mises en place par les Gracques au IIe siècle avant J.-C., Babeuf défend la « loi agraire » en tentant de résoudre le problème philosophique que pose ce programme de redistribution : sachant que redistribuer les terres aux pauvres signifierait exproprier les propriétaires, un tel partage est-il juste ? Ne risque-t-on pas de voler les riches pour donner aux pauvres et de ce fait satisfaire les intérêts privés d'une faction particulière ? Les luttes pour la redistribution seraient alors animées par un désir secret d'avoir toujours plus (la *pleonexia*) qui risque de conduire à la guerre civile (*stasis*). Or pour Babeuf il n'en est rien, la loi agraire ne fait que remettre les choses à leur place en rétablissant l'égalité primitive et donne à chacun ce qui est nécessaire pour produire sa subsistance. C'est le « droit de vivre » qui lui permettait de critiquer le droit de propriété en 1786. Il est à noter que ce moment distributif est sous-tendu par un rapport à la terre éminemment moderne. À l'instar des grilles de Jefferson qui recouvrirent l'Ouest de

26 Babeuf, Letter to Coupé, 10 September 1791, in BABEUF François-Noël, *Pages Choisies de Babeuf*, *op. cit.*, p. 124

l'Amérique, le programme de redistribution repose sur un cadastre qui géométrise la terre, la quadrille et la transforme en un vaste échiquier. Comparée aux *agrimensores* (les arpenteurs romains) dont le travail relevait de ce que Descola a appelé une ontologie analogiste[27], la modernité du projet de Babeuf apparaît de manière éclatante.

La publication du *Manifeste des plébéiens* en 1795 marque une sortie de ce moment distributif et comme un retour (voire une auto-critique) à une grammaire centrée sur l'appropriation collective de la terre. Babeuf y loue les vertus de la communauté des biens, biens qui incluent à la fois la terre mais aussi les produits du travail de chacun qui seront entreposés dans des magasins communs. Ce texte inaugure tout une tradition socialiste critique à l'égard de l'égalitarisme. On pense bien entendu à la *Circulaire contre Kriege* (1846) dans laquelle Marx s'en prend à cet immigré allemand qui soutenait que les terres états-uniennes étaient suffisamment abondantes pour être redistribuées à ceux qui en avaient besoin. On trouve une critique similaire du « partage noir » dans les écrits de Lénine sur la question agraire. En substance, Marx et Lénine soulignent que, loin de protéger la terre des spéculateurs voraces, la division des terres n'empêchera pas leur échange, ce qui conduira inexorablement à une forme de concentration foncière et débouchera finalement sur la création d'un marché de la terre et la transition vers un capitalisme agraire. Néanmoins, ils ne rejettent pas le partage noir de façon unilatérale et cherchent à adopter un point de vue dialectique en le considérant comme un simple moment qui ne doit pas être séparé de la totalité du procès historique. En menant sans le vouloir au capitalisme agraire, le partage noir permet au capitalisme d'accomplir sa mission civilisatrice et facilite ainsi la transition vers le communisme.

Ce que l'on retiendra de cette première partie, c'est la multiplicité des grammaires centrées sur l'avoir. Au XIXe siècle, les discussions autour de la question sociale ont fait ressortir l'insuffisance de cette grammaire générale. Il est en effet apparu très tôt que le chaos social provoqué par le capitalisme naissant ne pouvait être interprété dans les seuls termes de la privation des ressources nécessaires à la survie. Pour le dire vite, le travailleur n'était pas seulement dépossédé des produits de son travail et des moyens de productions mais c'était plus généralement son *humanité* qui était dégradée. Cette détérioration de la vie humaine par le capitalisme doit être considérée comme une « diminution de soi »[28], un « amoindrissement ontologique ». Face à la grammaire de l'avoir, se dresse la grammaire de l'être, pour reprendre la fameuse tension entre l'être et l'avoir thématisée par Marx dans les *Manuscrits de 1844*. À la suite du jeune Marx, Polanyi a souligné l'importance de donner une description des débuts du capitalisme qui ne soit pas seulement centrée sur le problème de l'exploitation mais également sur la déshumanisation des populations

27 CHOUQUER Gérard, *La terre dans le monde romain*, *op. cit.*, p. 55

28 HABER Stéphane, "Prendre et donner. Remarques à partir d'un texte de Carl Schmitt. Pour un anti-nomos", *op. cit.*, p. 42.

européennes qui firent l'expérience de ces transformations profondes. Dans la liste qu'il donne des formes de la dégradation de l'être du travailleur, la perte de reconnaissance apparaît en première position. La reconnaissance fait bien partie de cette grammaire de l'être puisque, la *formation* du sujet dépend étroitement du fait qu'il soit reconnu par les autres consciences : je ne peux avoir conscience de moi-même que si l'autre me reconnaît comme une conscience de soi et vice-versa. Dès lors, l'absence de reconnaissance, ou même le mépris, engendrent des distorsions du psychisme et une dégradation de l'être du sujet. Dans certaines conditions, cette déformation du soi amène les individus à se dresser contre l'injustice et à lutter pour la reconnaissance.

Etant donné la centralité de la reconnaissance dans les discussions sur la conflictualité sociale, nous avons décidé de dédier une partie entière à cette catégorie. En réalité, une autre raison nous a poussé à nous focaliser sur cette grammaire : l'importance de la question de la terre dans les textes « fondateurs » du thème de la lutte pour la reconnaissance. Dans les *Écrits d'Iéna* de Hegel le rapport à la nature joue en effet un rôle significatif dans l'interaction conflictuelle entre les deux consciences qui luttent pour la reconnaissance. Paradoxalement, les théoriciens ultérieurs de la reconnaissance n'ont que très peu prêté attention à ce point. Par exemple, dans la lutte pour *La lutte pour la Reconnaissance*, Honneth concentre la majeure partie de sa réflexion sur l'interaction intersubjective qu'il déconnecte de ces deux formes de relation avec la nature que sont le langage et le travail. Inversement, Lukács glorifie Hegel pour avoir mis en lumière l'autoproduction de l'homme dans le travail mais déconnecte cette relation de l'homme avec la nature du conflit de reconnaissance auquel il ne prête que très peu d'attention. À rebours des lectures de Honneth et de Lukács, nous pensons que ces trois relations dialectiques entre le sujet et l'objet (pour reprendre les termes d'Habermas) sont étroitement intriquées dans les *Écrits d'Iéna*.

Dans ces écrits, l'interaction conflictuelle entre les consciences n'est possible que médiatisée par un troisième terme : la terre. Cette dernière joue en effet le rôle de « moyen terme » (*Mitte*) entre les consciences, concept que Hegel introduit en 1803 pour expliquer le plus ou moins grand degré d'articulation opérée entre le sujet et l'objet à chaque puissance ou niveau de la conscience. Le *Mitte* est défini comme une médiation active entre deux extrêmes (ici, les deux sujets luttant pour la reconnaissance) qui, séparés au début (et donc indifférents), sont mis en relation d'opposition et sont finalement unifiés activement. On se demandera pourquoi ce moyen terme est un non-humain. Pourquoi est-il une chose matérielle plutôt qu'une chose symbolique ? Le *Mitte* pourrait en effet relever du langage. L'insulte n'est-elle pas une forme de mépris et la blessure qu'elle cause à la conscience ne conduit-elle pas, bien souvent, à un conflit de reconnaissance ? En réalité, il n'en est rien puisque Hegel ne cesse d'affirmer que le langage ne peut constituer le troisième terme de l'interaction intersubjective. La raison en est que la relation entre les deux consciences en conflit

doit être « une relation pratique et même réelle »[29] et que le langage « n'est que l'existence idéelle de la conscience »[30]. Il faut ici expliquer la différence entre ces deux types de conscience, la conscience théorique et la conscience pratique.

La conscience théorique est dotée d'un pouvoir de négation, surtout lorsqu'elle se fait langage. Ce dernier est « l'anéantissement idéel de l'immédiateté sensible extérieure »[31] : les objets extérieurs sont transformées en en choses idéelles, puis en noms. Le monde rentre pour ainsi dire dans le sujet et devient idéel. En cela la conscience théorique recèle quelque chose d'irréel. Au contraire, avec la conscience pratique, le sujet pénètre la réalité et enrichit son contenu – tout particulièrement dans l'expérience du travail qui consiste pour la conscience à se projeter dans le monde extérieur pour le transformer. Ici la conscience pratique modifie réellement le monde via des actes réels. Cette distinction entre l'existence idéelle et l'existence réelle de la conscience permet d'expliquer pourquoi le langage est impuissant à jouer le rôle de moyen terme dans le syllogisme de la reconnaissance. C'est parce qu'il appartient à l'existence idéelle de la conscience et donc qu'il ne produit pas d'actes modifiant réellement le monde que le langage est incapable de déclencher le conflit de reconnaissance, c'est-à-dire une relation pratique entre deux individus opposés. Cette impuissance du langage apparaît parfaitement dans le cas de la promesse. Seule, la promesse ne peut inspirer la confiance ; elle doit toujours être accompagnée d'actes. Si elle n'est pas écrite en lettre de sang, ce ne sont rien que des paroles en l'air. De même, qui croira des menaces si elles ne sont jamais accompagnées d'actes ? Le *bluff* finit toujours par être démasqué. Enfin, l'insulte proférée est aisée à ignorer si elle ne s'accompagne pas d'une blessure physique.

A contrario, Hegel n'a de cesse de rappeler que la lutte pour la reconnaissance doit être réelle, qu'elle est une relation pratique. Cela signifie que le conflit est une interaction qui doit avoir lieu dans le monde matériel : dès lors que la lutte pour la reconnaissance relève de la conscience pratique, cette relation pratique doit être incarnée par des adversaires réels qui produisent des actes réels sur des choses réelles, dans des lieux réels. La conscience ne peut juste communiquer des mots à l'autre, elle doit agir dessus et pour cela modifier le monde. Dès lors, si l'interaction entre les deux extrêmes est réelle et si elle doit s'incarner dans la réalité extérieure, le moyen terme par lequel cette relation est rendue possible ne peut être idéel mais doit être lui-même réel et donc faire partie de cette extériorité.

Le moyen terme doit donc être une chose matérielle. C'est pour cette raison que Hegel déclare qu'il est la possession de l'un des individus en conflit. Pour être plus précis, cette possession est la possession de la famille, et l'objet possédé, c'est la terre. De prime abord, la possession n'est

29 HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La Première Philosophie de l'Esprit (Iéna, 1803-1804)*, *op. cit.*, p. 109.
30 *Ibid.*, p. 109.
31 *Ibid.*, p. 123.

pas extérieure à l'individu et sa famille car il semble qu'elle soit comme rattachée à leur essence totale. Hegel va même jusqu'à dire que la possession, le bien de famille est la « manifestation-phénoménale » de l'individu[32].

C'est précisément pour cette raison que les individus en viennent aux mains : parce que la possession est une partie de mon essence totale, parce que la possession n'est pas seulement ce que j'ai mais aussi ce que je suis, toute attaque contre elle est vécue comme une attaque contre la totalité de mon être : « la lésion de l'une de ses singularités est infinie. Elle est un outrage absolu à son honneur »[33]. Cette action négative que l'autre opère sur ma possession – et à travers laquelle il me heurte – ne relève pas de la destruction mais de la dépossession. L'autre me dépossède de ma terre, il ne la détruit pas. Nous rentrons ici dans la situation de conflit généralisé qu'on appelle communément l'état de nature. La lutte pour la reconnaissance commence ici avec une prise de terre originelle qui conduit à une contradiction entre la terre, cet être-extérieur qui est une réalité-universelle, et la singularité immédiate de la conscience qui prend possession d'une portion de cette dernière.

L'universalité se réfère ici à la « communion primitive des biens », concept dérivé de la tradition communautaire chrétienne et qui a été réinvesti par les jusnaturalistes du XVIe et du XVIIe : Dieu a donné le monde aux hommes et dans l'état de nature, la terre appartient à tout le monde[34]. Selon Hegel, cette communion n'est pas positive (les hommes ne possèdent pas positivement le monde), puisque la terre n'est à personne. La communion primitive est donc négative et lorsque Hegel parle d'universalité, il s'agit d'une universalité marquée du sceau de la négativité.

La prise de terre originelle rentre en contradiction avec cette universalité négative parce qu'il est contradictoire de dire que la terre « n'appartient à personne » et qu' elle « appartient à un individu ». La contradiction n'est pas seulement logique, elle réside également dans la nature des deux termes : la terre est quelque chose d'extérieur alors que la conscience relève de l'intériorité. Tout se passe comme si cette chose brute et extérieure n'était pas fait pour être appropriée par l'individualité.

Pour qu'il y ait conflit de reconnaissance, il faut encore ajouter un élément : l'exclusivité de l'appropriation. Cette exclusivité ne peut être assimilée à une forme d'exclusion de la communauté positive des bien précisément parce que, comme nous l'avons dit, la communion est négative. Le texte insiste davantage sur le fait que l'individu lésé par cette prise de possession originelle est

32 *Ibid.*, p. 108.
33 *Ibid.*, p. 107.
34 RENOUX-ZAGAMÉ Marie-France, *Origines théologiques du concept moderne de propriété, op. cit.*

« exclu de ce qu'*il est* »[35]. Hegel semble ici présupposer que, dans la communion primitive, les hommes *sont* la terre. Autrement dit, les hommes ne possèdent pas la terre mais appartiennent à la terre. Ainsi, il y a bien une communauté négative des biens (la terre n'est a personne) mais il y a aussi une communauté d'appartenance (nous appartenons à la terre) qui, elle, est positive.

Cette appartenance à la terre peut être expliquée si l'on se réfère aux trois moments de la conscience qui sont en fait trois étapes par lesquelles la conscience se détache progressivement de la terre : 1° la conscience est d'abord idéale et existe dans l'élément de l'air, élément évanescent par excellence (c'est le moment du langage) ; 2° puis elle s'enfonce doucement dans la terre (c'est le moment du travail) ; 3° pour ensuite s'extraire de cette dernière. Si la conscience s'arrache progressivement à la terre, c'est qu'elle était à l'origine embourbée dedans. Avant de retourner à lui-même pour se faire conscience, l'Esprit était en effet passé dans la nature. Ce n'est qu'en revenant à lui-même qu'il s'arrache à la terre et devient conscience. C'est probablement à ce processus d'arrachement que Hegel fait référence lorsqu'il écrit que la prise de possession exclut l'individu lésé de ce qu'*il est*, c'est-à-dire la terre. Néanmoins, pour la conscience individuelle qui n'a pas connaissance de la totalité du procès, l'appropriation originelle n'est pas vécue comme une forme d'émancipation mais comme un déracinement. Alors que l'arrachement à la nature signifie que je me libère des chaînes de l'extériorité matérielle, le déracinement présuppose que l'appartenance à la nature recelait quelque chose de positif et que le moment de la séparation constitue de ce fait une expérience négative (pour la conscience, du moins).

Cela dit, il n'est pas certain que ce soit cette forme d'arrachement qui déclenche la lutte pour la reconnaissance. Il faut alors se demander pourquoi l'appropriation exclusive de la terre entraîne la lutte à mort. Certainement pas parce qu'elle prive l'autre des moyens de sa subsistance. À aucun moment Hegel ne mentionne une quelconque situation de rareté et par conséquent, l'individu lésé peut toujours aller chercher une terre ailleurs comme l'avaient fait Lot et Abraham. En réalité l'autre se sent lésé non pas parce qu'il est privé de sa terre mais parce que l'individu qui s'est approprié le premier cette portion de nature aurait pu la partager, ce qu'il n'a manifestement pas fait. Autrement dit, le premier possesseur n'a pas inclus l'autre dans sa prise de possession, il n'a pas pensé à lui et l'a même oublié. Cela revient à dire qu'il l'a *ignoré.* Et en l'ignorant, il a nié son pour-soi. C'est là que réside le déni de reconnaissance qui enclenche la dynamique conflictuelle. Il faut bien comprendre ici que l'appropriation n'est pas en soi la cause du conflit ; l'appropriation n'est que le vecteur matériel de l'irrespect dont je fais preuve à l'égard de l'autre.

Cette première appropriation produit une forme d'inégalité entre le possesseur et l'exclu qui amène ce dernier à réagir et à détériorer la possession du premier. Cette annihilation n'est pas celle

35 HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Naissance de la Philosophie Hégélienne de l'Etat, op. cit.*, p. 220.

du désir qui consume l'objet mais celle du travail qui le transforme. L'exclu transforme par son travail l'objet que le possesseur s'était initialement approprié en lui donnant lui-même une première forme. Là encore, cette dépossession ne vise pas à satisfaire les besoins biologiques de l'expropriateur mais à provoquer le possesseur, à attirer son attention sur le fait qu'il a été exclu de la première prise de possession. Néanmoins, loin de rétablir l'égalité, la dépossession conduit à une inégalité supérieure. C'est cette seconde inégalité qu'il faudra sursumer pour parvenir à la reconnaissance.

Avant d'en arriver là, il faut d'abord clarifier la nature d'une interaction qui joue un rôle important dans la dynamique conflictuelle, l'interaction avec la possession, et notamment avec la possession de la terre (qui est ici le paradigme de l'objet possédé). Que veut dire Hegel lorsqu'il écrit que chaque singularité de sa possession apparaît comme rattachée à son essence totale ? Pourquoi écrit-il que la possession est la manifestation-phénoménale du singulier ? Il faut ici procéder à une élucidation du concept de possession.

