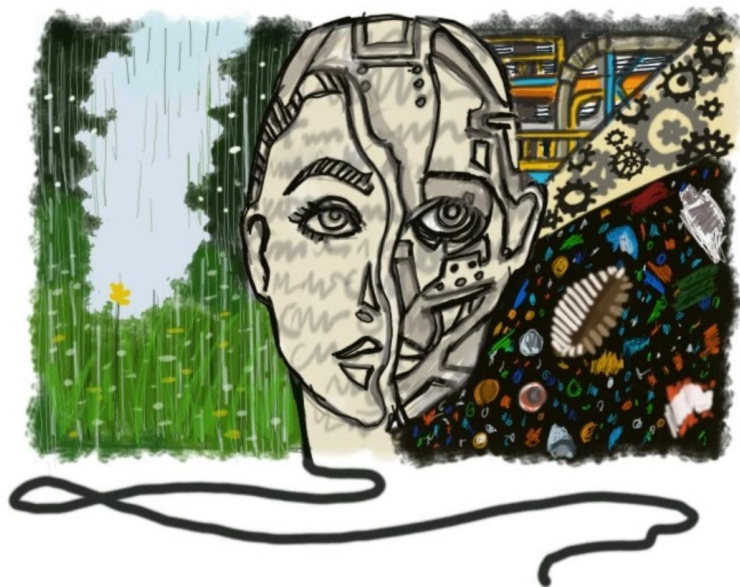


Université de Toulouse Jean Jaurès, UFR Lettres, Philosophie, Musique – Département de Philosophie.

MARX ET LA NATURE



Mémoire présenté par M.De Freites Jean-Axel
pour l'obtention du Master « Philosophies contemporaines et plurielles »
Sous la direction de M.Ottmann François

Toulouse, Septembre 2024

Remerciements

Tout d'abord, je souhaite exprimer ma reconnaissance envers tous ceux qui m'ont permis d'aboutir à mon travail.

Je remercie mon directeur de recherche, monsieur Ottmann, pour ses conseils avisés et son sens de la pédagogie.

Je remercie mes amis qui, à l'épreuve des événements, m'ont permis de comprendre entre deux lectures du *Capital*, le sens de la *pratique*.

Je remercie ma mère, mon père et mon frère qui m'ont toujours soutenu et conseillé malgré un monde académique qui ne leur a pas toujours été accessible.

Je tiens à remercier en particulier Eva Flanagan pour ses magnifiques illustrations et son soutien indéfectible sans lequel ce mémoire n'aurait pas pu aboutir.

Enfin, je dédie ce travail de recherche à la mémoire de mes grands-parents, des personnes brillantes, qui n'ont jamais reçu le fruit de leur travail malgré de longues années passées à cultiver la terre.

TABLES DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	5
 Chapitre I. La rupture du métabolisme social : une crise entre la nature et le capital..	12
I-1. La rupture du métabolisme social : une crise entre la nature et le capital.....	15
a) Critique de la nature ontologique.....	15
b) Le rôle de la nature dans l'idéologie.....	17
c) La possibilité d'un concept de nature historique.....	23
I-2. La relation entre la nature et les sociétés humaines : De allopoétique de la nature à l'universalisation accumulative.....	27
a) La nature comme condition transhistorique : nature universelle et influence culturelle.....	27
b) L'universalisation de l'humanité et les productions féodales.....	29
c) La dialectique du corps organique et du corps inorganique.....	32
I-3. Le Capital comme un système autopoïétique : la rupture de la tautologie conceptuelle dans le système de la production du Capital.....	37
a) Les trois aliénations dans le <i>Manuscrit de 1844</i>	37
b) La nature comme procès d'épuisement.....	42
c) L'accumulation de la nature par le Capital.....	47
 Chapitre II. Machine-digérant et matière naturelle : gnoséologie des intégrations langagières et conceptuelles pour penser la nature dans l'espace-temps capitaliste.....	53
II-1. Le processus d'individualisation de l'homme de la nature.....	55
a) La production symbolique de la nature.....	55
b) La puissance imaginative du travail humain : Différence entre l'homme et l'animal.....	57
c) La puissance créatrice : différence du concept de nature et du concept d'œuvre d'art chez Marx.....	62
II-2. Théorie du mouvement du concept de nature	70
a) La fonction sémiotique de l'Atome dans la conception marxienne de la nature.....	70
b) La reformulation marxienne du problème du concept de la nature chez Hegel.....	75
c) La Technique et la Nature : production et autoproduction.....	81
II-3. Faire travailler la nature : force de travail et force de travail naturelle.....	87
a) Machine cérébrale et cerveau machine.....	87
b) Le métabolisme comme l'expression de la révolution anthropologique de la nature machinique.....	90
c) L'économie de la nature : la rente foncière dans l'économie politique et la critique de Marx.....	95

Chapitre III. Critique contre-anthropologique de Marx et Révolution écologique : la périphérie de la machine et aire de métabolisme social..... 102

III-1. Révolution industrielle ou révolution agraire ? Les fins des sociétés « primitives » comme la fin en-devenir de la production..... 104

a) Capitalisme et propriété communale : de la révolution bourgeoise à la révolution périphérique 104

b) Le mode de production « asiatique » comme limite du mode de production capitaliste..... 109

c) Le problème du métabolisme social et « les narodniki » dans la Russie Tsariste..... 111

III-2. Le communisme et la nature : réaménager la rupture ?..... 115

a) Critique du concept de nature dans *Le programme de Gotha*..... 115

b) Les fondements de la propriété communiste et son rapport à la nature..... 118

Conclusion..... 122

Bibliographie..... 126

Autre..... 134

INTRODUCTION :

Dans le livre premier du *Capital*, Marx écrit que « la production capitaliste ne développe la technique et la combinaison du procès de production social qu'en ruinant dans le même temps les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur » ¹. Cette phrase du *magma opus* du philosophe effectue ici un parallèle particulièrement intéressant. Le capitalisme opérait sur un plan bifocal : il réduirait la nature et les sociétés humaines au statut de marchandise, puis, plus alarmant encore, conduirait à l'anéantissement des conditions permettant l'émergence des sociétés, c'est-à-dire la fertilité de la nature et des corps humains. Il devient alors nécessaire de démontrer les limites du système capitaliste afin de mettre en évidence non seulement la nécessité d'une révolution sociale pour abolir l'exploitation de l'homme par l'homme, mais celle d'une révolution pour la survie même de l'humanité qui ne semble plus être en contrôle des « puissances infernales » ² du capitalisme. Dans un corpus épars, Marx développe une philosophie de la nature qui se situe dans un rapport polémique avec l'idéalisme allemand et l'économie politique. Ce moment dans le système marxien résulte de cette nécessité de produire une analyse du commerce entre ce qui est culturel et naturel. De surcroît, comme l'atteste sa thèse doctorale *La différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, cette analyse apparaît comme propédeutique au système même de Marx ³. De cette différence entre nature et culture, Marx élabore une critique de la nature comme un concept ontologique. Dans *L'idéologie allemande (Die deutsche Ideologie)* ⁴, Marx y déploie une critique acerbe de la philosophie de la nature chez Ludwig Feuerbach :

Du reste, cette nature qui précède l'histoire humaine n'est précisément pas celle dans laquelle vit Feuerbach, nature qui, de nos jours, n'existe plus nulle part, excepté peut-être par endroits, sur de singulières îles de corail australiennes dont l'origine récente, et n'existe donc pas non plus pour Feuerbach.

Ainsi, selon Marx, le défaut de Feuerbach est de se borner à fonder son concept de la nature sur son vécu déterminé par sa société et son histoire. Or, comme Marx le souligne, les faits historiques démentent la possibilité d'une nature éternelle et absolue. La nature n'est plus étrangère à l'homme. La nature est devenue un phénomène de l'histoire des sociétés

¹ MARX, Karl, *Le capital : critique de l'économie politique livre premier*, trad. Lefebvre Jean-Pierre, Paris, Presse universitaire de France, Coll. Quadrige, 2021. p567.

² MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, trad. Cornillet Gérard, Les éditions sociales, coll. « essentiel », 1986. p62.

³ Nous aurons l'occasion de revenir plus approfondissement sur cette hypothèse de lecture.

⁴ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande*, trad. Quetier Jean, Fondu Guillaume, Les éditions sociales, GEME, coll. « les poches », 2021. p57.

humaines. Cette relation est rendue possible par un concept essentiel qui est le travail. Celui-ci organise et transforme l'espace-temps. Le concept de nature que prétend la philosophie feuerbachienne est déjà le résultat des transformations sociales liées à l'industrialisation et le commerce mondial. La nature a, d'ors et déjà, été travaillée par le rapport de production capitaliste. Cette activité conduit, comme écrit dans *Le manuscrit de 1844*, à ce que : « l'homme (comme l'animal) vit de la nature non-organique, et l'homme étant plus universel que l'animal, d'autant universelle est la région de la nature non organique dont vit l'homme » ⁵. En conséquence, le concept de nature est double. C'est à la fois un concept historique qui est le produit des générations passées. À la fois, la nature s'humanise par le travail. Mais alors, que signifie cette mystification de la nature ? Il s'agit avant tout pour Marx d'une production idéologique qui est l'expression anthropologique d'une société et de ses conflits sociaux. C'est particulièrement dans des articles comme le *débat sur la loi relative au vol de bois (Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz)* et sur la condition des vignerons de Moselle ⁶ que Marx établit très vite un lien entre la nature et le travail aliéné. Ainsi, il écrit : « Les idoles de bois l'emportent et l'on immole les victimes humaines (Menschenopfer fallen) ! ».

Cette production idéologique intervient pour mystifier la révolution anthropologique de la modernité et du développement de l'économie capitaliste sur les ruines des sociétés féodales. Marx entend bien mettre le doigt sur les causes et les conséquences de la crise actuelle, conduisant des paysans dans l'indigence, la misère absolue et les forçant à partir dans les villes dans l'espoir de gagner suffisamment pour reproduire leur force de travail. C'est à cette période en 1840 que Marx se familiarise avec l'économie politique de Smith. Fort de ses travaux, Marx voit dans la crise, le résultat de contradictions issues de l'ancien rapport à la nature et la marchandisation de la terre. Il remarque, comme le souligne Kohei Saito, que la société féodale se fonde sur la négation de « la personnalité » du serf conduisant à sa réification de celui-ci, de « son unité avec les conditions objectives de sa production et de la reproduction » ⁷. Les serfs deviennent des objets de trafic et de simples marchandises. Si bien que les conséquences sont catastrophiques, comme Marx l'indique dans *Les manuscrits de*

⁵ MARX, Karl, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. Fischbach, Franck, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 2007. p 121-122.

⁶ Certains commentateurs comme Jens Bausmeister dans *Wie der Wein Karl Marx zum Kommunisten machte: Ein Philosoph als Streiter für die Moselwinzer*. Voir :MARTIN, Jean-Yves, « Comment le vin de Moselle a fait de Karl Marx un communiste: un philosophe champion des vignerons mosellans », Le blog de Jean-Yves Martin, [En ligne : <https://jym44.blogspot.com/2018/04/comment-le-vin-de-moselle-fait-de-karl.html>]. Consulté le 9 octobre 2022.

⁷ SAITO, Kohei , *La nature contre le capital : l'écologie de Marx dans sa critique inachevée du capital*, trad. Billy Gérard, Paris, Édition Syllepse, Coll. Mille Marxismes, 2021.

1844 : « La réalisation du travail apparaît à un point tel comme déréalisation que le travailleur est déréalisé jusqu'à en crever de faim »⁸. Cette déréalisation du travail et la transformation du mode de production alors dominant dans la ruralité se fonde par la destruction de son mode de vie et la perte de son autonomie dans son rapport à la nature, qui pourtant « est son corps propre, avec lequel il faut qu'il demeure dans un processus continu pour ne pas mourir »⁹.

L'exploitation de la nature est d'abord organisée par l'expropriation paysanne et l'exploitation ouvrière. C'est par cette rupture anthropologique que le monde se rapproche toujours plus de la société la plus avancée qu'est le Royaume-Uni, où les paysans sont massivement expropriés et accueillis comme main-d'œuvre dans les centres industriels et mécaniques. Ainsi, la colonisation, comme en Écosse et en Irlande, est un témoin puissant de l'exploitation de la nature et de l'homme¹⁰. Cette transformation radicale des sociétés humaines conduit, selon Marx, à rendre d'autant plus ridicule la mystification de la nature : elle a été profondément modifiée par l'activité de la production capitaliste. Ainsi, la nature devient de plus en plus du travail mort et une accumulation marchande ou celle-ci est inreconnaissable : les usines recouvrent les jadis forêts luxuriantes. Elle résulte de ce processus historique agissant négativement sur une nature "ontologique" comme un « feu vivant qui [façonne] la matière »¹¹, détruisant la nature comme objet « [sacré] de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la mélancolie petite-bourgeoise »¹². La puissance de la machine à depuis longtemps digéré la nature dans ses rouages.

Sur les ruines de cette nature ontologique, il est nécessaire par la critique d'examiner la nature sous le prisme de l'accumulation et de la production marchande. Par exemple, Marx pense à la sélection animale dans les élevages : celle-ci ne possède plus rien de naturel dans le sens que son altération par le travail la rend complètement étrangère à être « un empire dans un empire »¹³. L'homme, par son activité, participe à transformer la nature et à l'humaniser selon les normes de la société dans son entièreté, mais aussi avant tout selon les normes bourgeoises de la production. Pourtant, ces normes conduisent à des crises

⁸ MARX, Karl, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, op. cit., p118.

⁹ *Ibid.*, p122.

¹⁰ MARX, Karl. *Capital*, op. cit., VIII^e section : L'accumulation primitive, Chapitre XXVII : L'expropriation de la population campagnarde.

¹¹ HAMRAOUI, Éric. « Travail vivant, subjectivité et coopération : aspects philosophiques et institutionnels », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 15, no. 1, 2013. ., [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-de-psychosociologie-2013-1-page-59.htm>]. Consulté le 10 mai 2023.

¹² MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifeste du parti communiste*, op. cit., p57.

¹³ SPINOZA, Baruch. *Oeuvre IV : Ethica Éthique*. trad. P-F. Moreau, Paris, éditions Presse Universitaire de France, collection « épiméthée », 2020. p241.

systemiques de la production qui menacent l'équilibre entre ce qui est prélevé et ce qui est rendu. La rupture de ce que nomme Marx, la rupture du métabolisme social entre l'homme et la nature, ne peut que conduire à la destruction des conditions mêmes de la production.

Cette nouvelle lecture de la pensée de Marx est rendue possible et attestée par la publication de nombreux textes. Cette révolution philologique permet de restituer la conceptualisation de la rupture du métabolisme social. La thèse que propose Marx se veut une intégration à son système de travaux et de faits scientifiques susceptible d'être rendue d'autant plus compréhensible au regard de l'analyse de la production du Capital. Ainsi, les cahiers sur l'agriculture de 1861-1863 publiés par la GEME ¹⁴ permettent d'apprécier la réception de la chimie agricole, qui est alors en effervescence en Allemagne. Marx s'intéresse à la constitution du problème de la rente foncière, ainsi qu'en tant qu'aspect important des débats de l'économie politique. Cette problématique s'attache à identifier si oui ou non, il existe un épuisement des sols susceptible de conduire à une baisse du rendement de la production et du Capital. De cette restitution, nous verrons que nous pouvons identifier la généalogie du métabolisme social et comment cette théorie se déploie, ses contradictions et ses débats.

L'historicité de la pensée de Marx s'insère dans une période de grand changement où lui-même est très attentif. Le progrès technique dans l'art de maîtriser la nature provoque une fertile réflexion. C'est avant tout de la tradition spéculative de la *Naturphilosophie* allemande du XVIII^e et XIX^e siècles que Marx nourrit ses premières interprétations de la nature ¹⁵. Tradition qui recoupe des auteurs très divers, comme le poète Johann Gottfried von Herder, Johann Wolfgang von Goethe et Emmanuel Kant, suivis, par la suite, de Schelling, Fichte, Hegel et Feuerbach. C'est par l'évolution et en rupture de cette interprétation des découvertes scientifiques par la métaphysique que Marx interprète les découvertes de Darwin avec beaucoup d'enthousiasme ¹⁶. Il s'intéresse également à des œuvres d'une multiplicité de champ comme la chimie avec Justus von Liebig ou bien la biologie avec Charles Nicolas Fraas ¹⁷. Ces recherches conduisent à un bouleversement dans les idées reçues de la modernité, alors dominante dans certaines des interprétations de Marx. De surcroît, Marx est influencé par un ensemble de philosophes, singulièrement les matérialistes antiques (Épicure, Démocrite, Lucrèce). Pour ainsi mieux penser le concept de nature avec les philosophes

¹⁴ *Grandes éditions Marx et Engels* (en allemand : *Marx-Engels Gesamtausgabe*).

¹⁵ Nous le développons dans la seconde sous-partie du chapitre II. En particulier du rapport Hegel-Marx.

¹⁶ TRUCHON, Lilian. « Darwin, socle « naturel » du matérialisme de Marx ». *La Pensée*, vol. 407, no. 3, 2021, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-la-pensee-2021-3-page-32.htm>]. Consulté le 9 octobre 2022.

¹⁷ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Sur les sociétés précapitalistes*. GODELIER, Maurice (dir.), Paris, Les éditions sociales, Coll. « Les Essentiels », 2022. p377.

passés, pour mieux « les rejeter ensuite sous une forme changée sur le fumier de l'histoire »¹⁸. Ainsi, les occurrences de la question naturelle dans la pensée de Marx sont contingentes à des événements qui font date et mémoire dans l'esprit de ce penseur communiste et le sens qu'il trouve dans un monde en germination. Si bien que la production scripturaire de celui-ci est fortement déterminée par les rencontres avec des penseurs et le champ qui lui permet de produire du sens par les concepts. Prendre le capital en tant qu'objet, c'est développer une analyse de son mode de production et de reproduction par l'étude de documents, de témoignages, etc. En cela, l'intégration d'une pluralité d'éléments rend possible l'activité et la finalité scientifique de la recherche de Marx¹⁹. Non pas sans gratification, mais bien de son désir de transformer et de doter le sujet révolutionnaire qui est le prolétariat d'une grille d'analyse permettant de radicalement transformer la société.

La division entre le prolétariat et la bourgeoisie n'est pas une division *ex nihilo*. Elle est le résultat d'une transformation dans notre rapport à la nature et au travail. C'est précisément dans les critiques de l'exploitation de la paysannerie en Angleterre que Marx est le plus virulent : la pratique anglaise n'est pas banale. Le Capital anglais agit comme une force terroriste contre les paysans écossais et leur terre par la dissolution des formes sociales de l'agriculture médiévale au profit de la naissance de l'agriculture capitaliste. Si d'une part, les transformations agricoles sont d'une brutalité, Marx se divise sur les objectifs. Tantôt, l'industrialisation de l'agriculture et la dépossession des paysans permettent de créer les conditions d'une économie capitaliste mondiale fondée sur l'abondance et donc d'une révolution communiste. Tantôt, le capital détruit et perturbe l'équilibre entre l'homme et la nature. En ce sens, il convient de prendre des décisions politiques pour transformer durablement le rapport à la nature, comme en témoigne le *manifeste du parti communiste*, qui établit la nécessité de « l'expropriation de la propriété foncière et l'affectation de la rente foncière aux dépenses de l'État »²⁰. Il convient ainsi de rétablir le lien entre la production agricole et industrielle pour permettre une « coordination de l'activité agricole et industrielle ; mesures tendant à supprimer progressivement l'opposition ville-campagne »²¹. Pour autant, si la Révolution est une stratégie, Marx soutient que tactiquement, il est envisageable de penser

¹⁸ JAULIN, Annick. « Marx lecteur d'Aristote », *Les Études philosophiques*, vol. 116, no. 1, 2016, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2016-1-page-105.htm>]. Consulté le 18 avril 2023.

¹⁹ « Une fois produit, l'écrit s'insère dans un vaste système de reproduction, de diffusion, de circulation, de duplication, de mémorisation ». JAULIN, Annick. « Marx lecteur d'Aristote », *Les Études philosophiques*, vol. 116, no. 1, 2016, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2016-1-page-105.htm>]. Consulté le 18 avril 2023.

²⁰ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, p86.

²¹ *Ibid.*, p87.

d'autres chemins pour abolir le capitalisme ²². Comme en témoigne la préface à l'édition russe de 1882, un pays comme la Russie agraire et sa tendance à « l'autocratie asiatique » peut devenir « l'avant-garde du mouvement révolutionnaire de l'Europe » précisément par la persistance de « la communauté paysanne », rendant possible « la forme communiste supérieure de la propriété foncière » ²³. Marx semble alors bien loin d'un historicisme par le biais d'une marche de l'histoire. Bien au contraire, la production non-capitaliste, c'est-à-dire la production basée encore sur le métabolisme social entre travail vivant et nature inorganique, est proposée comme une base pour le mouvement d'abolition de l'état des choses actuel : pour le communisme.