Comme nous l'avons déjà suggéré, la possession est le « bien de famille » : c'est le fruit du travail réalisé au sein de la famille. Ce produit du travail familial joue le rôle du moyen terme dans le syllogisme de l'amour, l'homme et la femme jouant le rôle des extrêmes. Ici l'amour ne peut rester interne à la conscience ; il doit être extériorisé et objectifié dans une chose matérielle. Premièrement, la production de l'objet (par exemple le travail de la terre) passe par un travail en commun qui consolide la solidarité entre les deux termes. Deuxièmement, les amants se réunissent autour d'un objet possédé en commun. Cette réunion persiste dans le temps puisque le bien de famille est quelque chose qui dure. Il offre ainsi un socle stable sur lequel la relation amoureuse peut perdurer dans le temps. Enfin, cet objet est le « trésor » de la famille et a donc pour les amoureux une valeur affective. En produisant l'objet, ils ont mis tout leur amour dans cette chose matérielle. Ce patrimoine commun est un objet investi par l'amour et saturé de valeur affective. Autrement dit, l'objet est l'extériorisation de leur amour. En ce sens, le bien de famille est similaire à l'enfant qui est un autre produit de l'amour grâce auquel les deux extrêmes sont unifiés – à la différence que le rejeton est une autre conscience, ce qui n'est bien entendu pas le cas de l'objet. Il ne serait pas incorrect de dire que la possession de la terre est l'une des conditions de possibilité de la relation intersubjective au sein de la famille (l'amour étant une forme de reconnaissance) et donc une pièce centrale du groupe. Autrement dit la terre est un élément essentiel de ce groupe réduit qu'est la famille. On aurait donc ici une figure de l'attachement.

La nature de la possession doit aussi être comprise à partir d'un concept qui est central dans les *Écrits d'Iéna*, à savoir le concept de travail. Le procès d'appropriation de la terre comporte en effet trois moments : 1° la *prise de possession* de l'objet qui correspond à sa saisie empirique. La

préhension de l'objet par la main est ici le paradigme de ce contact physique par lequel le sujet s'approprie la chose. La récollection des perles, la capture du gibier ou l'occupation d'un morceau de terre fournissent quelques exemples de ce « tenir-dans-la-main ». 2° La simple saisie empirique de la chose ne suffit pas. Il faut encore que la conscience annihile la forme de l'objet et le transforme via le procès de travail. Ce qui caractérise le procès de travail, c'est une certaine forme de résistance de l'objet qui n'est pas une chose totalement passive face à un sujet tout puissant qui l'écraserait. L'objet est dit « réal » dans le sens où il parvient à maintenir une certaine teneur de réalité malgré l'annihilation de sa forme. Le travail fait persister la réalité de la *res* et lui reconnaît une existence indépendante de lui[36] – à aucun moment l'objet n'est complètement réduit à l'identité de la conscience. Cette consistance de la *res* – par laquelle cette dernière reste en un sens libre et indépendante du sujet – se manifeste de façon particulièrement saisissante dans ce que Hegel appelle le « travail vivant ». Alors que dans le travail mécanique le sujet exerçait son action de manière extérieure et indifférente sur un objet purement inerte, le travail vivant (ou réal) transforme l'objet tout en épousant sa nature. L'objet est ici doué d'une certaine forme d'activité : c'est un être vivant qui possède une individualité propre que la conscience ne peut transformer à sa guise. Tout se passe comme si le travailleur se laissait guider par l'être vivant sur lequel il agit. C'est déjà le cas avec l'horticulture qui agit indirectement sur la plante en niant et en trans-formant les éléments chimiques et inorganiques – le sol – dont la plante dépend pour subsister. La plante n'est pourtant qu'une « individualité faible » comprenant une multitude d'individus et dépendant de cette nature inorganique. L'animal revêt une forme d'individualité supérieure puisqu'il est capable de se mouvoir par lui-même et est doué de sensibilité. Parce qu'il y a une primauté de l'activité chez l'animal (qui modifie et transforme son environnement en fonction de sa propre intériorité), le travail vivant déploie son action directement sur la nature organique et prend la forme du domptage qui consiste à annihiler les chaînes de comportements naturels de l'animal, et à leur donner une forme en les réagençant d'une autre manière. Là encore, cette négation doit être appropriée à la nature de l'objet (le dresseur ne peut pour ainsi dire briser les jambes de son cheval). 3° Enfin, le mouvement par lequel la conscience prend possession de l'objet se termine par la possession du produit qui synthétise les deux premiers moments, « le-tenir-dans-la-main » et l'activité.

Pourtant, aucune propriété juridiquement fondée ne résulte de ce processus dialectique d'appropriation – que l'on retrouve jusque dans les §54 à 58 des *Principes de la philosophie du droit*. Le signe matériel produit par la transformation de l'objet via le procès de travail ne suffit pas à fonder une propriété légitime. Il est en effet doublement contingent. Que je m'approprie telle ou telle terre en traçant des sillons avec ma charrue n'était pas là chose nécessaire puisqu'un autre

36 FISCHBACH Franck, "La "philosophie du travail" dans les esquisses de système à Iéna (1802-1806)", *op. cit*.

aurait très bien pu le faire avant moi. C'est un hasard si je suis arrivé en premier. Par ailleurs, c'est la nature même du signe qui est contingente. Le signe, qui est par essence l'application d'une forme à une matière, est en effet illimité dans le sens où il manque de limites (il est en ce sens in-fini, im-parfait et manque de finition). Lorsque je retourne la terre et trace des sillons, où commence la forme que j'impose à la matière et où s'arrête-t-elle ? En effet, « l'intérieur de chaque motte de terre est laissé intact – ou n'est guère bougé »[37]. Et *quid* du sous-sol ? L'arbre qui est en plein milieu de l'espace que j'ai délimité m'appartient-il alors que je ne l'ai pas planté ? La forme échoue à établir des limites claires et de ce fait est contingente.

Néanmoins, la production de ce signe matériel conduit bien à une appropriation de fait. Dans les passages sur le langage Hegel attirait déjà l'attention sur cette puissance appropriative du langage. C'est par les noms qui suppriment les êtres empiriques, les transforment en réalités spirituelles et les font rentrer dans le monde de l'Esprit que ce dernier s'approprie le monde naturel. C'est encore plus vrai lorsque le signe est incarné dans la matière grâce au travail. En traçant des lignes dans le sol, je communique à l'autre que cette terre est la mienne et qu'il en est exclu. C'est donc par la production d'un signe matériel via le procès de travail que le conflit de reconnaissance est déclenché. Travail, langage et reconnaissance s'enracinent et s'enchevêtrent ainsi dans la sol. Hegel réactive ici l'image que les juristes du XIXe siècle se faisaient des *agrimensores*, les arpenteurs romains pour qui la délimitation et l'appropriation des terres auraient été contemporaines. Cette idée selon laquelle la limite est appropriante n'a pourtant rien d'évident. Une limite n'est en effet pas nécessairement enfermante, elle peut aussi être poreuse, une simple zone de transition ou un lieu de rencontre, elle peut avoir des effets de différenciation spatiale ou encore tisser des liens entre les êtres humains et non-humains comme c'est le cas dans l'analogisme du monde romain. Quoi qu'il en soit, si elle ne permet pas de fonder légitimement la propriété, la dialectique de l'appropriation décrit la manière dont le sujet s'empare d'une portion de nature et en fait sa possession. Possession plutôt que propriété, donc.

Dans le monde romain, la *possessio* est l'une des quatre formes d'appropriation de la terre (le *dominium*, la *proprietas*, la *bonorum possessio*, et la possession provinciale). Réinterprétant le droit romain, des juristes du XIXe siècle comme Savigny ont cherché à montrer que, bien qu'elle ne soit pas identifiable à la propriété privée, la possession avait une existence juridique propre. Dans le droit romain, la possession n'est pas une simple appropriation informelle. C'est une forme juridique qui diffère du *dominium* et qui est composée de deux éléments inséparables, le *corpus* et l'*animus domini*. L'articulation de ces deux éléments protège le possesseur et sa possession contre toute attaque, protection qui prend la forme d'un *interdictum* (un ensemble de formules et de termes

37 HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Naissance de la Philosophie Hégélienne de l'Etat, op. cit.*, p. 223.

utilisées par un *praetor* pour exercer son autorité en mettant fin à une dispute).

À cette interprétation juridique et historique de la *possessio*, Hegel semble préférer l'interprétation philosophique de ce concept qui, depuis le XVIIe siècle, avait été compris soit comme une limitation de la propriété (Marx, Proudhon, etc.), soit comme les prémices de la propriété (Grotius, Kant, etc.), c'est-à-dire une prise de possession destinée à être transformée en une appropriation sanctionnée par la loi et institutionnalisée. C'est très probablement à cette « appropriation qui n'est pas encore propriété » que Hegel se réfère ici.

Toutefois, cette enquête sur le concept de possession n'explique encore que partiellement pourquoi Hegel affirme qu'elle est la manifestation-phénoménale (*Erscheinung*) de l'individualité. Le deuxième moment de la dialectique de l'appropriation nous permet de donner une réponse définitive à cette question. Le travail est un mouvement par lequel le sujet rentre dans la réalité de l'objet et se fait chose. Comme le dira la *Phénoménologie de l'Esprit*, la forme qui est posée en dehors et imposée à la matière n'est pas autre chose que la conscience mais elle est son être-pour-soi projeté à l'extérieur et s'imprimant dans la matérialité. L'objet devient donc un autre Je. Autrement dit, l'avoir devient l'être, mon être-pour-soi. Cette projection de moi dans la chose prend au début la forme d'une perte de soi, d'une aliénation : 1° Projetant ma conscience à l'extérieur, je deviens un autre puisque je deviens objet (et non plus sujet). Ce devenir-chose est une négation de moi-même parce que ma subjectivité devient un objet, un être-là et donc quelque chose qu'elle n'est pas. C'est la perte de soi dans l'objet. 2° Néanmoins cette perte de soi dans l'autre possède un aspect positif qui apparaît avec la négation de cette négation : dans le procès de travail, l'objet produit est devenu extérieur à moi. Il se dresse devant moi comme une chose étrangère, indépendante et libre. Je perds donc l'objet. Par conséquent, je perds l'objet dans lequel je me suis perdu, je perds la perte de moi-même ; ou pour le dire encore autrement, je nie la négation de moi-même dans l'objet. Cela signifie que la perte de l'objet est la perte de ma propre aliénation. 3° Cette négation de la négation se transforme en affirmation : c'est le retour à moi-même. Je me retrouve moi-même dans le produit de mon travail qui n'est que l'extériorisation de ma conscience et c'est par ce biais-là que je peux prendre conscience de moi-même. C'est l'une des grandes leçons de la *Phénoménologie de l'Esprit* : à travers la transformation de l'extériorité, ma propre conscience m'apparait, elle se manifeste dans l'objet. La conscience travaillante écrase le monde naturel et le remplace par un monde humain dans lequel elle se reconnaît. En cela, on pourrait être tenté d'aller chercher une philosophie de l'attachement dans cette conception expressive de la possession.

Ce modèle expressif reste pourtant empêtré dans une « métaphysique de la production »[38].

38 MORIZOT Baptiste, *Raviver les braises du vivant : un front commun*, Arles-Marseilles, Actes Sud, Wildproject, 2020, pp. 98-112

On ne peut ici que s'étonner de voir Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* parler de « mise en forme » pour désigner des interactions avec la nature aussi différentes que le travail de la terre, la domestication, la culture des plantes, l'élevage, la production d'énergie via des moulins à vent ou encore la chasse. Même si l'objet sur lequel la forme est appliquée recèle toujours une part d'activité, il subsiste une profonde asymétrie entre le sujet qui est une individualité pleinement active, et l'objet qui, sans être une matière inerte, reste marqué du sceau de la passivité, ou du moins est un alliage de passivité et d'activité (la plante reste une individualité faible et l'animal est une individualité sans intelligence). Subsiste donc une différence de statut ontologique infranchissable entre le producteur et son produit.

Par ailleurs, et c'est là un point fondamental, le rapport à la terre qui sous-tend la sphère de la conflictualité est assimilé à une forme d'arrachement. Le commentaire de la *Phénoménologie de l'Esprit* fourni par Kojève donne probablement à voir la forme la plus épurée de cette philosophie de l'arrachement louée par Luc Ferry lorsqu'il jettera l'anathème sur la pensée écologique dans les années 1990. L'arrachement y est défini par opposition à l'enracinement qui enchaîne l'homme à la nature. Cet emprisonnement prend trois formes : 1° l'individu est enchaîné à sa nature intérieure 2° à la nature extérieure 3° à la Nature (ou au royaume de l'être) où se reproduit sans cesse l'éternelle répétition du même et de l'identité. Cette ontologie de l'identité enferme l'homme dans trois cercles de la répétition que l'arrachement va justement briser. Cette rupture passe par la négation de l'être. Là où l'être était le royaume de l'identité, le monde de l'homme est le royaume de l'altérité et du néant : la conscience est cette capacité de néantiser l'être. Autrement dit, dans la plénitude de l'être (la nature), il existe cette poche de vide qui constamment nie le plein. L'arrachement se caractérise alors par 1° une forme d'émancipation 2° l'anthropogénèse (en formant et donc en niant la nature, je me forme, m'éduque et m'élève à la conscience de moi) 3° un pouvoir de création qui produit du nouveau. L'arrachement n'est pourtant pas un saut dans un autre monde, un monde détaché de la nature, c'est une violente transcendance du dedans – l'anneau en or qui n'existe pas sans le vide (et donc le néant) est sans doute la meilleure image pour exprimer ce dualisme dialectique.

Même si l'interprétation que Kojève donne de Hegel est critiquable à bien des égards, il n'en reste pas moins que les *Écrits d'Iéna* sont traversés par une philosophie de l'arrachement. Tout d'abord, les différentes figures de l'attachement rencontrées à diverses reprises dans le texte sont ambiguës et cèdent souvent la place à l'arrachement. Si les textes sur la communion primitive mettent en scène une certaine forme d'appartenance à la terre, cette dernière est très vite effacée par la nécessité qu'a la conscience de s'émanciper progressivement de la nature.

De plus, si la dialectique de l'appropriation implique une certaine identification entre la conscience et l'objet approprié (je suis ce que j'ai), il n'en reste pas moins que la logique de l'avoir

prime sur la logique de l'être. Ce n'est que métaphoriquement que l'objet est dit être moi ; l'objet a bien quelque chose de moi mais il n'est pas moi et n'est pas non plus un autre moi. Par ailleurs, le moment de l'expression (le devenir-objet de la conscience qui s'extériorise dans la chose) n'est qu'un moment d'un procès qui est globalement celui de l'appropriation d'un objet par un sujet. Même si le sujet se forme et se transforme en conscience de soi au fil du développement dialectique, il y a tout de même initialement un sujet préconstitué qui s'empare d'un objet. C'est donc la logique de l'avoir qui domine tout le procès et finit par recouvrir la logique de l'attachement jusqu'à l'éclipser totalement. Bien entendu, cette prééminence de la logique de l'avoir se situe au niveau de l'infrastructure matérielle du conflit – c'est-à-dire les rapports collectifs à la terre sous-jacents à la conflictualité – et non au niveau de l'interaction conflictuelle dont le centre de gravité est bien dominé par une logique de l'être – on reste donc bien dans une grammaire de l'être.

Enfin, si l'on se réfère à la totalité du procès de la lutte pour la reconnaissance, l'attachement n'y apparaît que comme un moment qui doit être sursumé par la suppression de la possession et donc une certaine forme d'arrachement à la terre. Nous arrivons ici à la résolution du conflit et à la sursomption de la seconde inégalité déjà mentionnée. Pour qu'il y ait reconnaissance, il faut nécessairement en passer par la lutte à mort, par le sacrifice. Ce n'est qu'en passant par la mort que la conscience sera capable de montrer qu'elle se situe au-delà de son être-là, qu'elle est capable de transcender sa propre réalité biologique et de laisser apparaître son être pour soi. Pour que j'apparaisse à l'autre comme un absolu, pour qu'il me reconnaisse, il faut que je commette un suicide. Cette mort passe par le fait de risquer sa propre vie dans le combat, mais aussi par la destruction de la possession. Sacrifier la possession, sacrifier sa terre, c'est se débarrasser de son principal moyen de subsistance et donc de sa propre vie. Pour pouvoir parvenir à la reconnaissance et à la conscience de soi, il faut donc que je me débarrasse de ma terre, que j'aille jusqu'à la brûler. Par conséquent, l'attachement à la terre n'est qu'un moment et la possession n'a en soi rien d'essentiel dans la totalité du procès parcouru par la conscience.

Au fond, la possession de la terre n'est qu'un prétexte qui vise à amener les individus à lutter entre eux pour la reconnaissance. Certes, la terre sert de moyen terme et sans elle le conflit ne serait pas réel : c'est parce qu'il y a prise de possession et dépossession qu'il y a conflit. Mais la possession de la terre n'est pas la motivation profonde qui anime le conflit, elle n'est que le vecteur matériel d'une relation symbolique entre les consciences. Je ne me bats pas avec l'autre pour la possession de la terre mais parce que l'autre a exprimé son mépris à mon égard et m'a nié, négation qui m'a été communiquée par la médiation de la dépossession matérielle de ma terre. La possession n'est au fond qu'un moyen en vue d'une fin, à savoir la reconnaissance – c'est pour cela que lorsque cette fin est atteinte, le moyen ne sert plus à rien et est écarté.