Pourtant, c'est bien la lecture d'un Marx comme productiviste ²⁴ qui a prévalu du fait d'une réduction de sa vision à un dualisme mécaniste et téléologique du développement humain. Tantôt présenté comme productiviste et 'prométhéen' comme Baudrillard, mais aussi Daniel Tanuro, John Clark, Joel Kovel ²⁵ et Georges Lichtheim ²⁶. Tantôt n'étant pas éloigné des enjeux écologiques, comme chez John Bellamy Foster, Paul Burkett ²⁷ ou bien William Leiss. Un auteur marxien, comme Bensaïd, considère que Marx aurait eu "des intuitions écologiques" ²⁸. Tandis que Kohei Saito, dans l'introduction de son livre *La nature contre le capital*, ira plus loin et fera de la critique écologique de Marx « un moment indispensable de son système économique » ²⁹. D'autres proposent un point de rupture qui s'opère dans les années 1850 entre 'un Marx productiviste' et 'un Marx écologiste' ³⁰. Il convient alors de situer cette querelle comme économie scripturaire d'un champ déterminé par l'ère de son temps. Comment la nouvelle tradition, par ce nouveau paradigme de la pensée marxiste, peut

²² La redécouverte du dernier Marx depuis ses dernières années a permis à plus d'un titre de briser le mythe d'un Marx "mécaniste" ou la marche de l'histoire condamnerait tout autre chemin que celui réalisé dans les pays avancés comme le Royaume-Uni.

²³ *Ibid.*, p113-115.

²⁴ KEUCHEYAN, Razmig, FLIPO, Fabrice, « Peut-on être marxiste et écolo ? », présenté par Fabien Escola *Médiapart*, Penser avec Marx aujourd'hui, 2018. [En ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=Ayf81xfwiTU>]. Consulté le 29 novembre 2022.

²⁵ KOHEI, Saito, « La théorie du métabolisme chez Marx à l'ère de la crise écologique mondiale », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 40 | 2021, mis en ligne le 15 juin 2021, consulté le 26 mai 2023.

²⁶ FOSTER, John Bellamy, *Marx écologiste*, trad. Gross Joséphine, Paris, Edition Amsterdam, 2011.

²⁷ KEUCHEYAN, Razmig, FLIPO, Fabrice, « Peut-on être marxiste et écolo ? », présenté par Fabien Escola *Médiapart*, Penser avec Marx aujourd'hui, 2018. [En ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=Ayf81xfwiTU>]. Consulté le 29 novembre 2022.

²⁸ TANURO, Daniel, *Marx, Engels sur l'écologie*, International Institute for Research and Education, Ecosocialist School, Amsterdam, 2013, [En ligne : <https://journals.openedition.org/traces/12425>]. Consulté le 2 novembre 2022.

²⁹ SAITO, Kohei. *La nature contre le capital : l'écologie de Marx dans sa critique inachevée du capital*, op. cit., 1. Introduction.

³⁰ GUILLIBERT, Paul, « Discussion avec Paul Guillibert : vers un « communisme du vivant » ? », Ballast, 2022, [En ligne : <https://www.revue-ballast.fr/discussion-avec-paul-guillibert-vers-un-communisme-du-vivant/>]. Consulté le 2 novembre 2022.

permettre de concevoir une histoire de la nature sous la production capitaliste. Et de comment ce paradigme herméneutique peut être décisif pour l'écologie politique, bien souvent empêtrée dans des concepts anhistoriques ne posant pas le problème de la production. Ainsi, le mémoire de recherche que je propose à de nombreux enjeux. Tout d'abord, il s'agira de comprendre la relation entre la pensée de Karl Marx et le concept de nature. Ensuite, nous allons étudier les différentes influences dans la pensée de Karl Marx tant que scientifiques, historiques, philosophiques et anthropologiques de celui-ci influençant sa relation avec le concept de la nature. Enfin, nous allons observer, l'anthropologie de la pensée de Karl Marx avec la perspective des interrogations actuelles en matière d'écologie. En particulier, si Marx peut nous être utile pour comprendre la crise climatique. Question brûlante de l'historicité de la pensée contemporaine.

Pour comprendre cette perspective, nous développerons trois axes de recherches. Le premier axe se propose de penser l'historicité du concept de nature et ses limites dans un mode de production qui détruit et épuise le vivant. Dans un second axe, nous développerons la constitution anthropologique de l'homme vis-à-vis de la nature et de comment la révolution industrielle a profondément transformé la nature jusqu'à ce que celle-ci soit réduite à n'être qu'un résidu dans la marchandise. Enfin, dans un troisième axe, nous soulignerons les perspectives politiques de Marx dans l'étude de la nature et de sa transformation dans le monde machinique.

Chapitre I : La rupture du métabolisme social : une crise entre la nature et le capital

La nature n'a jamais été que la construction de notre économie. Alors que l'écologie politique veut « réenchanter » notre monde par une nouvelle mythologie, l'interprétation de Marx sur le concept de nature n'a jamais été aussi actuelle. L'écologie politique est à un carrefour: continuer à penser son objet comme un « atolls australiens » (*Idéologie allemande*) ou bien réaliser la critique de son contenu idéologique. La philosophie marxienne permet de réaliser cette critique de l'écologie politique. Ainsi, ce « retour à Marx » est une nécessité pour penser la production et la reproduction de la nature dans le système capitaliste.

Dans la continuité de la philosophie de la nature dans l'idéalisme allemand, Marx sait que la nature n'est pas un objet neutre. Elle est, au contraire, une construction de la Raison, de l'Esprit, bref des hommes concrets. Pour autant, la nature n'est pas un impensable, mais produit sa propre effectivité dans les sciences, les idéologies et les économies. Bien loin d'une nature idéale, libre de toute détermination, celle-ci est une production des sociétés. En ce sens, la nature est un cadre anthropologique et historique donné. Quand Marx critique Feuerbach, celui-ci lui reproche de ne pas comprendre les modifications de la nature par le commerce (*Idéologie allemande*). Une connaissance qui, selon lui, ne va de soi. Si une philosophie veut traiter du concept de nature, elle doit être capable d'avoir un principe axiologique qui permet l'autoanalyse. Pour penser la nature, nous devons partir de l'histoire humaine comme la limite de notre expérience sociale (*Manuscrit de 1844*).

De ce constat, nous pouvons comprendre la nature sous la modalité critique à partir des différents phénomènes scripturaires (*Idéologie allemande*), conflictualité sociale (*la loi sur le vol du bois*) et les perturbations dans le monde agricole (*Capital*). Pour penser les phénomènes, l'histoire humaine a besoin d'un principe premier naturel qui conditionne la production, c'est-à-dire une nature transcendantale ou une condition transhistorique (*Nature contre capital*; Saito). C'est en ce sens que nous retrouvons dans le *Capital* sous diverses formes, le concept de « Métabolisme social », et de « Conditions naturelles », etc. Ce principe, qui s'applique à l'ensemble de l'histoire humaine, nous permet de comprendre les différentes modalités de connaissance de cette nature en continuelle évolution. Contrairement à ce que peut faire l'économie politique qui justifie la production capitaliste, Marx théorise « un naturalisme accompli » qui est le communisme (*Manuscrit de 1844*). S'il existe des limites naturelles, elles sont aussi le produit du capitalisme en lui-même et de son fétichisme. Par exemple, Ricardo dans ses travaux économiques fait de l'opposition entre « intérêt de classe » et « profit de la rente foncière », une « loi naturelle de la société » (*Capital*). La critique de

Ricardo, tout comme celle de Feuerbach, est de restituer que la pensée « n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit (übersetzte) dans la tête de l'homme (Menschenkopf) » (*Capital*). Par ce fondement traductologique, Marx rend possible la connaissance de la nature par le procès de la pensée et sa critique. Ce dernier indique l'avancement des sociétés et leur révolution anthropologique (*18 brumaires Louis Napoléon*).

De la critique de l'économie politique, nous pouvons comprendre l'instabilité de la production capitaliste vis-à-vis de la condition transhistorique naturelle. Précisément, parce que l'effectivité du Capital est de conduire à un « grand anéantissement de l'espace par le temps » (*Grundrisse*). Les conditions naturelles de la production ne sont devenues que des « simple valeur d'échange » (*Manifeste du parti communiste*). En cela, la production capitaliste possède deux modalités dans son rapport à la nature. Le premier est l'épuisement de celle-ci: Marx remarque que la surexploitation des terres conduit à la destruction d'entiers écosystèmes. Cette rupture du métabolisme social (*Capital*) conduit à une baisse de la fertilité des sols et donc du profit obtenu par l'agriculture capitaliste. Secondement, de ce constat, la nature peut être accumulée. Cette accumulation se fait par la destruction des communautés paysannes, comme l'indique le cas prussien (*la loi sur le vol du bois*) mais aussi le Royaume-Uni avec la colonisation de l'Irlande et les événements des *Highlands Clearances*. Ainsi, le Royaume-Uni a « indirectement exporté le sol » tout en séparant le « producteur » des « moyens de production ». De cette transformation, le capitalisme constitue des espaces naturels pour subvenir aux profits au détriment des paysans locaux qui sont « [évincés] par les bœufs et les moutons ». Ainsi, l'Irlande devient ce « district agricole » séparé par « un large fossé rempli d'eau ». L'espace-temps ne possède plus que pour seul *continuum* le Capital qui se constitue comme la puissance transcendantale régissant les lois naturelles. La division mondiale du travail implique la création d'espaces cumulant des éléments naturels. En ce sens, le Capital produit sa propre nature, sa propre « construction *a priori* » (*Capital*). En d'autres termes, le fétichisme du capitalisme a pour conséquence que la nature soit une dérivation de ce mode de production. En ce sens, nous allons tout d'abord tenter de nous saisir du mode d'existence d'une nature séparée de son contexte anthropologique. La nature n'est pas une réalité éternelle, mais le produit de l'histoire humaine qui, sous sa médiation, a transformé le monde. Ensuite, nous allons nous interroger sur les fondements pour penser ce concept de nature historique. La nature est une réalité transhistorique, qui traduit, en même temps, les phénomènes historiques de la lutte des classes. Le sens de cette nature historique est alors à chercher dans une dialectique entre le corps propre et le corps inorganique. Enfin, nous examinerons le mode de fonctionnement du capitalisme et son rapport spécifique à la

nature. Pour cela, nous procéderons à une comparaison entre le rapport à la nature dans les sociétés féodales et puis dans l'économie capitaliste. L'exploitation du vivant par le Capital se fonde sur une destruction du travail mort des générations passées. Par la destruction des aires culturelles, la nature est transformée en marchandise et accumulée.