Nous avons vu que la reconnaissance venait enrichir les grammaires du conflit dont la diversité ne pouvait être réduite à la question de l'appropriation. Néanmoins, la reconnaissance n'est pas la seule voie permettant d'échapper au réductionnisme. La réduction des conflits sociaux au paradigme distributif a été en effet critiquée à partir d'autre perspectives. Iris Marion Young a notamment reproché à ce paradigme la trop grande extension qu'il donnait à la catégorie de distribution. Dans la liste qu'il dresse des biens sociaux premiers dont la distribution est réglée par les principes de justice, Rawls, représentant notoire de ce paradigme, inclut pêle-mêle les revenus, les richesses, les ressources matérielles, les droits, les libertés, les opportunités et le respect de soi. Ici des biens comme la liberté ou le respect de soi sont transformés en choses matérielles pouvant être appropriées par les agents, alors qu'a priori, ils ne peuvent l'être. Appliquer la logique de la distribution à ces biens matériels revient à réifier toute une partie de la vie sociale qui devrait plutôt être comprise en terme de relations et de règles plutôt que de choses. Ici, le terme de « relation » fait référence à l'agir, à l'action d'un sujet sur un autre. Une action n'est pas une chose que l'on pourrait s'approprier et par conséquent ne relève pas de l'avoir. Par conséquent, l'extension abusive de la grammaire de la distribution revient à une « cannibalisation » de l'agir par l'avoir. Certains juristes ont par exemple tenté d'appliquer le paradigme distributif à la question du pouvoir. Or, le pouvoir est difficilement assimilable à une substance que l'on pourrait s'approprier en ce qu'il est d'abord une relation entre un individu (ou un groupe d'individus) qui communique sa volonté (bien souvent sous la forme d'un ordre) à une autre personne (ou un autre groupe) dans le but de lui faire faire quelque chose (avec son consentement). Cette définition rappelant le concept weberien d'*Herrschaft* fait apparaître toute la difficulté qu'il y a à réifier le pouvoir qui relève avant tout d'une interaction entre individus. Foucault exprimera parfaitement cette idée dans *La volonté de savoir* : « le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'acquiert, s'arrache ou se partage, quelque chose qu'on garde ou qu'on laisse échapper; le pouvoir s'exerce à partir de points innombrables, et dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles »[39].

Cette critique entraîne une remarque importante concernant l'ontologie sociale : il y a un aspect du champ social qui ne peut être réduit à la logique de l'avoir et qui relève davantage de la logique de l'agir. Par conséquent, la justice et les luttes sociales (qui font partie de ce champ) ne peuvent être réduites totalement à la grammaire de l'appropriation et doivent également être analysées à travers le prisme de la grammaire de l'agir.

Comme c'est le cas pour toute grammaire générale, la grammaire de l'agir contient une multitude de sous-grammaires. Domination, participation et usage forment ainsi trois grammaires de l'agir. La grammaire de l'usage – centrée sur le conflit qui résulte du fracas de deux actions sur

39 FOUCAULT Michel, *Histoire de la Sexualité.* I, *La Volonté de savoir*, Gallimard, Tel, 1994 [1976], p. 123.

une même chose – nous intéresse tout particulièrement parce que, historiquement, elle a été traversée par la question de la terre. C'est notamment Fichte qui a contribué de façon significative à l'élaboration d'une telle grammaire. Dans le *Fondement du droit naturel* et l'*État commercial fermé* il élabore une théorie de la propriété contenant une grammaire des conflits d'usage de la terre. C'est pour cette raison que nous avons décidé de consacrer une troisième partie à ses écrits sur le droit.

En réalité, une deuxième raison nous a poussé à relire les textes de Fichte sur l'usage de la terre. Depuis les travaux de Pierre Dardot et Christian Laval sur les communs, il est devenu habituel d'opposer l'usage en commun de la terre à son appropriation (qu'elle soit publique ou privée). Les deux auteurs affirment que, depuis les années 1990, le commun est le principe politique qui a animé les luttes sociales contre l'extension de l'appropriation privée à toute les sphères de l'existence (biologique, culturelle et sociale) ainsi que les formes publiques d'appropriation telles que la propriété étatique. Selon eux, c'est cette même rationalité politique qui serait à l'oeuvre dans les mouvements écologiques contemporains. Or, dans *Commun*, Fichte apparaît avec Marx comme l'un des initiateurs de cette tradition qui fait de l'usage plutôt que de l'appropriation la catégorie centrale des conflits sociaux. Nous avons donc cherché à approfondir cette hypothèse esquissée dans leur livre.

Pour comprendre la théorie fichtéenne de la propriété, il faut d'abord s'intéresser au système auquel cette dernière s'oppose, c'est-à-dire à la théorie classique de la propriété qui est source d'opinions et de pratiques erronées. Les opinions erronées auquel Fichte fait référence ici sont très certainement celles des physiocrates. Selon ces derniers, seuls les propriétaires terriens peuvent jouir des droits politiques du fait de leur rôle central dans la production de valeur (l'agriculture étant le seul secteur dans lequel un produit net, surplus qui peut être expliqué par « le don gratuit de la terre »). Autrement dit, leur position au sein des flots de matière et d'énergie ainsi que la relation privilégiée qu'ils entretiennent avec la terre assurent leur domination sur le reste de la société. Cette théorie physiocratique a été reprise au sein de l'Assemblée Constituante qui, à l'automne 1789, déclarait que seuls les propriétaires de la terre pouvaient accéder aux fonctions de député. Concernant les erreurs pratiques qui découlent de la propriété du sol, Fichte mentionne le fait que le droit de propriété permet au propriétaire d'empêcher les autres d'utiliser sa terre, même s'il n'en fait pas lui-même usage. Selon le philosophe allemand, un tel droit d'exclusion résulte d'un contrat inique qui aurait été passé entre les propriétaires sans que les autres aient même été consultés. L'objectif d'un tel contrat consisterait à placer les non-possédants dans une situation telle qu'ils seraient obligés de travailler pour les propriétaires. Autrement dit, ce contrat passé entre possédants instaure une relation d'exploitation entre ceux qui se sont approprié la terre et ceux qui travaillent celle-ci pour ceux-là. Les propriétaires affirment que leur propriété est légitime parce qu'ils sont

arrivés en premier sur leurs terres. En réalité, ceux qui invoquent ce droit du premier occupant passent sous silence le fait qu'ils ont obtenu ces terres par la violence. Les contre-histoires de la propriété féodale comme celle que l'on trouve chez Babeuf semblent constituer la toile de fond de ce récit brièvement exposé par Fichte dans *La doctrine du droit de 1812*. Dans les *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, Fichte avait déjà décrit ce lien entre l'exploitation et la propriété de la terre. C'était notamment la figure du serf qui était *glebae adscriptus* (attaché à la glèbe), forme d'enracinement qui empêchait toute mobilité et privait le paysan de sa liberté. Parce qu'il possédait la terre à laquelle le serf était enchaîné, le seigneur possédait également la personne de ce dernier et pouvait l'exploiter à sa guise.

Contre les théories classiques de l'appropriation du sol, Fichte déclare que le droit de propriété est un droit exclusif à des actes, non à des choses. Ce droit de propriété quelque peu étrange est fondé sur le droit originaire qui stipule en substance que l'essence de la personne étant la liberté, tout être rationnel a le droit d'exercer sa liberté, c'est-à-dire d'être une cause absolument première dans le monde sensible. Autrement dit, la personne a le droit de produire des actions dans le monde extérieur. Sachant qu'il n'y a pas d'activité sans objet, le droit originaire d'agir sur le monde extérieur est corrélé à un droit sur une partie de ce même monde sur lequel l'acte est exercé – et cette portion de nature constitue ma propriété.

Ici, deux propositions semblent entrer en contradiction : 1° la propriété est cette partie du monde sensible qui est soumises à mes fins (et donc que vise mon action) ; 2° la propriété est un droit à des actions, non à des choses. Cette contradiction pose deux sortes de questions : a) L'identification de la propriété à un droit à exercer une activité sur le monde nous empêche-t-elle de parler d'une quelconque appropriation de l'objet de cet agir ? C'est le problème de la résurgence de l'appropriation dans la théorie fichtéenne de la propriété. b) Doit-on séparer le concept de propriété de toute référence à un objet ? Notamment, est-il vrai que la propriété n'a rien à voir avec la terre ? C'est le problème de la dimension objective de la propriété. Laissons pour l'instant de côté le premier problème et répondons brièvement au second. Au §18 du *Fondement du droit naturel,* Ficthe écrit que « dans le contrat de propriété, une partie déterminée du monde sensible est attribuée en propre, de façon exclusive, à chaque individu comme sphère de cette action réciproque qui est la sienne »[40]. Ceci nous amène à clarifier le concept de sphère d'action qui comporte à la fois un aspect subjectif et un aspect objectif. Cette sphère est constituée par le champ d'activité dessiné par les mouvements de mon corps (aspect subjectif) mais aussi par l'ensemble des objets visés par ces activités qu'on peut se représenter comme des vecteurs. Autrement dit, les objets du monde sont

40 FICHTE Johann Gottlieb, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science : 1796-1797*, trad. Alain Renaut, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 221

inclus dans cette sphère dans la mesure où ils sont des objets de mon activité. La sphère d'activité inclut une partie du monde sensible seulement dans la mesure où cette portion du monde extérieur est comprise dans le champ d'action du sujet. En un mot, la sphère d'action c'est le « monde-sensible-pour-le-sujet-actif ». Il y a donc bien une dimension objective de la propriété.

Quoi qu'il en soit, une telle définition de la propriété en termes d'activité bouleverse radicalement les conceptions traditionnelles du droit de propriété en ce qu'elle met la notion d'usage au centre. Lorsque Fichte écrit que la propriété est un droit à des actes, il veut dire que c'est un droit à user des choses, non à les posséder. Grosso modo, la terre est pensée par Fichte comme un immense réservoir appartenant à l'État, réservoir qui en soi est inappropriable par les individus. L'État distribue des portions de ce grand réservoir que les individus sont autorisés à utiliser sans pour autant les posséder. Autrement dit, les individus ne possèdent qu'un droit d'usage sur une portion de cet espace qui reste inapproprié. Par conséquent, ce n'est pas la possession de l'objet qui donne un droit d'usage sur les choses, mais le droit d'usage qui donne un droit temporaire sur elles. Cette théorie est une inversion totale du droit de propriété tel qu'il a été élaboré à la fin du XVIIIe et entériné par le code Napoléon de 1804, droit duquel dérivent ces trois prérogatives que sont l'*usus*, l e *fructus* et l'*abusus*. Selon cette théorie classique de la propriété privée, le droit d'usage est subordonné à la possession de l'objet. Dès lors, ce droit d'usage subordonné à la possession de la chose peut être actualisé ou pas : la propriété de ce champ me donne le droit d'en user ou de le laisser en friche. Le droit d'usage est aussi un droit de non-usage. C'est là toute la différence avec la théorie de Fichte qui subordonne la possession de la chose à l'usage (l'usage fonde l'attribution de la terre à un individu). Il n'y a en effet pas de possession de la chose en dehors de son usage. À partir du moment où je cesse d'utiliser ce champ que l'État m'avait attribué pour un usage spécifique, je cesse d'avoir un quelconque droit sur cette portion de nature.

Le droit de non-usage attaché au droit de propriété absolu a un corollaire : le droit de faire travailler l'autre sur la terre que je n'utilise pas. Une telle possibilité est écartée dans un système de propriété fondé sur l'usage. Enfin, ce droit de propriété étrange restreint également le champ des usages. Dans la théorie classique de la propriété, l'*usus* comprend une infinité d'usages possibles, même les plus fous (une chambre peut être utilisée pour faire dormir le bétail). Chez Fichte, une portion de nature est allouée pour un usage spécifique et un seul (par exemple, cultiver des céréales).

Il n'en reste pas moins que Fichte définit ce droit d'usage en termes d'exclusivité (l'un des trois caractéristiques de la propriété avec l'absoluité et la perpétuité). Le droit d'usage d'une terre est exclusif dans le sens où toute activité contredisant mon propre usage de cette portion de nature est exclue. Toutefois, je ne peux exclure les usages qui n'entrent pas en contradiction avec le mien. En

ce sens est autorisé le droit de vaine pâture qui était si décrié par les économistes du XVIIIe en ce que, selon eux, il entrait en contradiction avec le droit de propriété absolu, le propriétaire étant obligé de pratiquer l'assolement triennal et de laisser les paysans faire paître leur bétail lorsque la terre était laissée en jachère. De même, il n'y a pas de contradiction entre l'activité du paysan qui cultive un champ et le mineur qui en utilise le sous-sol. La théorie fichtéenne du droit de propriété rend donc possible un usage commun de la terre : un même espace peut faire l'objet de différents usages si ces derniers n'entrent pas en contradiction.

Cette théorie du droit de propriété est étroitement liée à une théorie du conflit. En effet, si le droit de propriété est entendu comme un moyen de résolution des conflits, la nature de ces derniers doit dire quelque chose de la manière dont ils sont résolus (c'est-à-dire par ce droit même) : « la résolution de leur conflit (…) se situe sans doute précisément là où leur conflit se nouait »[41]. Il faut donc en passer par une analyse du conflit pour comprendre la nature du droit de propriété qui est censé le résoudre. Plus précisément, il faut se demander quel est le « lieu du conflit », c'est-à-dire son centre de gravité. Autrement dit, il faut élaborer une grammaire du conflit. À cette question, Fichte répond que le siège du conflit est, pour ainsi dire, le fracas des libertés. Un conflit éclate lorsque les sphères d'activité de deux individus cessent d'être opposées (c'est-à-dire d'être extérieures l'une à l'autre), se chevauchent et finalement s'entrechoquent. Il est important ici de noter que deux sphères d'activité n'entrent pas en collision parce qu'elles s'exercent sur un même espace. Nous avons vu en effet qu'un entrelacement des usages d'une même terre était toujours possible du moment qu'ils n'entraient pas en contradiction. Il y a conflit lorsque l'extériorisation de mon activité devient impossible parce que la liberté de l'autre interfère avec la mienne. Pour reprendre un exemple du *Fondement du droit naturel*, celui qui coupe la forêt entre en conflit avec le chasseur car son activité empêche ce dernier d'exercer la sienne, à savoir chasser (pas de gibier sans forêt). Il faut mesurer tout le déplacement conceptuel que produit cette thèse au sein des théories du conflit. Cela revient à dire que les conflits ne sont plus centrés sur l'appropriation de la terre mais sur l'usage de cette dernière.

Un tel conflit ne peut manquer de nous faire penser au passage des *Considérations* dédié à la corvée et au droit des seigneurs sur les biens des paysans, texte dans lequel Fichte évoque une révolte paysanne contre ce système de services qui fut réprimée par des dragonnades. Il est fort possible qu'il se réfère ici au soulèvement qui secoua la Saxe durant l'été 1790. Il est particulièrement intéressant de noter que ce conflit ne fut pas seulement centré sur la question du travail forcé mais porta également sur les usages de la terre. En fait, tout commença lorsque les

41 FICHTE Johann Gottlieb, *L'État commercial fermé*, trad. Daniel Schulthess, Lausanne, L'Âge d'homme, Raison dialectique, pp. p. 109-110.

seigneurs décidèrent de réduire les pâturages sur lesquels les paysans étaient autorisés à faire paître leur animaux. Une telle mesure indigna la population rurale qui durant la période précédente (1789-1790) avait souffert de la sécheresse et des récoltes catastrophiques. L'introduction de nouvelles espèces de céréales et de nouvelles techniques était un autre motif de mécontentement. Enfin et surtout, le dommage infligé aux céréales par le gibier que les seigneurs protégeaient pour pouvoir pratiquer la chasse était un important motif de conflit. Il faut savoir que sous l'Ancien Régime, la chasse était l'un des privilèges seigneuriaux les plus honnis des paysans et provoquait en Europe de vives oppositions. Parfois c'est toute l'économie et l'écologie d'un territoire qui était transformée par la préservation du gibier. E. P. Thompson écrit par exemple que, dans la forêt de Windsor, théâtre d'une répression sanglante en 1723, tout était subordonné à l'économie du serf[42]. C'est cette économie qui entrait en conflit avec les usages paysans. On voit donc comment les luttes historiques pour la terre transparaissent même dans des écrits très abstraits comme ceux de Fichte. L'histoire environnementale des luttes sociales permet donc de relire l'histoire de la philosophie et de jeter sur elle un éclairage nouveau.

Comme pour chaque grammaire, il faut examiner les relations collectives à la terre qui forment l'infrastructure matérielle du conflit. Il nous faut notamment répondre à un problème que nous avons laissé provisoirement en suspens : si l'usage de la terre est le siège du conflit, les relations à la terre qui sous-tendent la dynamique conflictuelle sont elles pour autant exclusivement définies en termes d'activité ou comprennent-elles également un moment d'appropriation ? Notre interprétation du texte penche plutôt vers la deuxième proposition de l'alternative. Dans l'*État commercial fermé*, Fichte écrit en effet qu' « un droit de propriété sur l'objet de l'action libre ne fait que découler du droit exclusif à l'action libre »[43]. Par conséquent, le fait que la propriété soit un droit à des actions et non à des objets ne signifie pas que l'appropriation soit totalement absente ; cela signifie juste que la possession de l'objet dérive de l'usage de la chose. Je n'utilise pas une chose parce que je me la suis appropriée auparavant mais je possède la chose parce que je l'utilise – et lorsque je cesse de l'utiliser, elle cesse immédiatement d'être ma possession et retourne à l'État. Par ailleurs, il y a bien appropriation du territoire national et de son sous-sol par l'État qui redistribue les terres provisoirement.