I-1 – La différence entre nature et culture : idéologie et concept herméneutique

a) Critique de la nature ontologique

Depuis la philosophie transcendantale et l'idéalisme allemand, le concept de Nature a subi plusieurs modifications fondamentales. La nature ne peut être que comprise par analogie avec « des causalités de l'entendement »³¹. Depuis Kant, la nature n'est plus extérieure comme le pourrait être « le brin d'herbes » mais nous apparaît comme une loi physique qui elle-même est fondée en mimétisme de la loi morale divine. Pour sauver la philosophie de la nature de son destin, Schelling tenta de prendre la nature comme principe premier, relégitimant une philosophie transcendantale du vivant plutôt que seulement une philosophie de l'Esprit. Néanmoins, Hegel détruisit cette opposition, préférant la nature comme un moment de la réalisation de l'Esprit. Pourtant, chacune de ses propositions souffre d'une même racine. Faute d'adresser une analyse partant de la réalité, la philosophie allemande cherche soit à sauver une autonomie de la pensée vis-à-vis de la nature ou bien à hypostasier la nature dans un principe premier. Or, pour Marx, il s'agit de faire l'inverse pour assurer l'unité de la pratique avec la connaissance. Ainsi, depuis sa thèse doctorale, le jeune Marx se propose de penser un concept de nature fondé sur les sociétés et leur historicité. En 1845 et 1846, Marx alors à Bruxelles, cherche à établir une critique des jeunes Hégéliens et de Feuerbach qui seraient, selon lui, dans la continuité d'une excessive abstraction. En particulier, il cherche à développer une critique du concept de la nature chez Feuerbach, car jouant un rôle important dans sa théorie matérialiste. Ainsi, dans un passage essentiel et encore trop peu étudié de *L'idéologie allemande*, Marx reproche à Feuerbach un concept de nature en décalage avec la réalité de la nature en elle-même³² :

Du reste, cette nature qui précède l'histoire humaine n'est précisément pas celle dans laquelle vit Feuerbach, nature qui, de nos jours, n'existe plus nulle part, excepté peut-être par endroits, sur de singulières îles de corail australiennes dont l'origine récente, et n'existe donc pas non plus pour Feuerbach³³.

Dans ce passage, Marx critique vivement la philosophie de Feuerbach car selon lui réduirait la nature à un principe premier, c'est-à-dire une nature dénuée de toute activité

³¹ KANT, Immanuel. *Critique de la faculté de juger*. trad. Renaut Alain, Paris, G.F Flammarion, p370 (§67).

³² MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande*, trad. Quetier Jean, Fondu Guillaume, Paris, Les éditions sociales, GEME, coll. « les poches », 2021. p57.

³³ « Übrigens ist diese, der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur ja nicht die Natur in der Feuerbach lebt, nicht die Natur, die heutzutage, australischen Koralleninseln neueren Ursprungs, nirgends mehr existiert, also auch für Feuerbach nicht existiert ». *Ibid.*, p56.

humaine. Cette attitude pour Marx ne fait que produire un décalage entre la nature idéal d'avec les transformations des sociétés sur la nature réelle. Pour Marx, la nature n'est pas seulement une réalité extérieure et immanente : elle est le produit combiné d'un principe anthropique et naturel. Autrement dit, la nature est une relation entre l'homme et son environnement qui par son activité est capable de transformer son monde. Le problème de Feuerbach est alors de vouloir établir un principe premier de la nature à laquelle nous pourrions nous référer pour expliquer les phénomènes qui sont donnés à notre entendement. Or, Marx se refuse à fixer une origine autre que ce qui est la limite de notre expérience sociale, à savoir l'histoire. Pour Marx, l'origine de l'homme n'est pas de chercher dans un principe mystique et indémontrable qui serait la cause de toute chose, mais de la chercher dans l'histoire car étant « la véritable histoire naturelle de l'homme »³⁴. Ainsi, la « certitude sensible » à laquelle prétend Feuerbach est soumise aux lois des sociétés et de leur développement³⁵. Dans un passage de *L'idéologie allemande*, Marx ira jusqu'à se moquer implicitement de l'exemple du cerisier pris par Feuerbach dans un passage du chapitre XIV de *L'essence du christianisme* pour démontrer l'évidence de la certitude sensible :

Même les objets de la « certitude sensible » la plus simple ne lui sont donnés que par le développement social, l'industrie et le commerce de négoce. On sait que le cerisier, comme presque tous les arbres fruitiers, a été transplanté dans notre zone par le *négoce* il y a seulement quelques siècles, et c'est pourquoi il n'a été donné à la « certitude sensible » de Feuerbach que *par* cette action d'une société déterminé en un temps déterminé³⁶.

Ainsi, sous couvert d'une philosophie de la connaissance, Feuerbach mystifie la nature comme une réalité donnée, prétendant que le cerisier serait une réalité immanente alors qu'il est le résultat de la transformation par l'homme de son environnement. Or, l'erreur fatale des philosophes allemands, dont souscrit Feuerbach, est de ne pas se fonder sur l'histoire des sociétés ainsi que la façon dont ces sociétés façonnent la nature. Derrière une universalité de façade, se cache une pensée anhistorique et non suffisamment rigoureuse dans ses démonstrations, faisant abstraction de la causalité des phénomènes. De même, les

³⁴ *Ibid.*, p124.

³⁵ Nous pouvons ainsi entendre l'ontologie au sens de Castoriadis d'une « ontologie héritée » que nous découvrons par une « critique de ses fondements ». CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions Points, coll. « Essais », 1999. p264.

³⁶ « Selbst die Gegenstände der einfachsten „sinnlichen Gewißheit“ sind ihm nur durch die Gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie & den kommerziellen Verkehr gegeben. Der Kirschbaum ist, wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst vor wenig Jahrhunderten durch den *Handel* in unsre Zone verpflanzt worden, & wurde deshalb erst *durch* diese Aktion einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der „sinnlichen Gewißheit“ Feuerbach gegeben ». *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p52.

connaissances scientifiques que Feuerbach considère comme acquises ne sont que des produits des développements des sociétés ³⁷ :

Feuerbach par notamment de l'intuition de la science de la nature, il mentionne des mystères qui ne sont révélés qu'à l'œil du physicien et du chimiste ; mais où en serait la science de la nature sans l'industrie et le négoce ³⁸ ?

Pour Marx, il ne suffit pas, en bon philosophe, de s'interroger sur les modalités de connaissances de la nature. Il est nécessaire de s'interroger sur les conditions matérielles qui permettent l'émergence des paradigmes scientifiques ³⁹. Ainsi, pour résoudre ce problème, il est nécessaire de ruiner la possibilité même d'une ontologie anhistorique de la nature ⁴⁰, chose que Feuerbach a sous-estimée. La sensibilité est un « ici », un universel. Elle est le produit d'une société historique donnée. En ce sens, la nature ontologique joue un rôle social dans le rapport de l'homme avec son monde. Elle est le résultat de sa médiation par son activité qui lui permet de justifier l'ordre établi. Ce concept dissimule les transformations des sociétés dans leur rapport à la nature. Ainsi, à plus d'un titre, ce texte de la rupture entre le jeune Marx et le Marx de la maturité nous éclaire sur les différences fondamentales du concept de nature avec le reste des philosophes du XIX^e siècle.

b) Le rôle de la nature dans l'idéologie

La philosophie proposée par Feuerbach n'est pas pour Marx une erreur inconsciente, mais une expression d'une vision du monde, d'une société : d'une idéologie. Si de toute évidence Feuerbach suppose l'évidence sensible du cerisier, c'est avant tout, car le commerce a rendu possible et accessible cette réalité. D'autre part, si cette pensée se retrouve par Feuerbach, ce n'est que le miroir réverbérant d'une vision du monde, d'une société sur la nature, ici des allemands. Ainsi, l'influence de l'homme sur la nature est une évidence pour Marx par l'étude de l'histoire. En effet, le XIX^e siècle est marqué par le contexte de la Révolution

³⁷ *Ibid.*, p57.

³⁸ « Feuerbach spricht namentlich von der Anschauung der Naturwissenschaft, er erwähnt Geheimnisse die nur dem Auge des physikers & Chemikers offenbar werden ; aber wo ware ohne Industrie & Handel die Naturwissenschaft ? ». *Ibid.*, p56.

³⁹ Ainsi, comme le souligne Anne Durand, dans son article « *Ludwig Feuerbach : la nature et la nature humaine comme fondement d'une praxis sociale et politique* », Feuerbach retombe dans le procès qu'il avait intenté à Hegel. DURAND, Anne. « Feuerbach : la nature et la nature humaine comme fondement d'une praxis sociale et politique ». *La Pensée sociale et la nature au XIX^e siècle*, Annales Littéraires de Franche-Comté, coll. Agon, 2017, [En ligne : <https://books.openedition.org/pufc/40697?lang=fr>]. Consulté le 7 juillet 2023.

⁴⁰ Dans *Nature contre capital*, Saito qualifie ce moment ainsi : « Après l'idéologie allemande, la critique de Marx rejette toute ontologisation transhistorique du rapport humain-nature ». SAITO, Kohei. *Nature contre capital*, op. cit., p109.

industrielle qui voit le monde se transformer dans l'ensemble de ses rapports. Au Royaume-Uni, les transformations dans l'industrie du coton depuis 1750 voient l'émergence du « factory system »⁴¹ qui permet une production mécanisée de la marchandise comme jamais auparavant. Ainsi, sur le nouveau modèle du développement industriel britannique, se développe un commerce mondial sur les prémisses posées par le commerce triangulaire et la colonisation du Nouveau monde. Cependant, à l'inverse de ce développement prodigieux, les États allemands sont encore divisés et leur développement vers ce modèle est inégalement réparti ou bien encore fondé sur des formes non-industrielles de production (corporations, aristocratie foncière, etc.)⁴². Pour autant, entre 1807 et 1819, la Prusse entreprend des réformes agraires annonçant la fin de la corvée paysanne et, plus généralement, du mode de production féodal. Mais, à l'inverse du dépeuplement des campagnes par l'industrialisation du Royaume-Uni, « presque tous les réformateurs comprenaient que des campagnes dépeuplées [...] mettraient en danger le statut de grande puissance européenne de la Prusse »⁴³. Mais cet équilibre est précaire, les réformes agraires, notamment l'enclosure des terres communales, servent avant tout les intérêts de la caste des grands propriétaires fonciers et de la petite paysannerie, « au détriment du vaste groupe des sans terre ». Dans ce contexte d'inégalité sociale et politique, le jeune Marx s'intéresse à saisir les conditions d'émergence du concept de nature dans le cadre de l'évolution des sociétés, et en particulier dans la société prussienne. La nature n'est pas une réalité *ex nihilo*, la nature est le résultat partiel de la production humaine et de la conflictualité de son monde. Pour cela, il est nécessaire, par l'usage de la critique, de saisir les transformations et le mouvement de la nature dans la production. En février 1844 dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Marx souligne le rôle de la critique en tant qu'elle est un moyen de révéler les fondements des sociétés, à savoir les hommes qui la composent et la construisent. Ainsi, Marx écrit⁴⁴ :

C'est en premier lieu la tâche de la philosophie, qui se tient au service de l'histoire, de démasquer l'auto-aliénation humaine dans ces formes non sacrées, une fois démasquée l'auto-aliénation dans sa

⁴¹ LANDES, David S. *The unbound Prometheus : technological change and industrial development in western europe from 1750 to the present*, Cambridge university press. 1969. p41.

⁴² KOPSIDIS, Michael, BROMLEY, Daniel W. « Expliquer la modernisation économique allemande. La Révolution française, les réformes prussiennes et l'inévitable continuité du changement », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 72, no. 4, 2017, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-Annales-2017-4-page-1117.htm>]. Consulté le 30 mai 2024.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ MARX, Karl, *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Kouvélakis Eustache, Paris, éditions Ellipses, coll. « Philo-textes Texte et commentaire », 2000. p8.

forme sacrée. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique.

Dans ce passage, Marx souligne à bien des égards le caractère émancipatoire de la critique qui serait capable de nous révéler, par-delà les idoles, la réalité en nous ramenant à la terre. En ce sens, la compréhension de la nature n'est pas seulement un concept parmi d'autres, mais un moyen épistémologique pour comprendre le monde à son fondement. Il convient, par la modalité de la critique, de révéler, par-delà cette nature ontologique, la réalité sociale. Pour Marx, cette critique de la nature comme catégorie de l'idéologie apparaît comme un moyen de comprendre le rapport de la nature avec la société. En effet, comme il l'écrit dans une lettre adressée à Ludwig Feuerbach en 1844, Marx souligne ce retour à une matérialité de l'idée ⁴⁵ :

L'unité de l'homme avec l'homme qui est fondée sur la différence réelle des hommes, le concept du genre humain ramené du ciel de l'abstraction sur la terre réelle, qu'est-ce sinon le concept de société ?

Dans ce geste critique, il faut ramener le concept de nature à l'expérience de la nature. Mais quelle est l'expérience de la nature, si ce n'est l'expérience de la conflictualité sociale dans l'appropriation de la nature ? Il est nécessaire ainsi de comprendre le concept de nature ontologique comme une émanation de la société et de sa conflictualité. La nature est le fruit de l'activité des hommes et de leur lutte pour l'appropriation du monde. Deux ans plus tôt, Marx, alors encore un journaliste pour la Gazette Rhénane, s'intéresse au statut de la nature dans l'idéologie de la société prussienne. Dans la Gazette Rhénane, il publie sur le titre du « Débats sur la loi relative au vol de bois » un article qui se propose d'analyser une loi votée par l'administration prussienne ayant pour but de légiférer sur la propriété du bois et sur le droit d'usage. Voici les décisions prises par la Diète prussienne ⁴⁶ :

Les règlements promulgués par cette loi quant au vol de bois simple s'appliquent aux dérobements suivants :

1. À tout bois de forêt n'étant pas encore abattu
2. À tout bois vert, hors des forêts, destiné à l'exploitation
3. À tout bois, cassé accidentellement ou renversé en troncs entiers dont l'ajustage n'a pas encore commencé

⁴⁵ MARX, Karl. « Lettre à Ludwig Feuerbach à Bruckberg. 1844 ». Dans FISCHBACH, Franck (éd.), *Les Jeunes hégéliens : Politique, religion, philosophie une anthologie*. Gallimard, 2022., [En ligne : <https://www.cairn.info/les-jeunes-hegeliens--9782072895241-page-271.htm>]. Consulté le 8 mai 2024.

⁴⁶ Pour lire sur le sujet, voir : XIFARAS, Mikhaïl. « Marx, justice et jurisprudence une lecture des « vols de bois » », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 15, no. 1, 2002, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques1-2002-1-page-63.htm>]. Consulté le 18 janvier 2024.

4. Aux copeaux de bois d'œuvre, se trouvant dans la forêt ou aux dépôts de bois non encore aménagés.

Le vol du bois selon la loi que propose la Diète provoque plusieurs problèmes philosophiques et juridiques. La plus importante est l'extension juridique de la question du délit pour « vol de propriété » à la nature. D'une part, cela développe un flou juridique sur le vol lui-même et sur les catégories de la jurisprudence (En quoi l'arbre est un sujet juridique ? Est-ce-que cela s'étend à toutes les forêts, etc.). D'autre part, cela indique une transformation du rapport entre l'homme et la nature que Marx ne manque pas de souligner ⁴⁷ :

Impossible de faire céder le pas (Man kann unmöglich), de façon plus élégante et plus simple, au droit des hommes devant celui des jeunes arbres. L'adoption de ce paragraphe conduit d'une part à arracher de l'arbre vert de la moralité (Sittlichkeit abgehauen) toute une masse d'hommes sans intention criminelle et de les livrer, comme des ramilles, à l'enfer du crime, de l'infamie et de la misère. D'un autre côté, si l'on rejette ce paragraphe, subsiste pour quelques jeunes arbres le risque (die Möglichkeit) de mauvais traitements, ce qui se passe de commentaires ! Les idoles de bois l'emportent et l'on immole les victimes humaines (Menschenopfer fallen) !

La diète ne provoque pas seulement une nouvelle juridiction, mais un nouveau rapport avec la nature et un épanouissement social d'une classe, notamment ici de l'aristocratie foncière. L'historienne Sandrine Kott, dans son ouvrage *L'Allemagne du XIX^e siècle*, souligne les transformations sociales et économiques de l'agriculture en Prusse. La Prusse voit alors un renforcement des propriétaires fonciers tel que les Junkers, fort de 4,5 millions ⁴⁸. Pour le pouvoir prussien, comme le souligne l'historien Thomas Nipperdey, il faut construire une « région de domaine et non une région de paysans ». En ce sens, la nature n'est pas seulement un fondement, elle est aussi une production culturelle d'une classe sociale. Dans le cas que Marx développe, ceci est particulièrement visible dans le rapport de la Diète prussienne avec le monde agricole. Ainsi, cette nature ontologique et juridique conduit à deux conclusions.

Tout d'abord, la nature apparaît comme une catégorie juridique et culturelle : l'arbre devient une personnalité morale et juridique. Ensuite, la criminalisation du vol de bois conduit à la suppression de pratiques sociales alors communes dans la ruralité. La loi apparaît alors comme l'expression d'une politique autonome à la société en elle-même. Le pouvoir politique par l'usage de la tyrannie conduit à une aliénation des paysans du monde naturel.

⁴⁷ MARX, Karl, « Débats sur la loi relative au vol de bois ». Dans BENSÂÏD, Daniel (éd.), *Les dépossédés : Karl Marx et le droit des pauvres*, Paris, La Fabrique éditions, 2007. [En ligne : <https://www.cairn.info/les-depossedes--9782913372672-page-91.htm>]. Consulté le 21 juin 2022.

⁴⁸ KOTT, Sandrine. *L'Allemagne du XIX^e siècle*, Paris, Hachette supérieur, coll. « Carré Histoire », 1999. p25-p41.

Ainsi, reprenant un passage de *De l'Esprit des lois*, Marx souligne cette violence de l'État vis-à-vis de son propre peuple : « Il y a deux genres de corruption, dit Montesquieu, l'un lorsque le peuple n'observe point les lois ; l'autre lorsqu'il est corrompu par les lois : mal incurable parce qu'il est dans le remède même »⁴⁹. Ainsi, son application ne pourra se faire que sous la modalité de la tyrannie. D'autre part, cette loi conduit à transformer le rapport à la nature : « Le bois coupé est déjà du bois façonné ». Le lien artificiel proclamé par la loi remplace les pratiques sociales, conséquemment, qui « dérobe du bois coupé dérobe de la propriété »⁵⁰. Il ne peut donc y avoir de coexistence entre le rapport de la paysannerie avec la nature et le rapport à la nature de la Diète prussienne. C'est pour cette raison que cette nature ontologique apparaît comme l'expression de la transformation par les rapports dans le travail sous la société prussienne⁵¹. De cette façon, la philosophie allemande joue aussi un rôle à formuler et à traduire cette transformation sociale. Parodiant un passage de la *phénoménologie de l'esprit*, Marx souligne l'inversion à laquelle procède l'idéologie :

Dans le règne animal de la nature, les abeilles ouvrières tuent les frelons, dans le règne animal de l'esprit, ce sont les frelons qui tuent les abeilles ouvrières, et ceci justement par le travail. Si les privilégiés en appellent du droit légal à leurs droits coutumiers, ils réclament, au lieu du contenu humain, la forme animale du droit qui, à présent, s'est déréalisée en un pur masque animal.

Sous le masque de la naturalité, la production idéologique – dont la philosophie est une composante – justifie l'aliénation de l'activité propre des plus pauvres. En ce sens, la philosophie de la nature n'est pas un objet universel, mais l'expression du conflit de classe dans la société prussienne. Ainsi, il est absurde de faire de la nature un concept autonome de la Société elle-même. La nature apparaît comme un champ de bataille de la lutte des classes, où se mêlent la production et la production de la production. La relation entre l'ordre établi et la justification de l'ordre établi sont mêlées dans les sens des Sociétés. Il n'est pas un hasard que Marx juge la philosophie de la nature du vieux Schelling⁵² comme étant défendue par « la police allemande » et protégée dans l'État prussien en sa qualité des « 38 membres du Bund ». Ainsi, dans une lettre envoyée à Feuerbach le 3 octobre 1843, le jeune Marx ne tarit pas de

⁴⁹ MARX, Karl, « Débats sur la loi relative au vol de bois », *Les dépossédés : Karl Marx et le droit des pauvres*, *op. cit.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Plusieurs années plus tard, dans le *Capital*, Marx parlera de ce processus comme « l'effet le plus révolutionnaire, dans la mesure où elle anéantit ce bastion de l'ancienne société qu'est le « paysan » et lui substitue l'ouvrier salarié ». *Capital*, *op. cit.*, p565.

⁵² Voir : TERTULIAN, Nicolas. « De Schelling à Marx : Le Dernier Schelling et Sa Postérité ». *Archives de Philosophie*, vol. 50, no. 4, 1987, pp. 621–41. [En ligne : <https://www.jstor.org/stable/43035274>]. Consulté le 27 septembre 2022.

critiques sur le philosophe. Selon lui, la philosophie de Schelling est l'expression philosophique de l'état prussien cherchant à mystifier, par « leurs majestés, la Nature et l'Histoire », le rapport réel de la société ⁵³ :

Schelling n'a pas seulement fait la synthèse de la philosophie et de la théologie ; il a su faire celle de la philosophie et de la diplomatie. Il a fait de la philosophie une science diplomatique universelle, un art diplomatique à toute fin utile. Attaquer Schelling, c'est donc attaquer indirectement l'ensemble de notre politique et notamment la politique prussienne. La philosophie de Schelling, c'est la politique prussienne *sub specie philosophiae*.