Il y a donc une persistance de l'appropriation, pour reprendre les mots de Stéphane Haber[44]. Dans un récent article, ce dernier critiquait l'hypothèse de Pierre Dardot et Christian Laval selon laquelle l'usage nous projetterait dans un au-delà de l'appropriation. D'un point de vue sociologique,

42 THOMPSON Edward P., *Whigs and Hunters. The Origin of the Black Act*, London, Penguin Books, 1990 [1975], p. 31.
43 FICHTE Johann Gottlieb, *L'État commercial fermé*, *op. cit.*, p. 72.
44HABER Stéphane, "Prendre et donner. Remarques à partir d'un texte de Carl Schmitt. Pour un anti-nomos", in CRÉTOIS Pierre (ed.), *L'Accaparement des Biens Communs*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris-Nanterre, Le Social et le Politique, 2018, pp. 41-43.

un groupe social qui fait usage d'une portion de nature isole dans son environnement un ensemble de ressources sur lesquelles il réclame un droit d'acquisition, d'exploitation et d'administration. Même s'il n'y a pas appropriation privée et exclusive, un groupe qui fait un usage collectif et temporaire d'une terre *fait sien* cet espace. Par conséquent, par-delà l'opposition entre propriété privée et usage en commun, la logique de l'appropriation refait surface et reste un trait fondamental des relations collectives à l'environnement. Hegel mieux que quiconque avait saisi cette logique de l'appropriation à l'oeuvre dans la théorie fichtéenne de l'usage : « Le sujet, comme l'Absolu, actif en lui-même et qui se détermine à penser un objet, pose le domaine de sa liberté hors de lui et se pose séparément ; sa relation avec ce domaine n'est qu'un *avoir* »[45]. Cela ne veut pas dire pour autant que les conflits soient chez Fichte des conflits d'appropriation. Les relations collectives à l'environnement comportent un moment d'appropriation mais le siège du conflit reste bien l'agir.

Reste encore à préciser quel type de relation à la terre est enveloppé dans le concept d'usage. Ici l'usage se confond avec le procès de travail qui consiste à transformer la nature. Ce procès prend chez Fichte la forme d'une guerre livrée contre la nature. Parce que la nature est hostile, l'homme doit la défaire et la vaincre. À vrai dire, c'est parce qu'elle lui résiste qu'il y a combat (il n'y a pas de conflit contre ce qui est purement passif). L'interaction avec la nature contraste ici avec l'interaction entre les hommes : parce qu'en l'autre, l'homme voit un autre moi, un individu qui est identique à lui-même (l'action réciproque constituant la différence caractéristique de l'humanité), l'interaction interhumaine a tendance à être pacifique. Ce combat que l'homme livre à la nature prend une forme très concrète dans le §19 du *Fondement du droit naturel* qui élabore une véritable philosophie des usages de la terre – parmi lesquels on compte l'agriculture, l'élevage, l'extraction minière, la pêche, la chasse, la sylviculture, *etc.* Cette guerre est une guerre qui vise l'expansion de l'agriculture contre l a *wilderness*. À l'instar des physiocrates, Fichte considère que l'agriculture est centrale dans l'économie d'un État et se prononce en faveur de la mise en culture des terres incultivées. La distribution territoriale des activités devrait notamment donner priorité à l'agriculture, ce qui implique bien souvent de couper les forêts. Cette forme de conquête civilisatrice des espaces sauvages apparaît également dans les passages dédiés aux problèmes territoriaux posés par les animaux sauvages. Contrairement aux animaux domestiques, leur territorialité ne respecte pas les frontières établies par les êtres humains et, pour cette raison, ils sont difficilement contrôlables. Certain d'entre eux détruisent les récoltes des paysans et de ce fait interfèrent avec les activités humaines, ce qui mène à un conflit territorial entre humains et non-humains. Le rôle de l'État étant de protéger l'agriculture contre les dommages causés par ces animaux sauvages, Fichte propose

45 HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986, p. 156.

d'exterminer ces *ennemis*. Le cultivateur a par conséquent le droit de tuer ces animaux qui dévorent ses récoltes (on se souvient des conflits historiques entre paysans et nobles au sujet de la chasse). L'usage de la terre prend ici la forme d'une guerre entre la civilisation et le sauvage.

Inspiré par les écrits de Fichte, Marx élaborera une grammaire de l'usage très similaire dans ses articles de 1842 sur la loi relative au vol de bois. Cette loi adoptée par la Diète Rhénane en 1841 qualifiait de « vol » le ramassage du bois mort et criminalisait ainsi les droits collectifs revendiqués par les habitants des forêts allemandes. En réalité, c'est la promotion de la propriété qui est en jeu dans cette loi. Le conflit oppose donc l'appropriation privative de la forêt et son usage collectif. Marx retraduit cet antagonisme dans le langage de la coutume et de la loi : c'est la coutume contre la loi bourgeoise, le droit des pauvres contre le droit des propriétaires.

La coutume, écrit Thompson, se situe à l'interface entre les pratiques agraires et la loi. C'est en effet une *praxis* qui, parce qu'elle se trouve être un acte raisonnable jugé bénéfique à la collectivité et qui se répète encore et toujours, acquiert force de loi. La coutume est continue, raisonnable, certaine, immémoriale et finalement c'est une *lex loci*, c'est-à-dire une loi *in situ*, appartenant à un lieu particulier (un manoir, un parc, une paroisse, une forêt, etc.). Thomas Paine avait déjà dénoncé cette loi étrange qui était l'attribut d'un lieu non-humain plutôt que d'une personne et qui manquait d'universalité.

Si Marx ne rejette pas la coutume dans sa totalité, il tente de l'extraire de la gangue de sa particularité. Pour s'élever à l'universel, la loi doit devenir la loi des pauvres de tous les pays. Transcendant les frontières, la coutume s'extrait alors de ces lieux auxquels elle était attachée et devient universelle. Dans le cas de la loi de 1841, c'est au contraire l'âme étriquée, stupide et égoïste de l'intérêt qui légifère et qui va ainsi contre l'universalité du droit rationnel. C'est donc une asymétrie axiomatique qui caractérise cette guerre des forêts puisque les revendications des paysans sont légitimes du fait qu'elles se rapprochent de l'universalité du droit rationnel alors que les lois édictées bourgeoisie sont iniques.

Marx donne deux autres justifications à ce droit du pauvre. Premièrement, ce droit est fondé sur l'instinct de la classe des pauvres qui perçoit bien, même de manière obscure, que la coutume est en accord avec l'universalité et de ce fait est une anticipation du droit rationnel de l'État. Contre l'entendement bourgeois d'où sort cette catégorie abstraite qu'est la propriété civile, le pauvre qui est séparé de la richesse ressent une certaine proximité avec le bois mort séparé de l'abondance propre à la vie organique des arbres, instinct qui fonde le droit de ramasser les ramilles et les rameaux secs. Deuxièmement, c'est aussi dans son activité que le pauvre trouve son droit. L'activité du paysan, le ramassage, donne un droit sur les objets de cette dernière, c'est-à-dire, le bois mort. Par conséquent, le sage législateur se doit de ménager une « sphère d'action positive » à celui qui fait usage des

forêts. Le concept de sphère d'action est ici une référence transparente au texte de Fichte.

La coutume entre également en conflit avec le droit coutumier de l'aristocratie. Contrairement à ce pensait l'École historique du droit (notamment Savigny), la coutume n'est pas une et n'est pas nécessairement l'incarnation de l'Esprit du peuple. La coutume des nobles est profondément inégalitaire puisqu'elle enchaîne le paysan à la glèbe. Pour se libérer du joug de l'oppression, la classe dominée doit s'arracher à la terre, dépasser le règne de l'esprit animal (le féodalisme) dans lequel les hommes sont divisés en races – le seul lien entre ces dernières étant l'inégalité fixée par la loi – et finalement gagner le monde de l'humanité où prospère l'égalité.

En arrachant la coutume à la particularité du lieu, Marx oublie que la spécificité de cette *lex loci* réside dans le fait qu'elle était, pour ainsi dire, taillée sur mesure et ajustée au contexte local (son économie, sa religion, sa démographie et son écologie). Adaptées aux particularités démographiques et écologiques de la localité, ces lois coutumières imposaient notamment des contraintes et des limitations à l'usage collectif de la terre qui empêchaient la surexploitation des ressources et, de ce fait, elles étaient écologiquement durables[46].

On peut trouver un écho de ce thème de l'arrachement dans le passage célèbre du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* sur les paysans parcellaires qui vivent repliés sur eux-mêmes et n'ont aucune connexion avec le reste du monde. Cette description des paysans qui votèrent massivement pour Louis-Napoléon Bonaparte en 1848 ressemble beaucoup à celle qu'en donnèrent les républicains pour pouvoir se sortir de la contradiction dans laquelle ils se trouvèrent empêtrés après les élections : d'un côté, leur respect pour la volonté du peuple et le suffrage universel, de l'autre, leur haine viscérale pour un despote qui mettait en danger la souveraineté populaire et la démocratie[47]. Des républicains comme Jules Ferry avancèrent que, trop proche de la nature, le paysan était une bête guidée par ses instincts et ne répondant qu'à des stimuli physiques, comme par exemple, les promesses faites par l'administration impériale en 1863 d'une amélioration de sa situation matérielle. Isolés du reste du monde et incapables de s'arracher à leur terre, les paysans ne parvenaient pas à s'élever à l'universel, à appartenir à une communauté nationale et à voter en fonctions des intérêts nationaux. En un mot, ils n'étaient pas considérés comme des citoyens, la citoyenneté étant alors définie comme la capacité de s'arracher à toutes les déterminations naturelles et psychosociales[48]. On retrouve également cette figure du paysan isolé et enchaîné à sa localité dans le discours des promoteurs de la « foresterie rationnelle », cette nouvelle méthode de gestion des forêts fondée sur la zonification et apparue en Allemagne en 1750 pour être ensuite exportée en

46 THOMPSON Edward P., "Custom, Law and Common Right", *op. cit.*, p. 107.
47 GABORIAU Chloé, "Nature versus Citoyenneté dans le discours républicain: l'héritage du Second Empire", *op. cit*.
48 GABORIAU Chloé, "Nature versus Citoyenneté dans le discours républicain: l'héritage du Second Empire", *op. cit.*, p. 191.

France. En effet, les chantres de ce modèle (qui vise à alimenter en bois l'industrie naissante) dénoncent eux aussi les pratiques des paysans et ces derniers sont appelés à s'extraire de leur localité pour entrer dans la modernité.

C'est tout le contraire du paysan révolutionnaire (le camisard des Cévennes ou le paysan de l'*Obshchina*) capable de s'extraire de son milieu local. Cette opposition entre le paysan conservateur et le paysan révolutionnaire reproduit l'alternative infernale entre l'enracinement et l'arrachement. On retrouve cette double figure jusque dans le fameux passage du livre III du *Capital* sur le royaume de la liberté, texte dans lequel Marx envisage les rapports collectifs à l'environnement selon le modèle du conflit.

Une longue transition permet de clore ces trois premières parties et de passer à la quatrième. Dans ce passage qui constitue un point nodal de notre réflexion, nous cherchons à montrer pourquoi les trois grammaires générales présentées précédemment ne sont pas totalement adéquates pour penser les conflits écologiques.

Pourtant, ces grammaires ont eu une certaine postérité dans un certain nombre d'études sur les conflits environnementaux. Nous pensons notamment à la vaste littérature consacrée à la justice environnementale et à l'injuste distribution du fardeau environnemental produit par la société industrielle. Dans le cadre de ses travaux sur l'économie écologique, science qui fait de l'économie un sous-système d'un écosystème global beaucoup plus large, Martínez-Alier propose de définir les conflits écologiques comme des conflits pour la juste distribution des ressources naturelles qui entrent dans le métabolisme social et des externalités négatives qui en sortent. Il établit alors une typologie des conflits qui peuvent être rangés en fonction des principaux points nodaux de ce système de flux de matière et d'énergie : 1° les conflits relatifs à l'extraction ; 2° les conflits relatifs au transport de l'énergie et des matières premières ; 3° les conflits qui sont en bout de chaîne et ont trait aux résidus toxiques et à la pollution. La grammaire de la reconnaissance a aussi été revisitée dans le cadre d'études géographiques sur le racisme environnemental qui montrent de manière très convaincante que les industries polluantes sont généralement localisées dans des zones où vivent des minorités ethniques et raciales. Cette distribution inique du fardeau environnemental n'est pas due aux seules lois du marché mais est un effet d'un racisme institutionnalisé. L'étude de Laura Pulido sur les centres urbains du sud de la Californie montre parfaitement comment les élites blanches privilégiées se sont historiquement éloignées des centres industriels pollués ainsi que des communautés noires et latinos pour s'assurer l'accès à un environnement sain[49]. Dans un tout autre

49 PULIDO Laura, "Rethinking Environmental Racism: White Privilege and Urban Development in Southern California", in *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 90, n° 1, Mar., 2000, pp. 12-40.

contexte, l'histoire environnementale montre que les conflits liés aux pollutions générées par la révolution industrielle sont traversés par la dynamique de la reconnaissance. L'étude minutieuse des pétitions collectives et des lettres individuelles envoyées aux autorités locales montre que les habitants souffrant des pollutions industrielles voyaient la contamination de leur environnement comme un manque de respect vis-à-vis d'eux-mêmes[50]. Enfin, la grammaire de l'agir apparaît également dans les études qui montrent que ce qui motive les riverains à se mobiliser contre les usines de traitement des déchets toxiques, ce n'est pas simplement une question de distribution mais aussi le sentiment de ne pas avoir été consultés à propos de l'installation de ces industries à haut risque et de ne pas avoir eu la possibilité de prendre part aux décisions politiques qui affectent leur avenir.

Pour autant, les grammaires de l'avoir, de l'être et de l'agir que nous avons examinées dans les trois premières parties peuvent-elles contribuer à élaborer une grammaire des luttes écologiques ? Notre thèse est que ces grammaires générales, en dépit de leur contenu écologique incontestable, ne sont pas des grammaires écologiques dans le sens étroit du terme. Elles sont parfaitement utiles pour éclairer certains aspects de ces conflits mais ne permettent pas de rendre compte de l'environnementalisme qui est en germe dans ces luttes. Bien que ces grammaires classiques aient historiquement donné une place à la question de la terre elles n'ont jamais mis au centre de la conflictualité ce qui est, selon nous, l'un des problèmes cruciaux de la pensée et de la *praxis* environnementales en général, à savoir la « détérioration matérielle de la planète », pour reprendre l'expression de Charles Fourier. Au fond, ces grammaires n'ont jamais envisagé les luttes sociales comme des luttes contre la destruction alors que c'est justement cette question qui est centrale dans les conflits écologiques, point sur lequel nous avons longuement insisté dans l'introduction de cette thèse. Pour le dire ainsi, la terre peut être redistribuée équitablement et exploitée de manière industrielle ; les individus et les peuples peuvent être reconnus et participer activement aux prises de décision qui affecteront leur environnement tout en choisissant délibérément de détruire leur propre lieu de vie (en laissant entrer par exemple des industries extractives sur leur territoire). Ces cas limites prouvent bien que la destruction de la terre n'est pas le centre de gravité de ces grammaires.

Toutefois, nous ne faisons pas nôtre la critique parfois adressée à la justice environnementale selon laquelle cette dernière serait anthropocentrique. Certaines éthiques environnementales estiment par exemple que considérer la nature comme une chose à distribuer revient à la réduire à un moyen en vue d'une fin toute humaine. Selon cette critique, le problème de la justice environnementale est qu'elle ne confère aucune valeur intrinsèque à la nature, nature qui

50 MASSARD-GUILBAUD Geneviève, *Histoire de la Pollution Industrielle*, *op. cit.*

devrait restée intouchée par les mains de l'homme. La matrice commune de ces éthiques est donc l'idée de *wilderness*. C'est précisément là le problème : cette critique repose sur un dualisme qui scinde le monde en deux domaines ontologiques bien distincts et hermétiques l'un à l'autre, la sphère des non-humains gouvernée par les lois universelles de la nature et la sphère de la société gouvernée par la solidarité entre les hommes. Cette philosophie de la protection de la nature assume le fait que le social devrait rester en retrait par rapport à ce domaine ontologique autonome qu'on appelle généralement la nature, écologie difficilement compatible avec la nature des luttes écologiques qui précisément sont par essence des luttes sociales en ce que ce sont des revendications sociales qui les animent.

Tout cela pose la question de ce que « social » veut dire et, plus précisément, de ce qu'il faut entendre par « question sociale ». En quel sens peut on dire qu'une mobilisation collective est une lutte sociale ? Avec Franck Fischbach on peut définir le social comme cette sphère de solidarité entre les individus qui se situe en deçà de la sphère politique et de la sphère du droit et qui n'en a pas moins pour autant une certaine consistance ontologique. Le social devient alors une question lorsque ces solidarités entre les hommes connaissent une évolution pathologique comme ce fut le cas au XIXe siècle, lorsque la révolution industrielle plongea les sociétés européenne dans un état de désordre extrême. Castel la définit dans *Les Métamorphoses de la Question Sociale* : « la « question sociale » est une aporie fondamentale sur laquelle une société expérimente l'énigme de sa cohésion et tente de conjurer le risque de sa fracture. Elle est un défi qui interroge, remet en question la capacité d'une société (…) à exister comme un ensemble lié par des relations d'interdépendance »[51]. Autrement dit, la question sociale a trait à la détérioration de la cohésion sociale et à la destruction des solidarités causées par la révolution industrielle.