Le défaut de Schelling, selon Marx, est d'avoir rattaché la philosophie à une forme « [d']opium » alors que celle-ci venait de se séculariser de la religion. Au lieu de défendre les perspectives révolutionnaires qu'offre l'idéalisme allemand, Schelling s'est fourvoyé en devenant un fonctionnaire du savoir, pour reprendre l'expression de Nietzsche. Si la philosophie peut se révéler au monde, elle doit le transformer. La collusion entre le pouvoir prussien et sa censure de la critique de la philosophie de Schelling n'est pas un hasard pour Marx : le Schelling de la maturité depuis longtemps a trahi ses idéaux de jeunesse au profit d'une philosophie institutionnelle, au fond d'une non-philosophie selon Marx. À bien des égards, la sévérité du constat de Marx semble injustifiée. Pourtant, elle nous indique l'état d'esprit du philosophe sur la Nature à ce moment-là vis-à-vis d'une attitude philosophique qu'il rejette. D'autre part, la philosophie de Schelling, si elle ne peut être réduite à une philosophie mysticiste, celle-ci, par son interprétation dans les courants scientifiques d'Allemagne, a conduit selon certains à un retard dans le développement des sciences naturelles. Nous pouvons penser aux déboires de Justus Von Liebig avec l'influence de la *Naturphilosophie* et ses répercussions métaphysiques dans la chimie ⁵⁴. Ainsi, sans vouloir étayer le sujet ici, ce n'est pas par hasard que Marx s'intéressait aux travaux de ce chimiste dans la constitution de son paradigme de la rupture du métabolisme social.

En conséquence, la nature ontologique n'est pas en inadéquation avec les phénomènes historiques. Elle n'est pas le résultat d'une pensée déliée de son temps. Au contraire, elle est le résultat de transformations sociales dans l'économie d'une société donnée. La nature

⁵³MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Correspondance tome I : novembre 1835-décembre 1848*. BADIA, Gilbert, MORTIER, Jean (dir.), Paris, Les éditions sociales. 1978. p300-303.

⁵⁴ cf. TURNER, R. Steven. « Justus Liebig versus Prussian Chemistry: Reflections on Early Institute-Building in Germany ». *Historical Studies in the Physical Sciences*, vol. 13, no. 1, 1982, [En ligne : <https://www.jstor.org/stable/27757508>]. Consulté le 27 octobre 2023. Mais aussi : MUNDAY, Pat. « Politics by Other Means: Justus von Liebig and the German Translation of John Stuart Mill's 'Logic' ». *The British Journal for the History of Science*, vol. 31, no. 4, 1998, [En ligne : <https://www.jstor.org/stable/27757508>]. Consulté le 27 octobre 2023.

ontologique n'est pas seulement un concept, elle est avant tout une réalité sociale et historique. En ce sens, il ne suffit pas de penser le concept de Nature comme un phénomène exogène à l'histoire humaine, mais comme le résultat de cette même histoire. La nature est avant tout le produit de l'histoire.

c) La possibilité d'un concept de nature historique

À l'inverse de la philosophie allemande, Marx souhaite proposer, par la critique de l'idéologie et ses productions, un nouveau matérialisme qui permettrait de penser la nature sous une nouvelle modalité. Cette proposition peut être résumée par la proposition d'un concept de nature historique. Si ce concept trouve son aboutissement dans le Marx de la maturité, le jeune Marx pose les jalons pour penser l'historicité de la nature. Après l'étude de l'économie politique, Marx commence par compléter son concept par une étude interdisciplinaire pour comprendre la nature non plus comme idéalité, mais plutôt comme phénomène de la lutte des classes dont il découvre le concept chez Augustin Thierry⁵⁵. Ainsi, la production de ce concept est surdéterminée par l'analyse des mécanismes du capitalisme et de l'étude qu'en fait Marx à partir des années 1844 jusqu'à la fin de sa vie. La production apparaît, comme l'indiquent Deleuze et Guattari comme l'endroit où tout « s'enregistre et semble émaner de la surface d'enregistrement »⁵⁶. À ce titre, les sciences naturelles apparaissent comme l'un des aspects de la cumulativité de la production. Elles apparaissent également comme ses limites dans l'exploitation des espaces et des temporalités. Marx est ainsi nourri par l'étude de phénomènes historiques comme les *Highland Clearances*. En effet, comme nous avons pu brièvement l'exposer, le Royaume-Uni subit depuis le 18^e siècle des transformations sociales importantes. L'une d'elle est une révolution agricole qui, dans le cas britannique, passe par une expropriation massive des terres communales et une transition urbaine permettant d'alimenter les usines en mains-d'œuvres⁵⁷. Marx s'intéresse alors à ce processus précisément, car la « révolution agricole est souvent considérée comme le préalable

⁵⁵ DUCANGE, Jean-Numa. « Marx, le marxisme et le « père de la lutte des classes », Augustin Thierry », *Actuel Marx*, vol. 58, no. 2, 2015, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2015-2-page-12.htm>]. Consulté le 20 avril 2023.

⁵⁶ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *L'anti-oedipe : Capitalisme et schizophrénie 1*, Les éditions de minuits, 1972. p.16-17.

⁵⁷ « La population du pays quadruple entre 1700 et 1870, de 6 à 24 millions. Alors qu'auparavant, la croissance annuelle devait rester en dessous de 0,5 % pour ne pas exercer trop de pressions sur les ressources alimentaires, ce taux sera largement dépassé pendant la révolution industrielle jusqu'à atteindre 1,5 % au début du XIX^e siècle ». BRASSEUL, Jacques. « Chapitre 3 - La révolution industrielle en Grande-Bretagne et en France au XVIII^e siècle », *Petite histoire des faits économiques et sociaux. Des origines à nos jours*, Armand Colin, 2013, [En ligne : <https://www.cairn.info/petite-histoire-des-faits-economiques-et-sociaux--9782200285081-page-79.htm>]. Consulté le 20 avril 2024.

indispensable à la révolution industrielle »⁵⁸. Il convient donc de traduire cette conflictualité par la critique pour comprendre les rouages qui permettent de transformer le paysan en force de travail ou encore la forêt en marchandise pour les machines⁵⁹. Il serait alors possible de penser la nature par les mécanismes de son appropriation, par une forme d'accumulation initiale. Par l'exposition des mécanismes de la production, nous pourrions penser la nature comme la dérivation de la production et le mouvement réel de la nature dans l'universalité de la production. Pour examiner ce concept, nous pouvons l'observer dans un passage de la section I du *Capital* :

Si une valeur d'usage est le produit d'un procès de travail, il y entre comme moyens de production d'autres valeurs d'usage, produits elles-mêmes d'un travail antérieur. La même valeur d'usage, produit d'un travail, devient le moyen de production d'un autre. Les produits ne sont donc pas seulement des résultats, mais encore des conditions du procès de travail⁶⁰.

Le propos de Marx ici est de démontrer que le travail n'est pas simplement une activité subjective. Le travail est une activité sociale. C'est-à-dire, le travail est la transformation sous le mode de production capitaliste de notre monde par l'ensemble du corps social. Dire l'inverse, c'est croire que nous vivons comme Robinson sur une île déserte : « l'Économie politique aime les Robinsonades »⁶¹. L'économie, pour Marx, est inévitablement une activité sociale: l'artisan peut produire, car le bois a été coupé par un bûcheron. Le mode de production par la division du travail et la spécialisation rendent indispensable les différentes branches entre elles. Or, sous le travail conscient, chaque secteur de la production altère la nature en la transformant selon les besoins de l'activité de l'homme. La nature est modifiée pour favoriser de meilleures qualités dans la production telles que des meilleures semences, un « élevage rationnel d'un bétail amélioré »⁶², etc. Ainsi, Marx en vient à la conclusion que le travail a profondément transformé la nature et qu'il est le produit d'une transformation historique⁶³ :

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ « Le développement de l'agriculture exerce d'autres effets positifs pour l'industrie. Elle fournit des *produits et matières premières* qui seront transformés par les usines (brasseries, meuneries, fabriques textiles, de peaux, etc.) ; elle fournit des *marchés* croissants pour les produits manufacturés (outils en fer, clôtures, machines, biens de consommation courante), surtout si les revenus agricoles augmentent ; elle dégage une *épargne* qui pourra s'investir dans l'industrie, et enfin elle peut fournir de l'or ou des devises par ses *exportations*, qui permettront d'importer les matières premières (par exemple le coton) ou encore des biens d'équipement nécessaires au développement industriel ». *Ibid.*

⁶⁰ *Capital, op. cit.*, p.669.

⁶¹ *Ibid.*, p.87.

⁶² DELAGE, Jacques. Choix du bétail laitier et coût de production. In: *Économie rurale*. N°27, 1956. Problèmes d'économie laitière. [En ligne : www.persee.fr/doc/ecoru_0013-0559_1956_num_27_1_1385]. Consulté le 20 avril 2024.

⁶³ *Capital, op. cit.*, p.48.

L'objet du travail est fourni par la nature seule dans l'industrie extractive, - exploitation des mines, chasse, pêche, etc., - et même dans l'agriculture en tant qu'elle se borne à défricher des terres encore vierges. Toutes les autres branches d'industrie manipulent des matières premières, c'est-à-dire des objets déjà filtrés par le travail, comme, par exemple, les semences en agriculture. Les animaux et les plantes que d'habitude on considère comme des produits naturels sont, dans leurs formes actuelles, les produits non seulement du travail de l'année dernière, mais encore, d'une transformation continuée pendant des siècles sous la surveillance et par l'entremise du travail humain. Quant aux instruments proprement dits, la plupart d'entre eux montrent au regard le plus superficiel les traces d'un travail passé.

La nature apparaît alors comme une réalité historique qui n'a rien à voir avec une nature ontologique et une certitude sensible. Elle est en constante transformation par le travail et le progrès dans l'agriculture depuis plusieurs siècles. Or, que reste-t-il de la nature ? En effet, si celle-ci n'apparaît plus que comme le produit d'un processus historique, comment pouvons-nous maintenir le concept d'une nature non humanisée ? Pour répondre à ce paradoxe, Marx ajoute un paragraphe bien curieux pour maintenir la nature en tant que l'extériorité de notre production :

C'est pourquoi le travail, en tant que formateur de valeurs d'usage, en tant que travail utile, est pour l'homme une condition d'existence indépendante de toutes les formes de société, une nécessité naturelle éternelle, médiation indispensable au métabolisme qui se produit entre l'homme et la nature, et donc à la vie humaine ⁶⁴.

Selon Marx, il existe une différence de degrés du fait même que la nature est un phénomène historique. Ce processus de culturalisation de la nature est rendu possible par les transformations à travers les époques de la physiologie des animaux, de la sélection des plantes et, plus généralement, de l'humanisation de la nature. Cette nature apparaît alors comme contingent du travail. Comme peut l'être le temple, les élevages perdurent dans les espaces-temps du fait de la médiation du travail vivant et de la nature instanciée dans ce procès : le travail mort. La nature apparaît dans la production comme une forme cumulative de valeur. Cette cumulativité ne peut ainsi se comprendre qu'au regard de la production capitaliste en tant qu'elle trouve sa condition dans cette cumulativité du travail dans l'histoire. En effet, la production doit avoir pour fondement un précédent historique ⁶⁵, tel un

⁶⁴ *Ibid.*, p.204.

⁶⁵ « Le développement du moyen de travail en machinerie n'est pas fortuit pour le capital, mais il est la réorganisation historique du moyen de travail traditionnel légué par le passé, qui se voit remodelé de manière adéquate au capital ». MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits« Grundrisse »*, trad.Lefebvre Jean-Pierre, Paris, Éditions sociales, Coll. « Les Essentielles », 2011. p560-670.

manteau historique sur lequel la croûte capitaliste ⁶⁶ peut « proliférer ». Ainsi, les animaux et les plantes sont réduits à leur fonction historique et cumulative dans le système capitaliste. De facto, les animaux, les plantes sont des « matériaux bruts travaillés ». Or, tout comme nous pouvons restituer la transformation physiologique des animaux par le travail, il est possible de comprendre des phénomènes sociaux par cette transformation. Ainsi, dans la section VII, le philosophe écrit : « On sait que l'Angleterre n'a plus de forêts sérieuses. Le gibier élevé dans les grands parcs des grands n'est qu'une sorte-de bétail domestique et constitutionnel, gras comme les aldermen de Londres. L'Écosse est donc forcément le dernier asile de la noble passion de la chasse » ⁶⁷.

La coexistence de la noblesse dans un pays capitaliste souligne, aux yeux de Marx, le décalage entre les pratiques sociales de cette classe ⁶⁸ et puis la destruction de la nature par l'accumulation capitaliste. Cette superposition entre deux strates historiques nous indique les changements d'une nature pour la noble chasse et sa destruction au profit de la sylviculture ainsi qu'au développement d'acres cultivables. Jacques Brasseul dans *la petite histoire des faits économiques et sociaux* soutient que ce n'est pas moins de « 15 millions de 1700 à 1850 » d'acres en plus « par la réduction des friches, des forêts et de la jachère » ⁶⁹. Le capitalisme transforme les espaces et fait des forêts des marchandises. Il n'existe plus aucune forêt, si ce n'est dans des espaces où le mode de production capitaliste n'a pas encore transformé celle-ci en marchandise, comme le nord de l'Écosse, où les forêts ne sont plus des espaces naturels, mais des constructions par l'activité humaine. La production idéologique de la « noble passion » est le résultat du maintien de ce rapport issu de la féodalité, alors que la noblesse ne représente plus rien, si ce n'est une parodie en décalage avec l'époque de la fin du sentimentalisme. Pour autant, la noblesse continue de faire persister cette tradition tandis que la nature sous le féodalisme est depuis longtemps morte. Il n'est pas un hasard que les journaux de voyages interviennent à ce moment-là et qu'une vaste économie sur une mystification du passé se met en place, notamment dans la littérature (E. P. Thompson). Nous pouvons singulièrement penser au Mouvement romantique. Cette mystification du passé peut également expliquer l'émergence de ces thématiques chez les écrivains écossais du fait de ce

⁶⁶ « La formation archaïque ou primaire de notre globe contient elle-même une série de couches des divers âges et dont l'une est superposée à l'autre ; de même la formation archaïque de la société nous révèle une série de type différents [...] marquant des époques progressives ». MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Sur les sociétés précapitalistes*. GODELIER, Maurice (dir.), Paris, Les éditions sociales, Coll. « Les Essentiels », 2022. p396.

⁶⁷ *Capital*, op. cit., p.688.

⁶⁸ OROBITG, Christine. « Chasse et construction identitaire de la noblesse : la place de la chasse dans l'éducation noble », 2023, [En ligne : <https://journals.openedition.org/e-spania/46294>]. Consulté le 30 mai 2024.

⁶⁹ BRASSEUL, Jacques. « Chapitre 3 - La révolution industrielle en Grande-Bretagne et en France au XVIIIe siècle », *Petite histoire des faits économiques et sociaux. Des origines à nos jours*. op. cit.

nouveau rapport : Robert Burns, William Livingstone, John Smith, Sir Walter Scott, Mary MacPherson, etc. Comme l'explique Christian Auer dans *The representation of Land in the gaelic poetry of the Clearances*, la nature, à partir de ce moment-là, obtient une polysémie liée à la crise provoquée par le nouveau rapport capitaliste :

geographical first, with the land perceived as territory; physical with the image of a land where man lives in perfect symbiosis with the environment; economic, with constant references to the arable nourishing land; aesthetical, with the land represented as a space of sublime beauty; historical, with the emphasis on the land transmitted from generation to generation; and finally, mythical, with the land set in a timeless and eternal continuum ⁷⁰.

Cependant, pour Marx, il est absurde de vouloir recouvrir ce qui a été perdu. Les animaux sont déjà humanisés par le travail, tout comme l'ancien rapport féodal n'est plus. Comme le souligne Foster en s'appuyant sur René Dubos, la seule possibilité pour la survie du concept de la nature est de la penser comme « remodelé par les êtres humaines » ⁷¹. En d'autres termes, comme un concept historique ⁷².

I-2 – La relation entre la nature et les sociétés humaines : De allopoétique de la nature à l'universalisation accumulative

a) La nature comme condition transhistorique : nature universelle et influence culturelle

Si nous avons jusqu'à présent démontré la nécessité d'un concept de nature historique, il semble difficile de la réduire à être un phénomène de notre activité. Mais, si la nature n'est pas à chercher dans l'abstraction d'une cause première comme la nature ontologique, il semble nécessaire de chercher cette nature dans sa permanence dans notre histoire et notre rapport continuels dans la transformation de celle-ci. Car pour Marx, le travail n'est pas un

⁷⁰AUER, Christian. « The Representation of Land in the Gaelic Poetry of the Clearances ». Laplace, Philippe. *Environmental and ecological readings : Nature, human and posthuman Dimensions in Scottish Literature & Arts (XVIII-XXIe)*. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2015, [En ligne : <https://books.openedition.org/pufc/9078?lang=fr>]. Consulté le 10 mai 2023.

⁷¹ FOSTER, John Bellamy, *Marx écologiste*, trad. Gross Joséphine, Paris, Edition Amsterdam, 2011. p9-35.

⁷² En ce sens nous soutenons à l'image de Thomas Nail que la fonction symbolique de la nature est avant tout historique et non ontologique : « Second, Marx's theory of metabolism is a theory of historical rifts, not ontological ones. Metabolism involves more than shifts but less than ontological rifts. I argue here that Marx's theory of metabolism is better understood as a process of "metabolic (d)rift" in which matter owes and folds itself up through an uneven process of erosion and deposition caused by humans as well as nature. The theory of metabolic drift aims to provide a new foundation for thinking about the continual, twofold process of primitive accumulation and value creation, developed in the previous chapter. This is precisely why Marx first brings up metabolism in section two of chapter one, in the context of accumulation and the production of value. ». NAIL, Thomas. *Marx in motion : a new materialist marxism*, Oxford University Press, 2020. p101.

processus de création de matière. Au contraire, il s'agit de transformer des produits qui sont limités. De même, les modalités de réalisation du travail passent nécessairement par une relation performative entre l'homme et la matière. Ainsi, dès le début du procès du Capital, la nature intervient comme force de médiation qui "possibilise" le travail même. Elle est, comme l'écrit Kohei Saito, la condition transhistorique de la production. C'est par un échange entre 'les forces naturelles' et la production que le travail est possible. D'autant plus, qu'elle assiste la production, car le procès même du travail est une dépense d'énergie et une reproduction de celle-ci ⁷³. Ainsi, Marx dans le *Capital* écrit ⁷⁴ :

Pendant des millénaires, chaque fois qu'il y a été contraint par le besoin d'un vêtement, l'homme a taillé et cousu, bien avant qu'un homme devienne tailleur. Mais l'existence de l'habit, de la toile et de tout élément de la richesse matérielle non présent dans la nature, a toujours requis la médiation nécessaire d'une activité productive adéquate spéciale qui assimile les matériaux naturels particuliers à des besoins humains particuliers. C'est pourquoi le travail, en tant que formateur de valeurs d'usage, en tant que travail utile, est pour l'homme une condition d'existence indépendante de toutes les formes de société, **une nécessité naturelle éternelle, médiation indispensable au métabolisme qui se produit entre l'homme et la nature, et donc à la vie humaine.**

Contrairement à l'idéologie de la nature ontologique qui mystifie le rôle réel des conditions naturelles dans la production, Marx montre qu'il est impossible de les dissocier. En effet, il existe une codépendance entre les espaces naturels et le travail. Nous pouvons notamment penser à l'agriculture ⁷⁵. Le travail transforme la nature tout comme celle-ci transforme le travail. Or, en dernière instance, c'est uniquement dans ce cadre que le travail peut exister ⁷⁶. Ce métabolisme social est la condition sine qua non de l'histoire humaine et de sa pérennité. Comme le souligne Kohei Saito, la production humaine ne peut « avoir avec la nature des relations qu'il modèlerait à sa fantaisie » ⁷⁷. La seule possibilité pour le travail est d'exister dans le cadre transcendantal de la nature, dans les « limites des conditions imposées » par celle-ci.

⁷³ « Der Mensch ist was er isst » pour reprendre les mots de Feuerbach.

⁷⁴ *Capital*, op. cit., p.48.

⁷⁵ Dans le *Capital* Volume III, Marx définit l'agriculture ainsi : « Nous nous limiterons donc exclusivement à l'investissement de capital dans l'agriculture proprement dite, c'est-à-dire dans la production d'un produit végétal essentiel, qui fait vivre toute une population ». MARX, Karl, *Le capital : critique de l'économie politique Livre III Le procès d'ensemble de la production capitaliste*, trad. Cohen-Sohal, Gilbert Badia, Paris, éditions sociales, 1976. p566.

⁷⁶ C'est ainsi à cette lumière que nous pouvons comprendre la célèbre phrase dans le *programme de Gotha* : « Le travail n'est pas la source de toute richesse. La nature est tout autant la source des valeurs d'usage (et ce sont bien elles qui constituent de fait la richesse ?) que le travail, qui n'est lui-même que l'expression d'une force naturelle, la force de travail humaine ». MARX, Karl. *Critique du programme de Gotha*, trad. Dayan-Herzbrun Sonia, Les éditions sociales, GEME, coll. « les poches », 2008. p49.