À partir du moment où on définit le social en ces termes, il devient difficile de désigner comme « sociales » des mobilisations dont l'objectif serait de défendre l'exclusion de cette sphère de solidarité du domaine de la nature. A contrario, si les conflits écologiques sont des conflits sociaux et s'ils sont porteurs d'une certaine forme d'environnementalisme, ce dernier ne peut être un environnementalisme qui condamne la destruction de la nature sur la base d'une prétendue valeur intrinsèque, précisément parce que cette écologie est la négation même de la sphère sociale.

En d'autres termes, l'environnementalisme qui anime ces luttes n'a pas grand chose à voir avec ce que Martínez-Alier appelle le culte de la *wilderness.* Il ne fait par ailleurs pas bon ménage avec ce que l'auteur de *L'écologisme des pauvres* appelle « l'évangile de l'écoefficience » cette forme d'écologie technocratique qui sied mal à la dimension populaire des luttes écologiques.

Si ces luttes sont animées par une forme d'écologie, elles ne peuvent pas non plus être

51 CASTEL Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*, pp. 18.

centrées sur la seule détérioration des solidarités entre les hommes. Dans ce cas ces luttes ne seraient pas écologiques. Par conséquent, cet environnementalisme censé être au centre des luttes écologiques ne peut 1° ni être une écologie centrée sur la *wilderness* 2° ni une écologie centrée sur la dégradation de la cohésion sociale. Il doit donc aller au-delà de ce partage entre la nature et le social.

La solution réside selon nous dans l'élargissement de ce que l'on entend par social. Tout change en effet lorsque le social n'est pas réduit à des relations d'interdépendances entre humains et que les solidarités qui le composent comprennent à la fois des solidarités entre humains mais aussi des *attachements* entre humains et non-humains. Le concept d'attachement doit être entendu ici comme ces relations relativement stables par lesquels ces êtres sont entrelacés et forment ce que Latour et Descola appellent des « collectifs », ces collections d'entités humaines et non-humaines qui doivent toutes êtres considérées comme des acteurs et non comme des parties inanimés de l'environnement. À partir du moment où les solidarités comprennent des interdépendances entre humains et des attachements avec les non-humains, la question sociale et la question écologique deviennent indissociables. Dans ce cas, la question sociale n'est plus simplement centrée sur la dissolution des liens entre les hommes mais sur la dégradation des attachements entre humains et non-humains. Plus encore, à partir du moment où l'on admet que le social dépend des attachements que les hommes nouent avec les non-humains, la destruction de ces liens devient immédiatement une destruction de la cohésion sociale elle-même. Par conséquent, si les luttes écologiques sont vraiment des luttes sociales et si elles sont porteuses d'un environnementalisme, ce dernier doit être une écologie des attachements.

Lorsque nous disons que les grammaires classiques ne sont pas des grammaires écologiques parce qu'elle ne mettent pas la question écologique au centre, notre critique n'est pas formulée à partir d'une éthique de la valeur intrinsèque mais d'une écologie des attachements. C'est précisément cela qui anime selon nous les luttes écologiques et qui a été manqué par les grammaires du conflits que nous avons passées en revue dans les trois premières parties : *la lutte contre la destruction des attachements à la terre*.

Que les luttes écologiques soient des luttes contre la destruction des attachements, c'est précisément ce que montre un certain nombre d'études en sciences sociales, notamment en anthropologie. Parmi ces études, celle de Nastassja Martin sur les Gwich'in d'Alaska est sans doute l'une des plus plus abouties. Cette population autochtone distribuée dans la région du Yukon habite un monde en ruine en proie aux effets locaux mais très concrets du réchauffement climatique et qui est confronté à de violents conflits avec des forces étrangères venues de l'occident (notamment les industries extractives et les écologistes occidentaux). Pour comprendre les conflits qui font rage

dans la région subarctique de l'Alaska, il faut atteindre un niveau d'analyse plus profond que celui sur lequel l'anthropologie classique s'est traditionnellement située, à savoir les institutions, les systèmes économiques, les infrastructures techniques, etc. Il faut en effet se placer sous les institutions sociales et descendre à un niveau plus élémentaire, celui des inférences antéprédicatives sur les propriétés des entités humaines et non-humaines qui peuplent ce monde et sur les relations entre ces mêmes entités. Atteindre ce niveau « ontologique » – qui a trait à des décisions à propos de la nature des choses – permet de déceler les disjonctions de surface, c'est-à-dire les faux antagonismes comme celui qui oppose en apparence l'extraction du pétrole et la protection de la nature. L'analyse ontologique des conflits révèle que protection et exploitation sont les deux faces d'une même pièce, à savoir le naturalisme qui sépare nature et société. En réalité, la situation actuelle caractérisée par une catastrophe globale imminente ne suffit pas à expliquer la dégradation du monde des Gwich'in. Martin décrit un long processus au cours duquel différents collectifs occidentaux se sont attelés à détruire les attachements qui liaient ces populations aux non-humains qui peuplent cette région subarctique. Ce sont par exemple les missionnaires qui, en substituant des noms chrétiens aux noms autochtones, détruisirent les interactions avec l'environnement exprimées par ces derniers. Ce sont également les environnementalistes occidentaux qui, en mettant la nature sous cloche coupent ces chasseurs de ce qu'il y a de plus cher à leurs yeux : le gibier.

Or, la relation que le chasseur entretient avec sa proie est l'une des principales formes de l'attachement qui compose les collectifs Gwich'in. Cette relation de prédation ne repose pas ici sur une altérité radicale entre l'homme et sa proie mais sur une similitude entre leurs intériorités, intériorité qui reste pourtant instable et fuyante dans le cas de l'animal dont les comportements sont toujours imprédictibles. Les non-humains sont ici de véritables acteurs dotés d'une volonté libre et dont les agissements sont toujours incertains. C'est précisément cette incertitude qui excite la curiosité du chasseur et suscite le désir ardent de poursuivre sa proie. C'est aussi cette même liberté et donc cette imprédictibilité du comportement animal qui pousse le chasseur à inventer tout un art de la séduction grâce auquel il dévie sa trajectoire, l'attire et finalement le capture. Enfin, on n'idéalisera pas cette relation à l'animal qui comporte toujours le risque de se perdre dans l'autre. Quoi qu'il en soit, ce sont ces attachements des Gwich'in à leur proie qui sont remis en cause et dégradés par les prêtres, les croisades écologistes et les industries extractives. C'est précisément cette lutte silencieuse pour perpétuation d'un dialogue avec les forces non-humaines qui est au centre des conflits environnementaux en Alaska et ailleurs.

Comme nous l'avons déjà suggéré, les grammaires du conflits élaborées par la modernité politique ont manqué ces luttes contre la destruction des attachements. Toute la question est de savoir quelles sont les raisons d'une telle absence. La logique veut que, pour pouvoir intégrer la

question de la destruction des attachements dans leur grammaires, il aurait fallu que nos grammairiens (Babeuf, Hegel, Fichte, Marx, etc.) eussent été témoins de la dégradation écologique de notre monde par le capitalisme. La question est donc la suivante : ont-ils réellement connu ce monde de la destruction dans lequel les conflits écologiques font rage ? Cette question se pose d'autant plus que nos auteurs, loin d'être reclus dans leur tour d'ivoire, ont élaboré leurs grammaire en étroite connexion avec la réalité historique des conflits sociaux. Même les textes les plus abstraits de Hegel sur la dialectique de la reconnaissance entretiennent, semble-t-il, un certain rapport avec des réalités historiques comme la révolution haïtienne de 1791[52].

Pour savoir si les grammaires classiques ont été élaborées dans le monde de l'anthropocène ou dans un univers pré-anthropocénique, il nous faut recourir à l'histoire environnementale qui permettra de déterminer ce que nos grammairiens avaient sous les yeux. La plupart des textes que nous avons examinés se situant entre 1786 et 1806, il nous faut remonter jusqu'à cette période pour pouvoir répondre à cette question. Nous parcourons donc l'histoire des conflits environnementaux en passant en revue les grandes dates de ce long processus socio-historique qui nous a conduit vers le chaos environnemental que nous connaissons aujourd'hui : les années 1820-1830 qui marquent l'usage massif du charbon dans l'industrie du coton et le passage d'une économie organique à une économie fossile, le décret de 1810 sur les établissement classés qui met en place une « libéralisation des choses environnantes»[53], la période de 1750-1800 qui correspond à la première révolution industrielle en Angleterre et a intensément contribué à la « contamination du monde »[54], et enfin, la période de 1500-1800 marquée par un essor métallifère sans précédent en Europe centrale et dans les Amériques et par les ravages écologiques liés la colonisation (notamment le système des plantations et l'importation de l'élevage bovin). Toutes ces étapes ont été marquées par l'émergence de conflits sociaux liés à la dégradation des milieux de vie : la lutte contre la mine de Río Tinto en Andalousie (deuxième moitié du XIXe), les conflits liés aux trains dans les années 1830, les protestations contre les mines de cuivre dans la vallée de Swansea depuis le XVIIIe, les manifestations contre les usines de soude entre 1809 et 1815, les conflits autour de l'industrie chimique à Ghent (le « Manchester du continent »), le procès de 1772 contre Holker et sa manufacture de vitriol qui laissait s'échapper des gaz acides brûlant toute la végétation alentour, fournissent quelques exemples de ces conflits écologiques au sein desquels la question des attachements à l'environnement resurgit sans cesse.

La conclusion que nous tirons de cette brève histoire des luttes écologiques est que l'on ne

52 TAVARES Pierre-Franklin, “Hegel et Haïti, ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue”,

53 FRESSOZ, Jean-Baptiste, “Le décret de 1810 : la libéralisation des “choses environnantes”, in *Annales des Mines - Responsabilité et environnement,* n° 62, 2011/2, pp. 16-22.

54 JARRIGE François and LE ROUX Thomas, *La contamination du monde*, *op. cit.*, p. 59-66.

peut déterminer avec certitude si nos faiseurs de grammaires ont assisté à la lente émergence du monde de l'anthropocène. Néanmoins, il est très probable que certains d'entre eux aient assisté à des conflits écologiques. C'est le cas de Babeuf qui, à l'automne 1793, fut très probablement le témoin des protestations des riverains contre la transformation de Paris en une gigantesque manufacture militaire destinée à la production du salpêtre qui était utilisé pour la poudre à canon. De même, Fichte soutenait avec une fermeté opiniâtre que l'extraction minière n'entrait nullement en conflit avec l'agriculture alors qu'il avait vécu dans une région ravagée par l'extraction minière depuis le XIIe siècle, activité dont on peut douter qu'elle n'ait provoqué aucune tension sociale.

N'étant pas historien, nous ne pouvons bien entendu pas nous prononcer avec certitude sur le type d'univers écologique dans lequel nos grammairiens ont vécu et nous ne pouvons pas savoir avec assurance si l'absence du thème de la destruction des attachements est un oubli ou s'il était impossible pour eux de se figurer le problème parce qu'il ne l'avaient tout simplement pas sous les yeux. Néanmoins, en tant que philosophe, nous pouvons examiner les obstacles conceptuels qui sont à l'origine de cette absence.

Pour cela il faut d'abord descendre dans l'infrastructure des grammaires du conflit afin d'examiner la nature des relations collectives à la terre qui sous-tendent la dynamique conflictuelle. Nous avons vu que ces grammaires du conflit présentent de manière quasi systématique les relations conflictuelles entre les hommes comme médiatisées par un ensemble de rapports collectifs à la terre. Or, nous pensons que la nature de ces interactions infrastructurelles permet d'expliquer l'absence du concept d'attachement dans la majeure partie des grammaires déjà examinées.

Un tel examen nous amène à la conclusion suivante : nos grammairiens ont décrit ces interactions infrastructurelles de telles sorte que la nature même de celles-ci entre en contradiction avec le concept d'attachement. Dans la plupart des cas, les rapports à la terre sous-jacents au conflit ont été pensés en terme d'arrachement. Ces interactions avec l'extériorité matérielle ont également été décrites comme une forme de guerre livrée à la nature, ce qui revient au fond à dire la même chose. L'arrachement à la terre est en effet la vérité de la guerre contre la nature. Jules Michelet est sans doute celui qui a affirmé avec le plus de vigueur une telle équivalence : l'homme lutte contre la nature extérieure qui l'enchaîne afin de s'émanciper de cette dernière.

Selon nous, un autre obstacle a bloqué la possibilité d'intégrer le concept d'attachement dans les grammaires classiques du conflit. Encore une fois, nous pensons que c'est la manière dont les interactions infrastructurelles du conflit ont été décrites par les grammairiens qui est en cause. Dans la plupart des textes que nous avons commentés, le rapport à la terre prend de manière quasi systématique la forme de l'appropriation de la nature. Des territoires tribaux, les *pagi*, le *dominium directum* et *utile*, la propriété modeste et la grande propriété, les terres saliques, la propriété viagère,

la propriété privé, la propriété collective, la *detentio*, l'*occupatio*, la *proprietas*, la *bonorum possessio*, l'*a*ger publicus et *l'ager romanus*, les biens nationaux, etc., tous ces modes de relations à la terre que nous avons rencontrés au cours de notre enquête historique ont pour commun dénominateur le fait qu'ils prennent la forme de l'appropriation matérielle de la nature. Par appropriation de la terre, il faut entendre l'acte par lequel un individu ou un groupe isole une portion du monde, la délimite et réclame un droit d'acquisition, d'exploitation, de contrôle et d'usage sur ce morceau de matière[55]. Ce concept général d'appropriation ne se réduit pas à la propriété privée mais regroupe toute forme de propriété, qu'elle soit collective, temporaire, discontinue, etc. Nous pensons que c'est cette primauté, voire cette suprématie de l'appropriation qui a recouvert et éclipsé la logique de l'attachement.

Enfin, nous soutenons que c'est la structure même des grammaires du conflit qui pose problème. En un mot, la structure des interactions telle qu'elle est décrite par nos faiseurs de grammaires est réticente à la logique de l'attachement. Pour ne prendre que l'exemple de la lutte pour la reconnaissance, on trouve dans ce type de conflits une structure interactionnelle triadique : l'interaction entre deux consciences est rendue possible par la médiation d'un rapport à la terre. Ici, il apparaît évident que le moteur de la lutte réside avant tout dans le rapport entre les consciences (et le rapport qu'elles entretiennent avec elles-mêmes) plutôt que dans le rapport à la terre qui au fond n'est qu'un prétexte. Dès lors, on voit mal comment la logique de l'attachement pourrait être centrale dans la dynamique conflictuelle.

La lecture de récents travaux en anthropologie portant sur les conflits écologiques nous conduit vers cette grammaire des attachements territoriaux. Nous trouvons un écho théorique de cette grammaire dans la philosophie politique des territorialités élaborée par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *Mille Plateaux*. Selon nous, le concept général de territoire qu'ils construisent à la croisée de l'anthropologie et de l'éthologie fait sauter les verrous conceptuels qui avaient empêché l'intégration de la question de l'attachement. C'est pourquoi nous consacrons notre dernière partie à la reconstruction de cette grammaire du conflit qui apparaît dans le deuxième tome de *Capitalisme et Schizophrénie*.

Les deux premiers chapitres de cette partie constituent une étude préalable visant à rendre intelligible le concept de territoire tel qu'il est présenté dans le plateau intitulé « La ritournelle ». Pour ce faire, nous proposons une clarification de la distinction entre *milieu* et *territoire.* Le chapitre I est dédié au premier, le chapitre II au second.

55 DESCOLA Philippe, *Les Usages de la Terre. Cosmopolitiques de la Territorialité*, *Annuaire du Collège de France* 2015-2016. *Résumé des cours et Travaux*, 116th Year, Paris, Collège de France, June 2018, pp. 481-497; DESCOLA Philippe, *Les Usages de la Terre. Cosmopolitiques de la Territorialité (suite)*, *Annuaire du Collège de France* 2016-2017. *Résumé des cours et Travaux,* 117th Year, Paris, Collège de France, September 2019, pp. 439-460.

Le milieu est un concept qui a une longue histoire qui remonte au moins au XVIIIe siècle et dont Canguilhem a présenté les grandes étapes dans un article célèbre intitulé « Le vivant et son milieu ». Il faut d'ailleurs parler des milieux plutôt que du milieu : les milieux sont externes, internes, associés, etc. Ils émergent du chaos à travers la répétition de composantes directionnelles. La répétition produit ainsi une différence par la contraction d'éléments et l'habitude est le nom donné à cette concrétion. L'horizon d'attente généré par cette contraction et cette habitude, c'est cela qui constitue le milieu perceptif.

Le cas du milieu associé, concept que Deleuze et Guattari empruntent à Uexküll et Simondon, requiert une attention particulière. Ce type spécifique de milieu entrelace des caractères énergétiques, perceptifs et actifs. Le milieu associé, c'est d'abord un réservoir de potentialités préindividuelles, pour reprendre les termes de Simondon, un système énergétique dans lequel l'individuation est constamment continuée. Toutefois, ce milieu ne consiste pas uniquement en la capture et la contraction de sources d'énergies, c'est aussi un ensemble de mondes actifs et perceptifs qui sont constitués par le vivant. La référence n'est plus à Simondon mais à Uexküll et ses mondes animaux composés de caractères perceptifs et de caractères actifs.

Sachant que la répétition périodique est ce qui caractérise le rythme, il ne serait faux pas de dire que les milieux sont définis par des rythmes qui leur sont propres. Selon la chronobiologie d'Alain Reinberg, les milieux internes sont déterminés par des rythmes biologiques (les rythmes circadiens). Uexküll a également insisté sur la constitution rythmique des milieux actifs et perceptifs. Le rythme a en effet un pouvoir de synthèse qui donne un ordre à une matière intensive, ordre par lequel le milieu est formé et consolidé.

Deleuze et Guattari donnent le nom de code à ces rythmes, à ces répétitions périodiques. Plus précisément, à travers la répétition périodique, un code donne un rythme à un flux hylétique, le qualifie et lui donne ainsi un ordre, une configuration. Maintenant, si chaque milieu est codé par un code, chaque code est en relation avec d'autres codes et donc d'autres milieux. Autrement dit tout code est dans un état perpétuel de transcodage et les milieux (intérieurs, externes, associés) sont systématiquement interconnectés les uns aux autres. Ainsi, les rythmes respectifs des milieux forment entre eux des contrepoints sans jamais être réduits à un dénominateur commun.

Le territoire ne doit pas être compris comme un arrachement aux milieux puisqu'il se construit sur ces derniers. Il emprunte aussi bien au milieu interne qu'au milieu externe ou au milieu associé. La territorialisation consiste à sélectionner des composantes des milieux (produits organiques, membranes, peau, sources d'énergies, caractères perceptifs et actifs) et à les transformer en « matière d'expression ». Il y a transformation d'une composante de milieu en matière d'expression lorsque la première cesse d'être fonctionnelle et devient expressive. Le terme de

« fonction » doit être replacé ici dans le cadre de la théorie de l'évolution et de la théorie des instincts élaborées par Lorenz. La fonction d'un comportement instinctif (par exemple, un chat donne un coup de griffe) est l'effet (attraper la souris et se nourrir) pour lequel il a été sélectionné (les principales fonctions étant la sexualité, la procréation, la nutrition et l'agressivité). C'est cette dimension fonctionnelle du comportement qui disparaît lorsqu'un animal crée son territoire. Lorsqu'il décore son nid avec des fruits de couleur, des fleurs et des champignons, lorsqu'il retourne les feuilles tombées des arbres pour laisser apparaître le côté le plus clair (qui contraste ainsi avec les couleurs sombres du sol), le *scenopoïetes dentirostris* ne cherche pas à attirer la femelle et ce comportement étrange n'est pas liés à la fonction reproductive. En réalité, certains éthologues comme Thorpe William Homan pensent qu'il s'agit là d'un comportement esthétique voire d'un comportement de jeu. L'oiseau transforme les composantes de milieux en matières expressives et se fabrique un territoire.

Les hommes forment eux aussi des territoires en produisant des rythmes, des chants, des danses, des marques sur le corps et le sol, des totems, etc. Deleuze et Guattari prennent l'exemple des *nomes*, ces formules mélodiques par lesquels chaque métier était représenté dans le monde antique. Guattari fait aussi référence au livre de Marcel Granet, *La Pensée chinoise* dans lequel ce dernier explique comment, en Chine, les emblèmes graphiques, mais aussi les danses et les mélodies produites par la flûte servent à ordonner le monde social et le monde naturel. On pense aussi aux travaux de Barbara Glowczewski sur les Aborigènes d'Australie et à sa collaboration avec Guattari. Glowczewski montre notamment comment à travers des rituels territoriaux (des danses, des peintures sur le corps, des chants sacrés) les Walpiri actualisent les territoires virtuels dessinés par les êtres du rêve, ces êtres éternels qui, dans les temps mythiques, ont parcouru les terres australiennes et ont laissé dans le paysage des traces de leur passage. Les aborigènes suivent alors ces itinéraires qui forment d'immenses toiles d'araignées recouvrant toute l'Australie. Bien entendu, il ne s'agit pas là de verser dans le réductionnisme biologique, il s'agit plutôt de dire que, à l'instar des êtres humains, les animaux sont capables de créer des territoires et d'avoir des comportements territoriaux libres.

Le terme de « rituel » est peut être encore trop ambigu pour décrire la création de ces matières expressives, tant le concept de « ritualisation » reste attaché, en éthologie, à des comportements « pulsés ». La définition anthropologique du rituel – notamment celle de Lévi-Strauss – siérait sans doute mieux à ces comportements territoriaux si elle n'était fortement liée à la notion de sacré. Deleuze et Guattari critiquent ici l'analyse réactionnaire des structures hiérophaniques des espaces sacrés développée par Mircea Eliade dans les années 1960. Ce ne sont pas les rites religieux qui produisent la territorialisation ; les espaces sacrés n'occupent qu'une petite

partie du territoire et la religion n'est qu'un effet de ce dernier. Toutefois, certains anthropologues ont tenté de détacher le rituel de la question du sacré pour essayer de souligner sa fonction territoriale, la collaboration de Guattari et de Glowcewski pouvant être comprise dans cette perspective.

Pour comprendre véritablement le concept de « matière d'expression », il faut le replacer dans le cadre de la théorie deleuzienne des agencements, plutôt que de nous en remettre à la théorie éthologique des formes animales élaborée par Portmann qui place pourtant l'expressivité au centre de sa réflexion – on notera au passage que la notion d'expression chez Deleuze prend ses distances avec le modèle expressif que nous avons rencontré dans les *Écrits d'Iéna*. L'agencement est proche de ce que Spinoza appelle un mode existant fini en ce qu'il ne se confond pas avec une substance ou un sujet déjà individué. Comme les modes qui comprennent un grand nombre de corps – ou le corps chez Nietzche qui résulte d'une multiplicité de forces – l'agencement est une multiplicité faite d'un grand nombre des termes hétérogènes. Cet agencement est fait de deux dimensions : un agencement machinique de corps (armes, objets techniques, animaux, humains, terre, etc.) et un agencement collectif d'énonciation (des serments, des régimes juridiques, etc.), deux aspects que Deleuze et Guattari désignent également par les termes de « contenu » et d'« expression ». Toute la question est de savoir comment contenu et expression peuvent être articulés sans en passer par le matérialisme historique qui présuppose une causalité en dernière instance de l'infrastructure matérielle sur la superstructure idéologique, ni par l'idéalisme du structuralisme et la primauté du signifiant. Nulle causalité interattributive donc, pour reprendre la terminologie de Spinoza, mais « présupposition réciproque » entre le contenu et l'expression. En termes spinozistes ces deux aspects de l'agencement sont en fait semblables à l'attribut de la pensée et l'attribut de l'étendue qui composent ou conforment une même chose, la substance. Il y a enfin un « niveau plus profond » de l'agencement où la distinction entre contenu et expression disparaît : c'est le niveau préindividuel et virtuel de la machine abstraite qui se concrétise et s'actualise dans l'agencement concret (l'idée de profondeur restant ici impropre puisque ce diagramme est immanent à cet agencement).

Les matières d'expression peuvent alors être définies comme des signes, des expressions qui sont « à même » l'agencement machinique des corps. Ces composantes de milieu sémiotisées de manière esthétique sont en effet caractérisées par un « chevauchement du sémiotique et du matériel »[56]. En cela Deleuze et Guattari se rapprochent de l'anthropologie économique de Maurice Godelier qui critique le marxisme traditionnel – selon lequel l'infrastructure idéologique serait un simple reflet des réalités matérielles – et affirme que l'idéel est immanent au matériel, bien qu'ils cherchent à dépasser la théorie des modes de production (le contenu ne pouvant être réduit à sa

56 DELEUZE and GUATTARI, *MP* p. 415.

dimension économique). Quoi qu'il en soit, ils se rattachent à cette tradition qui, de Godelier à Descola, comprend la territorialité dans sa double dimension symbolique et matérielle.

La production de matières d'expression ne suffit pas pour produire un territoire, il faut encore qu'elles se combinent et se consolident en formant un agencement territorial. C'est ici qu'intervient la théorie de la consolidation d'Eugène Dupréel qui explique comment des composantes hétérogènes peuvent tenir ensemble sans en passer par un centre transcendant. Ces matières d'expression forment des réseaux qui entretiennent un rapport étroit avec les milieux tout en étant autonomes par rapport à eux. Tout d'abord, ces agencements de matières expressives forment des motifs territoriaux qui deviennent autonomes par rapport aux pulsions du milieu intérieur sans pour autant en être détachés. Le zig et le zag de la danse territoriale effectuée par l'épinoche sont autonomes par rapport aux pulsions de sexualité et d'agression mais ne sont pas détachés de ces dernières. Les pulsions ne sont en fait jamais réprimées, seulement réorganisées et réagencées en fonction des motifs territoriaux.

Cette autonomie sans arrachement caractérise également le rapport entre les matières d'expression et le milieu extérieur. Les « circonstances » du milieu extérieur (le soleil qui se lève par exemple) n'agissent pas comme des stimuli mécaniques qui causeraient les matières d'expression (le chant de la grive du Jura qui salue le soleil levant) ; tout se passe comme si ces circonstances étaient données dans ces matières sémiotisées (comme si la relation au soleil était donnée dans le chant, comme si, à travers la mélodie, l'oiseau s'ouvrait à Phébus et aux autres éléments du milieu extérieur). Encore une fois, l'expression est autonome par rapport aux stimuli du milieu extérieur, mais elle n'en est pas détachée.

Ces motifs territoriaux produisent des paysages qui forment des contrepoints avec le milieu extérieur. La notion de paysage se situe ici à la croisée de la géographie de Maurice Ronai, de la sémiologie de Algirdas Julien Greimas et de l'anthropologie de Edmund Carpenter. Le paysage est ainsi décrit comme un système de signes inscrits dans le milieu. Le paysage acoustique dans lequel vivent les Eskimos donne une parfaite illustration de ce concept. Carpenter a montré que pour les Aivilik, l'espace est moins visuel qu'acoustique. Les choses n'ont pas de réalité parce qu'elles sont vues mais parce qu'elles sont entendues. L'environnement dans lequel ils vivent, l'Arctique canadien, suggère cette relativisation de la vue : en hiver, écrit Carpenter, l'horizon recule au loin et « plus aucune ligne ne sépare la terre et le ciel »[57]. Dans cet univers monotone et homogène, fait de neige, de glace et d'obscurité, il n'y a aucune forme stable et rien n'est saillant. Cet espace où la vue recule n'est pourtant pas un chaos indifférencié puisqu'il est peuplé d'intensités (d'heccéités pour reprendre les termes de Deleuze et Guattari) : le vent, les bruits, le craquement de la glace, les

57 CARPENTER Edmund, VARLEY Frederick and FLAHERTY Rober, *Eskimo*, *op. cit*.

qualités tactiles, etc. Les Aivilik sélectionnent des sons et d'autres éléments évanescents qui peuplent leur environnement, leur assignent des signes et produisent ainsi des points de référence qui leur permettent de s'orienter dans cet espace sans frontière. Ainsi, les sons sont parfois interprétés comme l'écho des actions effectuées par des êtres invisibles en perpétuelle métamorphose et qui établissent leur présence à travers ces qualités acoustiques : « les ours se transforment en renards, les renards en caribous ; aucune chose n'a de forme stable et définie »[58].

Après ce long parcours préliminaire il nous est possible de répondre au problème de la distinction entre les concepts de milieu et de territoire. Ce qui pour nous selon nous distingue ces deux formes de rapport à l'environnement, ce n'est pas que l'un se résumerait à l'influence mécanique du milieu extérieur sur l'individu via des stimuli alors que l'autre consisterait en une relation libre avec l'extériorité, l'individu pouvant jouer librement avec les contraintes environnementales. En réalité, nous soutenons que milieu et environnement dénotent deux degrés différents de liberté par rapport à l'environnement. Canguilhem a bien montré que l'évolution du concept de milieu avait connu un renversement et que l'on était passé à une définition des rapports de l'individu à l'extériorité en termes mécaniques à l'idée d'un être vivant conçu comme un centre subjectif capable d'exprimer son pouvoir normatif et d'imposer des normes vitales à son environnement. Uexküll a notamment insisté sur le fait que le vivant ne recevait pas passivement des stimuli venant de l'extérieur mais opérait une sélection active des excitations dans l'immensité infinie du monde environnant. Néanmoins, il reste encore une forme de mécanisme dans la concept de milieu tel qu'il est exposé dans *Mondes animaux et monde humain*. Une lecture attentive du passage sur la tique montre par exemple que, une fois les stimuli sélectionnés et transformés en signaux, la réaction de l'animal et la chaîne de perceptions et d'actions qui ainsi est déclenchée est décrite par Uexküll selon un modèle mécanique. C'est ce qu'ont très bien remarqué Deleuze et Guattari qui définissent les milieux par ces composantes « pulsées » : le milieu interne est fait de pulsion et le milieu extérieur est caractérisé par la pression des circonstances. Cela ne veut pas dire bien entendu que ces derniers doivent être conçus comme un ensemble de réactions physico-chimiques mais que le rapport à l'environnement reste encore empreint d'un certain mécanisme. Ce n'est plus le cas avec le territoire qui indique un degré supérieur de liberté, liberté qui est sans doute poussée à son paroxysme. Alors que les milieux se définissent par leur code spécifique, le territoire signifie un certain décodage.

Cela ne veut pas dire pour autant que le territoire transcende le milieu. Il surgit plutôt « dans une marge de liberté du code »[59]. De plus, cette liberté n'a rien à voir avec la liberté indéterminée

58 CARPENTER Edmund, VARLEY Frederick and FLAHERTY Rober, *Eskimo*, *op. cit.*, p. 20.
59 DELEUZE and GUATTARI, *MP,* p. 396.

d'une conscience de soi spirituelle qui serait capable de transcender la matérialité pour la dominer. Guattari parle de « liberté machinique » pour désigner ces comportements territoriaux par lesquels des marques expressives sont créées. Cet oxymore lui permet d'aller au-delà de l'alternative entre une liberté indéterminée flottant au dessus de la matière (privilège des hommes) et le déterminisme propre à l'automate (réservé à l'animal).

À rebours de ce que Cassirer affirme, la liberté à l'oeuvre dans la sémiotisation et la production de marques territoriales ne doit pas être entendue comme une forme d'arrachement à un milieu fait de stimuli mécaniques. Le philosophe allemand faisait la différence entre les signaux qui provoquent une réaction mécanique et le symbole qui s'interpose entre le sujet humain et son environnement, et retarde la réponse. Selon lui, le système des symboles permet ainsi à l'homme de s'extirper du monde naturel des impulsions : au lieu de vivre dans un monde physique, l'homme vit dans un monde symbolique au sein duquel il converse plus avec lui-même qu'avec les choses. C'est précisément cette idée que Deleuze et Guattari veulent éviter. La liberté qui se manifeste dans les comportements territoriaux n'est pas un pouvoir d'arrachement, elle n'a pas lieu en dehors de la matière et n'est pas le seul privilège des êtres humains. Cette liberté est dite machinique parce que, contrairement à la volonté libre de la conscience de soi, elle n'est pas indépendante des assemblages machiniques de corps, ni des chaines machiniques de comportement qui conduisent à la production de marques territoriales. La liberté existe aussi au niveau organique, que ce soit au sein du système nerveux ou du système digestif, écrit Guattari. Elle est en fait immanente aux séquences de comportements territoriaux qui sont articulées de manière machinale. Pour comprendre cette idée qui n'est paradoxale qu'en apparence, il faut rappeler qu'il y a une différence entre le machinisme et le mécanisme. Les comportements territoriaux ne sont pas déterminés par des automatismes, des répétitions stéréotypées ou des impulsions mécaniques ; ils donnent lieu, à l'intérieur de la machine elle-même, à une rupture du mécanisme, à une libre variation, à une mutation à l'intérieur de l'agencement qui est en même temps la libre création de quelque chose de nouveau. Encore une fois, il faut penser au cas très concret des comportements animaux qui sont de l'ordre de l' « action libre », comme le jeu qui est très commun chez certains oiseaux. C'est de ce type d'action libre que relèvent les comportements territoriaux (rappelons-nous du cas du *scenopoïetes dentirostris*).

Les deux chapitres suivants montrent en quoi le concept de territoire permet d'enjamber les obstacles qui ont historiquement empêché la logique de l'attachement d'apparaître pleinement au sein des grammaires du conflit. Nous montrons notamment qu'il permet d'aller au-delà de l'alternative entre arrachement et détachement dans laquelle les grammaires classiques sont restées prises au piège.

Au début du chapitre 3, nous revenons brièvement sur la question de l'arrachement qui a été

longuement abordée dans les deux premiers chapitres. Contrairement à ce qu'en dit Arendt, la territorialisation ne consiste pas à établir un monde humain qui transcenderait le monde naturel, mais à plonger dans le chaos de l'environnement et à le peupler de marques expressives. Le chaos n'est pas cette nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires, ce n'est pas un espace indifférencié privé de toute détermination ; il est au contraire fait d'une multitude de déterminations qui sont pourtant évanescentes et instables. En un mot, c'est le virtuel lui-même, cette dimension du réel qui est pleine de potentialités et d'où la création émerge. La territorialisation consiste justement à actualiser certaines de ces potentialités. L'individu qui se crée un territoire explore les potentialités du milieu et en actualise les virtualités. Ainsi, la territorialisation stabilise le chaos et installe un environnement familier dans lequel le groupe ou l'individu trouvent leurs repères, se sentent à la maison, chez eux, et parviennent ainsi à se rassurer. Par conséquent, nul arrachement dans ce processus qui prend place dans l'immanence du chaos lui-même.

La territorialisation ne consiste pourtant pas à s'enraciner dans la terre. Nous revenons ici sur cette philosophie de l'enracinement afin de montrer en quoi la conception deleuzienne du territoire s'en démarque. C'est chez Maurice Barrès que cette philosophie apparaît sans doute le plus clairement, raison pour laquelle nous parcourons succinctement son œuvre, en particulier *Les Déracinés* et *La Terre et les morts*. De cette lecture il ressort que l'enracinement repose sur 1° l'agressivité et l'exclusion des étrangers ; 2° une haine du voyage et un attachement au passé ; 3° une survalorisation de la hiérarchie et de l'autorité.

Nous cherchons donc à démontrer que la territorialisation telle qu'elle est conçue par Deleuze et Guattari ne peut être réduite à ce rapport très spécifique à la terre et que leur concept ouvre sur des territorialités non-réactionnaires.

Tout d'abord, il faut rappeler que les auteurs de *Mille plateaux* critiquent Lorenz pour avoir mis l'agressivité au fondement du territoire. Cette thèse ambiguë a, selon eux, « des résonances politiques dangereuses »[60]. Ils se réfèrent peut-être ici au fait que Lorenz fait de façon répétée référence à la lutte des animaux pour l'espace vital (*Lebensraum*). Ce terme emprunté à Friedrich Ratzel a fait l'objet d'une réappropriation par le géopoliticien allemand Karl Haushofer, qui a eu une grande influence sur la constitution de la terminologie expansionniste des nazis.

Contre la thèse qu'ils prêtent à Lorenz, Deleuze et Guattari affirment que le territoire n'est pas fondé sur l'agression mais que la fonction agressive est un effet du procès de territorialisation qui lui est antérieur. Comme nous l'avons déjà suggéré, c'est le facteur esthétique qui prévaut sur tous les autres (l'agression, la sexualité, la nutrition, etc.). Par exemple, le *scenopoïetes dentirostris* ne crée pas un territoire pour se l'approprier et le défendre contre ses congénères, pour attirer une

60 DELEUZE and GUATTARI, *MP,* p. 388

femelle ou pour se nourrir ; tel un artiste, il crée librement des qualités esthétiques et remplit l'espace avec ces dernières. Cela ne veut pas dire que l'agressivité est supprimée ; elle est simplement réorganisée par la territorialisation (elle était interspécifique, elle devient alors intraspécifique). Par ailleurs, cette agressivité n'a rien à voir avec la lutte à mort contre un ennemi mortel, elle exprime seulement une volonté de garder ses distances avec le congénère. Cette distance critique qu'instaure le territoire ne doit pas être comprise comme un rejet de l'autre. La distance ne s'oppose pas en effet à la relation. Établir la bonne distance avec l'autre permet qu'il n'y ait pas de collision entre nous et donc rend possible un rapport pacifique avec cet autre. Autrement dit, le territoire est la condition de possibilité de la coexistence avec les autres espèces (ou groupes humains) et leur propre territorialité.

Nous en venons donc à la question de la coexistence territoriale. Loin d'être synonyme d'exclusion des autres groupes, le territoire se caractérise bien souvent par un entrelacement de territorialités. Le cas des métallurgistes et de leur territorialité itinérante est ici paradigmatique. Cette territorialité est entrelacée avec l'espace strié des sédentaires et l'espace lisse des nomades. Ici, la coexistence ne doit pas être envisagée sous la perspective du sentiment et de la perception subjective de l'autre, elle doit être comprise en termes de rapport intermodaux (les relations entre les agencements modaux) et de composition d'affects. Cette perspective permet de rendre compte du rapport non symétrique que l'espace troué des métallurgistes entretient avec les deux autres formes de territorialités et donc d'identifier deux formes de coexistence distinctes. D'un côté, un « régime de conjonction arborescente » qui fait communiquer la territorialité itinérante avec l'espace strié des sédentaires : les sédentaires et leurs États font résonner les trous creusés par les métallurgistes (les mines), conjonction qui homogénéise cette multiplicité. De l'autre, un modèle de connexion, dit, « rhizomatique » : la liaison entre l'espace nomade et l'espace troué des métallurgistes n'est pas assurée par un centre transcendant mais relève d'une certaine horizontalité et l'hétérogénéité des deux formes de territorialité est maintenue. On a ici une coexistence qui est plus horizontale et plus égalitaire. Ces passages de *Mille Plateaux* rappellent les études anthropologiques de Fredrik Barth sur la coexistence territoriale des groupes ethniques dans le nord du Pakistan – il faudrait également citer la très belle monographie de Renato Athias sur les rapports territoriaux entre Hupd'äh-Maku et Tukano dans le Vaupés Colombien.

La thèse selon laquelle les territoires ne sont pas fermés sur eux-mêmes mais toujours ouverts à différentes formes d'entrelacement avec les autres fournit un argument solide contre l'idée d'enracinement fondée sur une vision excluante de la territorialité. Il ne s'agit pas bien entendu d'idéaliser ces formes de coexistence territoriale qui ne relèvent pas toujours de la symbiose, mais de refuser de définir le territoire par un ensemble de lignes qui fermeraient de manière hermétique

une portion d'espace et en exclurait tout élément étranger.

Nous l'avons vu, l'agression et l'exclusion ne sont pas les seules caractéristiques du rapport à la terre tel qu'il est conçu par la philosophie de l'enracinement. Selon cette dernière, il y a trois sortes de racines qui sont en fait trois sortes de chaînes : 1° les chaînes qui lient le serf à la terre et l'empêchent de la quitter ; 2° les chaînes qui lient l'individu au détenteur de l'autorité ; 3° les chaînes qui lient les hommes à leur passé. Cette conception réactionnaire du rapport à la terre apparaît de manière significative dans les lamentations de l'aristocratie qui, après la Révolution, pleura l'effondrement de l'Ancien Régime. Louis de Bonald et Joseph de Maistre sont les représentants tristement célèbres d'une telle tradition. Pour ce dernier, la Révolution est une catastrophe parce qu'elle a bafoué l'autorité du souverain et de Dieu lui-même, et ce faisant, elle a mis en danger la cohésion sociale. La nostalgie de Maistre pour l'Ancien Régime l'amène même défendre le maintien du servage en Russie (notamment dans dans *Quatre chapitres sur la Russie*). Cette philosophie de l'autorité est aussi une complainte au sujet de la perte de cette relation à la terre qui entremêle les trois attributs de l'enracinement : les relations de dépendance personnelles, la nostalgie du passé et l'assujettissement au sol. Un texte des *Manuscrits de 1844* sur la propriété féodale exprime très bien la relation entre ces trois chaînes qui assujettissent l'individu : 1° le serf est attaché à la terre qu'il ne peut quitter ; 2° le seigneur entretient une relation personnelle et intime avec sa terre qu'il personnifie. Cette relation que le seigneur entretient avec la terre lui donne le droit de posséder le serf (d'où une ensemble de dépendances personnelles étouffant la liberté de l'individu) ; 3° nostalgique de ce système de domination, l'aristocratie nous enchaîne au passé.

Pour Deleuze et Guattari, la territorialisation ne relève pas d'emblée de cette fixation rigide de l'individu au sol (même s'il peut arriver qu'elle prenne cette forme). Le territoire est en effet toujours déjà traversé par des vecteurs de déterritorialisation par lesquels les individus et le groupe quittent le territoire, mouvements qui en retour amènent la plupart du temps à des processus de reterritorialisation. Ce va-et-vient entre déterritorialisation et reterritorialisation est illustré par ces marches mystérieuses des langoustes du nord du Yucatán filmées par Jacques-Yves Cousteau. Deleuze et Guattari mentionnent aussi la thèse de Paul Alphandéry sur l'existence d'une « croisade populaire », ces mouvements de population qui entraînèrent des milliers de pauvres à quitter leurs villages, à former des bandes errantes et erratiques qui n'étaient dirigées par personne, processions qui parfois allaient partout et nulle part. Mais c'est sans doute l'étude d'Hélène Clastres sur les migrations massives des Tupi-Guarani à la fin du XVe siècle qui rendent compte le mieux de ces vecteurs de déterritorialisation animant les territoires. *La Terre sans mal* raconte comment, dès 1539, des milliers d'Amérindiens quittèrent le littoral du Brésil pour rejoindre la terre sans mal, ce lieu de délice où la mort et le travail ont cessé d'exister. Ces migrations spectaculaires qui

conduisirent parfois les Amérindiens jusqu'au Pérou n'ont rien à voir avec la *Ghost-dance* ou le culte du Peyotl pratiqués en Amérique du Nord afin de rétablir la cohésion sociale menacée par la colonisation. La quête de la terre sans mal vise au contraire à dissoudre la société.

Nonobstant, cette déterritorialisation ne peut être interprétée selon le modèle de l'arrachement. Les Tupi-Guarani ne cherchèrent pas à s'arracher d'une vie étouffée par les trois chaînes de l'enracinement. Le territoire qu'ils quittèrent était pour ainsi dire un territoire de liberté. Ce qui caractérise les sociétés Tupi-Guarani, c'est en effet qu'elles sont des agencements sociaux qui actualisent des mécanismes virtuels de conjuration-anticipation, c'est-à-dire des mécanismes empêchant l'émergence de la formation d'un appareil d'État. L'un de ces mécanismes décrits par Pierre Clastres réside dans la rupture de l'échange par lequel le chef est exclu de la société amérindienne. L'archéologie de la violence explique également comment la guerre produit la dispersion territoriale et empêche ainsi la concentration des territoires et la centralisation étatique. Le territoire que les Tupi-Guarani laissèrent derrière eux n'a donc rien à voir avec la glèbe à laquelle le serf est attaché et par conséquent leur deterritorialisation ne peut être considérée comme une forme d'arrachement (c'était encore une autre manière d'échapper à la concentration du pouvoir). En réalité, ces marches interminables qui conduisirent les sociétés amérindiennes à leur propre destruction peuvent être considérées comme une manière d'éviter une mort pire que la mort physique : la transformation de la société tupi-guarani en une société étatique.

Dans le chapitre 4 nous cherchons ensuite à nous déprendre de l'idée selon laquelle les relations collectives à la terre seraient nécessairement médiatisées par l'appropriation. Nous cherchons notamment à montrer que pour Deleuze et Guattari, la territorialisation n'est pas d'abord un processus d'appropriation de la nature (bien qu'elle puisse parfois prendre cette forme). Cette question est essentielle pour notre sujet puisque la réduction de la territorialisation à un phénomène d'appropriation constitue l'un des obstacles à la constitution d'une grammaire des conflits écologiques. Les débats en anthropologie portant sur la territorialité ont bien posé le problème. Maurice Godelier a par exemple défini le territoire par l'appropriation d'une portion de nature sur laquelle un groupe revendique des droits stables d'accès, de contrôle et d'usage[61]. Dans ses cours au Collège de France sur les « Cosmopolitiques de la territorialité », Philippe Descola a bien montré qu'une telle définition du territoire n'étaient pas universelle, puisque certaines sociétés ne conçoivent pas leur rapport à la terre sous la forme de l'appropriation, et qu'elle risquait de ce fait de tomber dans l'eurocentrisme.

Dans un premier temps, nous cherchons à montrer que ce geste de relativisation de l'appropriation a déjà été entrepris par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*. Les sociétés

61 GODELIER Maurice, "Territoire et propriété dans quelques sociétés précapitalistes", *op. cit.*, p. 112.

nomades fournissent notamment un cas de société dont les rapports à la terre ne sont pas médiatisés par la prise de possession d'une portion d'espace. Contrairement aux idées reçues, le nomade a bien un territoire puisqu'il suit des trajets coutumiers. Toute la question est de savoir ce qui est au principe de la territorialité nomade. Cette dernière se caractérise par le fait que le nomade habite un espace lisse, c'est-à-dire un espace qui n'est pas fermé par des clôtures, des barrières et des chemins (c'est tout le contraire de l'espace strié des sédentaires). La mer est sans doute l'exemple paradigmatique d'un tel espace puisque l'espace maritime n'est pas propice aux frontières et au quadrillage. Deleuze et Guattari se réfèrent ici à la monographie de José Emperaire sur les Kawésqar qui nomadisent entre les îles de l'archipel de la Patagonie occidentale. On peut également citer les travaux de Jacques Ivanoff sur les Moken qui se déplacent entre les îles Mergui. Ce qui caractérise ces nomades de la mer, dira Descola des années plus tard, c'est qu'ils ne s'approprient pas l'espace dans lequel ils vivent.

La grande question que soulèvent ces espaces lisses est celle de savoir comment ont peut se repérer et trouver son chemin – et donc se territorialiser – dans ce genre d'environnement homogène sans aucun repère physique (lignes, barrières, chemins). La réponse nous conduit à identifier l'une des caractéristiques principales des espaces lisses : loin d'être homogènes, ils sont marqués par des traits qualitatifs (des heccéités) qui apparaissent et disparaissent avec les trajectoires des nomades. Le vol d'un oiseau, le vent, les couleurs de l'eau permettent ainsi au nomade de se repérer. L'espace lisse ne se réduit pas à la mer puisqu'on le retrouve dans le désert des Bédouins décrit par Wilfred Thesiger ou dans le désert de glace décrit par Edmund Carpenter.

Deleuze et Guattari utilisent le terme *nomos* pour désigner cette distribution des nomades et de leurs animaux dans un espace ouvert et qu'ils opposent à la distribution des sédentaires dans un espace clos et strié, partage qui donne à chacun une portion d'espace. Pour comprendre la spécificité du concept deleuzien de *nomos*, il faut revenir un instant sur l'usage que Carl Schmitt fait de ce terme. Dans *Le Nomos de la terre*, le philosophe allemand écrit que l'ordre juridique et politique des sociétés européennes (notamment le *Jus publicum Europaeum*) s'enracine dans le sol, notamment dans la « prise de terre » (*Landnahme*). *Nomos* est l'autre nom que Schmitt donne à cette prise de terre violente qui fonde l'ordre social. En s'appuyant sur une enquête philologique, il cherche à retrouver le sens originel du terme *nomos* qui originairement ne signifie pas « loi » mais « prendre ». Le terme serait donc à l'origine lié à l'idée de « prise » et notamment de « prise de terre ». Schmitt établit ensuite que le terme signifie aussi « distribuer » ou « diviser », d'où l'idée de distribution des terres sous la forme de la propriété. Enfin, *nomos* a également trait au travail de la terre et donc à la production. Prendre, distribuer et produire sont les trois sens originaires que revêt le terme de *nomos*.

C'est également sur le terrain de la philologie que Deleuze et Guattari se situent pour élaborer leur concept de *nomos* auquel ils donnent un tout autre sens. Il s'appuient notamment sur le livre du linguiste Emmanuel Laroche qui porte sur l'histoire de la racine *nem-* en grec ancien. *Nomos*, qui prend ses racines dans le mode de vie pastoral des bergers-nomades, signifie bien distribuer mais cette distribution n'a rien à voir avec la distribution des terres qui reste attachée à l'idée d'appropriation. Le partage des terres présuppose en effet que chacun reçoive la portion d'espace qui lui revient et se l'approprie. Le *nomos* signifie au contraire une distribution des hommes et *des choses* dans l'espace, sans appropriation aucune. Le *nomos* est une distribution sans partage. C'est précisément cette distribution sans appropriation qui caractérise le rapport du nomade à la terre. Les nomades et leurs animaux se distribuent ainsi dans un espace ouvert ; ils habitent un espace lisse.

En ce sens, le nomade ne bouge pas, il reste dans son territoire lisse qu'il habite comme on habite une maison et dans lequel il nomadise. Toynbee raconte par exemple comment les groupes d'agriculteurs vivant dans l'oasis d'Anau quittèrent leur lieu de vie, devinrent nomades et partirent s'installer dans la steppe pour y demeurer. Autrement dit, les nomades établirent leur demeure dans ce nouvel environnement dans lequel ils se mirent à nomadiser et à suivre leur routes coutumières. Le nomade n'est donc pas le migrant qui quitte sa maison mais celui qui s'accroche à la steppe, au désert ou à la mer. En d'autres termes, le nomadisme est une forme d'attachement à la terre. Cette idée paradoxale selon laquelle les nomades sont attachés à l'espace lisse qu'ils habitent est partiellement confirmée par certains travaux anthropologiques actuels, notamment ceux de Morten Pedersen sur les Darhad, ces pasteurs de Mongolie qui « se meuvent pour rester les mêmes ».

Le nomadisme nous a amené à relativiser la place de l'appropriation dans les rapports collectifs à la terre. Certaines sociétés comme les nomades ne s'approprient pas la terre, elles habitent un espace lisse sur lequel elles glissent à l'infini et s'y attachent. Par conséquent, la prise de terre est une relation à la terre qui ne peut valoir pour toutes les formes de territorialité et qui ne peut de ce fait définir de manière universelle le procès de territorialisation. Cette relativisation mène donc à réviser le concept général de territoire qui ne peut désormais plus être compris comme cette portion de terre approprié par un groupe. Cela ne signifie pas bien entendu qu'il n'y a jamais appropriation puisque, de fait, certains agencements sociaux (comme les sédentaires) s'approprient leur territoire ; mais la prise de possession n'est pas ce qui définit en premier le territoire. En un mot, l'appropriation est toujours le moment secondaire d'un rapport plus fondamental à la terre que nous nommons « attachement ».

C'est à une telle révision que procèdent Deleuze et Guattari lorsque, au début du plateau sur la ritournelle, ils donnent un sens plus large au terme *nomos* qui n'est plus restreint à la territorialité

nomade mais semble valoir pour la territorialisation en général. Plus loin dans le texte, ils vont même jusqu'à déclarer que « l'expressif est premier par rapport au possessif » et que les qualités expressives « constituent un avoir plus profond que l'être »[62]. Il faut distinguer ici trois niveaux du rapport à la terre : 1° le possessif qui regroupe toutes les formes d'appropriation de la terre que nous avons déjà mentionnées (la *possessio*, la propriété privée, la propriété collective, etc.) ; 2° l'être ; 3° l'avoir qui est plus profond que l'être. Cet « avoir plus profond que l'être » qui définit le concept général de territoire n'a en fait rien à voir avec une quelconque forme d'appropriation de la terre mais a trait à la métaphysique des possessions élaborée par Gabriel Tarde dans *Monadologie et sociologie*. La possession chez Tarde ne correspond pas à l'appropriation d'un objet par un sujet, c'est un processus d'individuation par lequel un sujet vient à l'être. Cet avoir individuant consiste en effet en la *contraction* d'une multiplicité virtuelle qui produit un sujet. L'avoir plus profond que l'être n'a rien à voir avec l'appropriation d'un objet par un sujet puisque précisément le sujet n'est que le résultat de cette contraction de multiplicités et, par conséquent, il n'existe pas encore. Le sujet (ou la monade) ne prend pas possession de la multiplicité, il est cette multiplicité qui a été contractée et la fait advenir à l'être. L'avoir plus profond que l'être se situe ici au niveau préindividuel. En conclusion, si le processus de territorialisation est un avoir plus profond que l'être, c'est parce qu'il consiste en la concrétion des composantes des milieux – de même que les milieux sont la concrétion d'une multiplicité d'éléments.

Encore une fois, il faut replacer ces considérations dans le cadre de la théorie des agencements. Ce qui produit un territoire, ce n'est pas un sujet individuel ou collectif s'appropriant le monde mais un agencement. Comme le mode fini de Spinoza, l'agencement n'est pas un sujet ou une conscience, c'est une collection, une concrétion d'éléments hétérogènes qui sont aussi humains que non-humains. Les agencements sont en effet des alliages d'objets techniques, d'animaux, de facteurs écologiques et climatiques, d'armes, d'êtres humains, de plantes, de sols, etc., assemblages dont aucune composante ne prévaut sur les autres (même pas les sujets humains). Ces éléments hétérogènes sélectionnés dans l'agencement s'entredéfinissent et s'entredéterminent les uns les autres de manière immanente (« cofonctionnement des parties hétérogènes »[63], écrit Deleuze). Par conséquent nul déterminisme technologique (contrairement aux écrits de Lynn White sur les technologies médiévales), nul déterminisme écologique, mais pas non plus de prééminence des sujets humains et des facteurs sociaux dans cette collection d'éléments hétérogènes. On trouvera de nombreux exemples de ces agencements dans les passages que Toynbee a dédiés aux nomades et à leurs troupeaux ou dans *Chronique des indiens* Guayaki de Pierre Clastres, ethnographie dans

62 DELEUZE and GUATTARI, *MP,* p. 388-389.
63 DELEUZE and PARNET, *D*, p. 85.

laquelle on trouve des conjonctions chasseur-forêt-arc-animal. L'exemple le plus parlant est sans doute la lecture que Deleuze donne du *Cercle des feux*, le livre que Jacques Lizot a consacré aux Yanomami du sud du Venezuela. Dans un passage, Lizot décrit un rituel chamanique à l'occasion duquel le chaman inhale la poudre de *yakõana* (un puissant hallucinogène) et convoque des esprits : l'esprit du caïman, l'esprit du serpent, l'esprit du pic. Chacun d'entre eux détient un micropouvoir sur une portion du territoire qui est divisé en cercles concentriques. La totalité du territoire est donc faite de centres de pouvoir que le chaman ne parvient pas à faire résonner dans le mât qu'il plante dans le sol. La multiplicité des micropouvoirs que les non-humains exercent sur leur propre espace n'est pas capturée par le chamane et la centralisation du pouvoir est conjurée. On voit ici comment l'agencement est composé d'hommes, d'esprits et d'animaux qui jouent tous un rôle actif dans cet alliage de corps hétérogènes. Les esprits ont notamment un rôle politique puisqu'ils contribuent activement à disperser le pouvoir que le chaman tente de capturer. En d'autres termes, les non-humains ont donc une fonction centrale dans l'agencement puisqu'ils contribuent à actualiser une machine abstraite d'anticipation-conjuration. L'agencement n'est pas ici décrit comme une vague connexion entre des humains et des non-humains ; c'est un véritable collectif dans lequel chaque pièce *agit* sur les autres et en cela est douée de ce que l'on aurait envie d'appeler une « agentivité ». Ici, on n'est pas loin du concept de collectif tel qu'il a été thématisé par Bruno Latour puis Philippe Descola. En effet, lorsque Latour affirme que la sociologie des sciences doit décrire comment humains et non-humains forment des collectifs, il ne veut pas seulement dire que les sciences sociales devraient inclure les choses matérielles dans leur analyse mais que ces dernières sont douées d'une puissance d'agir, d'une capacité de « faire faire des choses » aux autres (notamment aux êtres humains). C'est précisément ce que font les esprits dans le collectifs Yanomami. En ce sens les concepts d'agencement et de collectif entretiennent une certaine proximité conceptuelle. Quoi qu'il en soit, il ne nous semblerait pas incorrect de nommer « attachement » ces rapports de composition entre les corps hétérogènes qui sont capturés par l'assemblage modal et forment ce dernier.

Pour revenir à la question territoriale, il nous semble que le territoire ne doit pas être conçu comme quelque chose d'extérieur à l'agencement. En tant qu'il est la concrétion de composantes hétérogènes, le territoire fait partie de ce dernier. Il n'y a donc pas de différence fondamentale entre la contraction des composantes de milieu par le territoire et la sélection des autres pièces de l'agencement. Nous arrivons donc à la conclusion suivante : 1° si la composition des corps au sein de l'agencement modal peut être considérée comme une forme d'attachement, 2° si la constitution de ce même assemblage consiste en la capture de ces corps qui composent entre eux leurs rapports de mouvement et de repos, 3° si cette composition mérite le nom d'attachement, 4° si la

composition de ces corps n'est pas fondamentalement différente de la formation du territoire 5° alors la territorialisation revient à un processus d'attachement. Par conséquent, cet « avoir plus profond que l'être » qui fait la territorialisation relève d'une logique de l'attachement et non de l'appropriation. Au fond, la définition du territoire donnée par Latour dans *Face à Gaïa* est assez proche du concept de territorialité élaboré dans *Mille Plateaux* : "Le territoire d'un agent, c'est la série des autres agents avec lesquels il doit composer et qui lui sont nécessaires pour survivre dans la durée"[64].

La redéfinition de la territorialité en termes d'attachement permet de changer la manière dont on pense les conflits écologiques. Le passage d'une conception traditionnelle du territoire centrée sur l'appropriation à une théorie des attachements territoriaux rend possible le passage d'une grammaire des luttes pour l'appropriation de la terre à une grammaire des luttes contre la destruction des attachements. De cette manière il devient possible de réintégrer la question de l'attachement et d'élaborer une véritable grammaire des luttes écologiques. À vrai dire, nous pensons qu'un tel glissement des luttes pour la terre aux luttes pour le territoire est déjà à l'oeuvre dans *Mille Plateaux*, raison pour laquelle nous y traquons les textes relatifs aux conflits territoriaux entre les formations sociales. Nous consacrons le dernier chapitre de cette thèse à ce glissement. Nous nous intéressons notamment aux passages de *Mille Plateaux* qui proposent une relecture du chapitre du *Capital* sur l'accumulation primitive. Nous faisons l'hypothèse que ces textes de Deleuze et Guattari mènent à une « interprétation écologique » de ce premier moment du capitalisme dans lequel l'État joue un rôle central.

Le texte de Marx a très généralement été interprété comme la mise en scène d'un grand mouvement d'expropriation donnant lieu à des conflits d'appropriation. David Harvey est sans doute le représentant le plus illustre de cette lecture. Il a notamment proposé de nommer « accumulation par dépossession » cette séquence historique durant laquelle les populations européennes furent spoliées de leur terre et insiste sur le fait que cette forme spécifique d'accumulation ne doit pas être reléguée à la préhistoire du capitalisme mais est en fait caractérisée par une certaine récursivité. En un mot, l'accumulation par dépossession n'a jamais disparu puisque le capitalisme actuel repose sur une expropriation permanente de la paysannerie dans les pays du sud. À rebours de cette lecture, Polanyi a tenté de décrire les débuts du capitalisme, non plus simplement comme un mouvement d'expropriation mais comme un mouvement de destruction de la substance humaine et naturelle de la société. Nous pensons que *Mille Plateaux* abonde plutôt dans ce sens que dans le premier puisque l'accumulation primitive y est conçue comme la destruction des territorialités « primitives » par l'État.

64 LATOUR Bruno, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 235.

Deleuze et Guattari placent en effet la violence étatique à l'origine du mode de production capitaliste. Cette violence recèle quelque chose de créatif puisqu'elle implique entre autres choses la « construction violente d'un espace homogénéisé, « colonisé » »[65]. L'État s'approprie les territoires dont la nature est qualitativement différente, les compare, les fait résonner en un centre et, de ce fait, produit un espace homogène qui supprime leurs particularités. En un mot, il transforme les territoires en une Terre. En ce sens, l'État n'est pas fondé sur la territorialisation comme l'affirme la pensée politique moderne mais plutôt sur une déterritorialisation des territoires « primitifs ». Il y a donc « création destructrice » plutôt que « destruction créatrice ». Cette deterritorialisation consiste en effet en une dissolution des rapports collectifs que les sociétés « primitives » entretiennent avec la terre.

Si l'on prend le cas du surcodage des territoires Yanomami par l'État, la destruction de leur territorialité prend une forme très concrète. La mise en résonance des segments territoriaux et des centres de pouvoir marque la fin de l'organisation spatiale qui empêchait la division du corps social et l'émergence d'un pouvoir politique séparé du reste de la société. L'espace Yanomami combinait une segmentarité circulaire et une segmentarité linéaire. Du centre du Shabono (la maison collective) à la forêt, l'espace était divisé en une multiplicité de cercles concentriques (segmentarité circulaire), chaque cercle étant lui-même divisé par des segments occupés par des lignages (segmentarité linéaire). Cette distribution des hommes dans l'espace se doublait d'une distribution des non-humains puisque chaque esprit animal occupait des segments territoriaux qui fonctionnaient tous comme des centres de pouvoir. Ce dispositif spatial assurait ainsi la dispersion du pouvoir et donc la neutralisation d'un pouvoir centralisé. À rebours de cette logique de dispersion, l'État va fixer un centre unique de pouvoir dans lequel tous les autres résonneront. Les segments territoriaux vont être comparés et réduits à une commune mesure (le centre de résonance), ce qui à pour effet de les homogénéiser. Autrement dit, la multiplicité des segments territoriaux qui étaient qualitativement différents devient une multiplicité de segments homogènes, ce qui revient aussi à homogénéiser les êtres qui peuplaient ces mêmes segments. Concrètement, cela revient à appauvrir la diversité des êtres non-humains (esprits, animaux, etc.) qui habitaient l'espace Yanomami et à diminuer les interactions avec ces êtres visibles et invisibles. En un mot, l'État produit une dégradation voire une destruction des attachements aux non-humain. En ce sens, la destruction des territorialités primitives équivaut à la destruction du collectif lui-même. Elle marque la fin, et même la mort de la « société primitive ». Ici, Deleuze et Guattari revisitent de manière originale un thème qui est omniprésent dans la littérature ethnographique des années 1970 : l'ethnocide des sociétés « primitives » thématisé par Georges Condominas, puis Robert Jaulin,

65 *Deleuze and Guattari, MP*, p. 559, note 1.

Jacques Lizot et Pierre Clastres. Deleuze et Guattari insistent sur la dimension territoriale, voire écologique, de l'ethnocide, ce que l'on retrouve dans les écrits de l'époque sur le thème. Dans *La Paix Blanche* Robert Jaulin montre par exemple comment le passage du *bohio* (la maison collective) aux maisons individuelles a pour effet dissoudre les liens entre les humains mais également les liens cosmiques avec les animaux, notamment le gibier. Dans un rapport écrit Pour l'IWGIA, Lizot montre également que l'abandon du *shabono* au profit des maisons rectangulaires signifie l'effondrement d'un système cosmologique.

En réalité, cette homogénéisation destructrice des territoires par l'État n'est pas réservée aux seules sociétés primitives. Deleuze et Guattari citent à plusieurs reprises les travaux de Paul Virilio sur l'aménagement du territoire, c'est-à-dire ces politiques publiques mises en place par l'État français pour accompagner la reconstruction après la Seconde Guerre mondiale, politiques étatiques centrées sur la croissance économiques et avaient orientées vers le productivisme. L'aménagement du territoire a pris des formes aussi diverses que le remembrement, les projets d'urbanisme, l'extension de l'urbanisation, l'implantation d'infrastructures militaires et industrielles sur le territoire national, la construction de barrages et d'autoroutes, etc. Dans les années 1970, les luttes sociales se sont multipliées en réponse à la destruction des territoires provoquée par cette colonisation étatique de l'espace. Dans *Défense populaire et luttes écologiques*, ouvrage cité à plusieurs reprises dans *Mille Plateaux*, Paul Virilio mentionne les protestations des fermiers contre l'extension du camp militaire dans le Larzac, les manifestations contre le réacteur Superphénix à Creys-Malville et la mort de Vital Michalon, l'opposition aux projet d'aéroport Tokyo-Narita. La présence implicite de ces luttes dans *Mille Plateaux* nous conduit ici vers une critique écologique de l'État et surtout, à une grammaire des luttes écologiques pour la défense du territoire.

Nous finissons cette thèse sur une étude de cas qui présente des similitudes avec le modèle de conflit territorial que nous avons reconstruit à partir de la lecture de *Mille Plateaux*. Il s'agit de des transformations territoriales qui ont affecté la région de Morona Santiago (une province du sud-est de l'Équateur) depuis les années 1950 jusqu'à nos jours. Nous nous intéressons plus particulièrement à deux processus historiques : 1° la dégradation socio-écologique de cette région des basses terres qui résulta du mouvement de colonisation orchestré par l'État depuis les années 1960 ; 2° l'implantation récente de l'extraction minière. Ces transformations ont affecté durablement la vie collective des Shuar, ces population amérindiennes qui vivent dans la région, et ont provoqué plusieurs conflits écologiques sur place. Nous cherchons à montrer que cette histoire ne peut se réduire au récit traditionnel de l'accumulation par dépossession et qu'elle doit être comprise comme une lente détérioration des attachements socio-écologiques qui relient les populations shuar à leur territoire. Nous avons choisi de traiter ce cas pour deux raisons. Tout d'abord parce que nous avons

eu des contacts réguliers avec ce terrain dans le cadre de notre participation au projet de cinéma communautaire Etsa-Nantu/Cámara-Shuar. Nous avons notamment bénéficié du regard aiguisé de collègues ethnologues qui ont passé plusieurs années dans la région. La deuxième raison est que les travaux des ethnologues (notamment ceux de Philippe Descola) nous ont fourni une image complète de l'organisation socio-écologique de ces populations avant la colonisation, ce qui permet de comparer avec la situation actuelle et de mesurer les dégradations causées par les transformations qui ont bouleversé la région depuis le début de la deuxième moitié du XXe siècle.

Nous partons du conflit qui a opposé le centre shuar de Nankints à une compagnie minière chinoise et qui s'est soldé par l'expulsion de la communauté en 2016. En 2006, ce territoire avait été occupé par les Amérindiens, raison pour laquelle ils se virent accusés par l'entreprise et le gouvernement d'avoir « envahi » les terres. L'entreprise avait en effet acquis ces 92,7 hectares de terrain après les avoir achetés en 2000 à des colons qui les avaient eux-mêmes reçus du IERAC (l'Institut équatorien de réforme agraire et de colonisation). En réalité, l'IERAC fut l'une des principales institutions par lesquelles l'État impulsa la colonisation des basses terres de l'Équateur. L'institut donnait des terres à ceux qui en exploitaient au moins un quart. Très vite, l'élevage devint le principal moyen par lequel un tel requisit légal fut satisfait, ce qui eut pour effet d'entraîner la déforestation de la région.

La colonisation consista en un large mouvement de dépossession mais elle consolida aussi un régime de territorialité fondé sur trois principes : 1° la propriété (privée ou collective) ; 2° la nucléation de l'habitat et la sédentarisation ; 3° l'adoption de l'élevage. La sédentarisation et le regroupement des Amérindiens en *centros* entraîna la dégradation de la faune et de la flore et provoqua une raréfaction du gibier, et donc une détérioration des pratiques cynégétiques, l'une des principales formes d'attachement aux non-humains. L'élevage entraîna la transformation de la forêt en pâturages avec pour effet l'érosion des sols par la pluie et le soleil. En compétition avec les pâturages, la pratique traditionnelle de l'horticulture sur brûlis recula de plus en plus, ce qui signifia une triple perte : une dégradation du régime alimentaire, une diminution de la biodiversité et la disparition d'un monde fait d'interactions entre les femmes et les esprits qui peuplaient les jardins.

Depuis les années 1960, les Shuar ont certes réussi à récupérer un grand nombre de terres via la création de la Fédération interprovinciale des centres shuar. Mais si la bataille pour l'appropriation de la terre a été en partie gagnée, il n'est pas faux de dire que la lutte pour les attachements, elle, a été perdue.