⁷⁷ SAITO, Kohei, *Nature contre capital*, op. cit., p113.

b) L'universalisation de l'humanité et les productions féodales

Jusqu'à présent, nous avons distingué trois modalités de la nature. La première, comme nous avons pu le voir, est celle de la nature ontologique, c'est-à-dire la représentation idéologique et son effectivité dans les sociétés. Secondement, nous avons vu que la nature peut-être pensée sous la modalité de l'histoire, car l'histoire est le théâtre de la conflictualité et des modalités d'appropriations dans le mode de production capitaliste de la nature. Enfin, nous avons vu que l'une des modalités systématiques de la nature est d'exister comme une limite de l'expérience possible de la production. En d'autres termes, une nature transcendante et transhistorique. Cependant, à la différence de la nature ontologique et anhistorique, cette nature ne peut se trouver que par la conflictualité du capital avec les conditions naturelles, la force de travail et, plus généralement, la théorie de la valeur ⁷⁸. Or, dans ce cadre axiologique pour penser la nature, il est nécessaire d'éviter de tomber dans l'écueil de faire du Capital la finalité du rapport à la nature. Cet écueil méthodologique et idéologique, Marx le souligne plusieurs fois dans la postface à la seconde édition allemande. L'économie politique, par sa naturalisation des sociétés, hypostasie le rapport nature/culture. Par exemple, Ricardo dans ses travaux économiques fait de l'opposition entre « intérêt de classe » et « profit de la rente foncière », une « loi naturelle de la société » ⁷⁹. De même, John Stuart Mill, faute de produire une critique de l'économie politique, s'accorde à intégrer des revendications politiques du Prolétariat du fait de la conflictualité de la société britannique ⁸⁰. Leurs deux interprétations sont contingentes d'un moment de la lutte des classes et ne permettent pas de voir la nécessité de l'abolition de la valeur comme réalisation effective de la critique de « l'économie politique du Capital ». Mais alors, comment devons-nous penser les modalités de la connaissance historique de la nature ? Marx propose une réponse dans la postface à la seconde édition allemande sur sa méthode en réponse à une revue d'économie politique ⁸¹ :

En décrivant ce qu'il appelle ma méthode réelle (wirkliche) avec tant de justesse et, pour autant qu'entre en ligne de compte l'application que j'ai faite personnellement, avec tant de bienveillance, qu'est-ce donc que l'auteur a décrit, si ce n'est la méthode dialectique ⁸² ?

⁷⁸ « En procédant à une lecture systématique du *Capital*, la présente étude entend démontrer que la critique que Marx fait de la perturbation du métabolisme entre genre humain et nature, peut être déployée de façon cohérente à partir de sa théorie de la valeur ». *Ibid.*, p112.

⁷⁹ MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p.11.

⁸⁰ *Ibid.*, p.13.

⁸¹ *Ibid.* p.17.

⁸² *Ibid.*

Pour comprendre la nature historique, il serait nécessaire de la penser sous la modalité dialectique. La nature comme production théorique et scripturaire ne peut que se constituer sous la modalité de différents moments de rencontre de celle-ci à partir de l'objet capital. En d'autres termes, la nature apparaît comme une dérivation du Capital et comme objet systématique d'étude des phénomènes réels. À l'inverse, l'objet du Capital permet de déduire les contradictions de la nature. Autrement dit, le mouvement réel de la matière et de ses conflictualités. En ce sens, d'une certaine manière, le *Capital* est une modélisation scientifique pour penser un aspect de la dérivation de la matière et de son effectivité. Ainsi Marx écrit ⁸³ :

Certes, le mode d'exposition (Darstellungsweise) doit se distinguer formellement du mode d'investigation (Forschungsweise). A l'investigation (Forschung) de faire sienne la matière (Stoff) dans le détail, d'en analyser les diverses formes de développement et de découvrir leur lien intime. C'est seulement lorsque cette tâche est accomplie que le mouvement réel peut être exposé en conséquence. Si l'on y réussit et que la vie de la matière est traitée se réfléchit alors idéellement (das Leben des Stoffs ideell wider), il peut sembler que l'on ait affaire à une construction *a priori*.

Ainsi, la transhistoricité de la nature n'est qu'une « construction *a priori* » qui n'apparaît comme telle que sous une dialectique entre le Capital et la Nature ⁸⁴. C'est bien parce que la nature apparaît de manière génétique dans les conditions de la production, que la négativité de la production apparaît comme l'altération performative, comme ipséité, de ce cadre *a priori*. À l'inverse de Hegel, la performativité ne se situe plus dans la réalisation de l'Esprit comme 'sujet autonome', mais bien dans la matérialité sociale de l'idéalité. Cette dialectique matérialiste se fonde sur *un principe traductologique* :

Chez moi à l'inverse, l'idéal n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit (übersetzt) dans la tête de l'homme (Menschenkopf).

Cette réduction physiologique permet à Marx de sortir du dilemme posé par la négation de l'idéalité et de la penser sans pour autant nier son caractère matériel. En d'autres termes, celui-ci reformule le problème de la connaissance sous une modalité historique et matérialiste. Pour cela, le procès de l'esprit doit être compris comme une traduction

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Deleuze et Guattari le soulignent habilement dans l'anti-oedipe : « Tout semble (objectivement) produit par le capital en tant que quasi-cause. Comme dit Marx, au début les capitalistes ont nécessairement conscience de l'opposition du travail et du capital, et de l'usage du capital comme moyen d'extorquer du surtravail. Mais s'instaure vite un monde pervers ensorcelé, en même temps que le capital joue le rôle de surface d'enregistrement qui se rabat sur toute la production (fournir de la plus-value, ou en réaliser, tel est le droit d'enregistrement) ». DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *L'anti-oedipe : Capitalisme et schizophrénie I*, op. cit., p13.

performative des conditions matérielles de l'esprit réel, c'est-à-dire de l'homme concret. Pour éclaircir cette approche, nous pouvons nous rapporter à l'introduction du *18 brumaire de Louis Napoléon* où il est question de la traduction dans les événements historiques et leur répétition ⁸⁵ :

La tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants ⁸⁶. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils appellent craintivement les esprits du passé à leur rescousse, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour jouer une nouvelle scène de l'Histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage d'emprunt ⁸⁷. C'est ainsi que Luther prit le masque de l'apôtre Paul, que la révolution de 1789 à 1814 se drapa successivement dans le costume de la République romaine, puis dans celui de l'Empire romain, et que la révolution de 1848 ne sut rien faire de mieux que de parodier tantôt 1789, tantôt la tradition révolutionnaire de 1793 à 1795. C'est ainsi que le débutant qui a appris ⁸⁸ une nouvelle langue la retraduit toujours dans sa langue maternelle, mais il ne sera approprié l'esprit de cette nouvelle langue et en mesure de s'en servir pour créer librement que lorsqu'il saura se mouvoir dans celle-ci sans réminiscence, en oubliant en elle sa langue d'origine.

Le procès de l'Esprit n'est alors qu'une forme de la traduction d'un moment historique sous une appropriation langagière résultant d'une nécessité concrète. Ainsi, le langage, selon Marx, apparaît comme une superposition de sens déterminés historiquement et socialement constituée dans un cadre anthropologique. Ainsi, pour faire la jonction avec la Nature selon Marx, il s'agit pour lui de produire une herméneutique traductologique, sous la modalité de la critique du langage de l'économie politique et de son effectivité réelle ⁸⁹, qui permettrait de comprendre les contradictions du Capital et de la Nature. Celui-ci serait universel du moment où l'expérience quotidienne et la nature ontologique comme traduction bourgeoise du phénomène ne sont plus en adéquation avec l'effectivité réelle de la production. À l'inverse, le Capital apparaît comme sa continuelle auto-référentialité symbolique de nos représentations et signifiants. Le Capital semble alors être cette autopoïétique à laquelle la nature ne se réfère pas comme allopoïétique, c'est-à-dire pas comme un concept, mais comme moment de cette réalisation de la production capitaliste.

⁸⁵ MARX, Karl. *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*. Trad. Cornillet Gérard, Paris, Les éditions sociales, coll. «essentiel», 1992. p69-70.

⁸⁶ « Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden ».

⁸⁷ « [...] Um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neuen Weltgeschichtsszene aufzuführen ».

⁸⁸ « Apprend » dans l'édition de 1969 des éditions sociales.

⁸⁹ (La défense du Capital comme finalité de l'histoire humaine).

c) La dialectique du corps organique et du corps inorganique

Pour penser cette universalisation du rapport de l'homme avec la nature, Marx propose de la penser sous la modalité du corps inorganique (*Körper*) et du corps organique (*Leib*). Nous pouvons retrouver ce couple dans le célèbre *manuscrit de 1844*, où Marx commence à s'intéresser à l'économie politique et à comprendre le processus d'industrialisation du Royaume-Uni. Pour penser le rapport à la nature dans l'industrialisation du monde, Marx s'appuie sur deux termes allemands signifiant la même chose : un corps. Cependant, ils s'inscrivent dans deux niveaux d'analyses différents, mais complémentaires. Le premier, *Körper*, signifie un corps inorganique et extérieur à moi. Tandis que le second, *Leib*, signifie un corps-propre. Cette distinction est d'une grande importance dans le champ de la phénoménologie⁹⁰.

La dialectique du corps inorganique et du corps-propre est utilisée par Marx en rapport avec le concept de nature et son analyse du passage des sociétés féodales au capitalisme. Pour Marx, il n'existe pas de distinction mécanique entre les Sociétés humaines et la nature. Au contraire, les sociétés humaines transforment la nature, tout comme la nature participe aux sociétés humaines. Marx établit alors que la nature est comme le corps inorganique de l'homme. C'est-à-dire qu'elle agit comme extension de son activité et de son commerce par le travail. Pour ainsi dire, l'homme est en médiation avec sa propre existence et sa propre activité. Cependant, cette activité dépend du mode de production de la société donnée. La nature n'est pas la même sous le servage en Russie que sous le *Factory system* britannique. En ce sens, la nature historique se manifeste de différentes manières et se manifeste dans les rapports en eux-mêmes. Par exemple, le serf dans le mode de production féodal est réduit à n'être que « le corps propre inorganique de son seigneur »⁹¹. La propriété est naturalisée dans l'aliénation du serf en tant qu'extension de la terre, elle s'autoproduit comme « la surface d'enregistrement » du corps féodal. Ainsi, la religion et l'idéologie légitiment cette structure sociale. La nature dans la féodalité ne peut que se comprendre par la fusion du serf avec l'outil de travail. Il n'apparaît déjà que comme un organe unifié du corps social. Mais alors, quel rôle possède la nature par-delà son idéalité ? Marx écrit que⁹² :

⁹⁰ L'analyse de Marx sur la question n'était d'ailleurs pas inconnue par exemple d'un phénoménologue comme Merleau-Ponty. DODEMAN, Claire. « Marx et l'élaboration du concept de nature dans la philosophie de Merleau-Ponty », *Actuel Marx*, vol. 58, no. 2, 2015, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2015-2-page-118.htm>]. Consulté le 10 mai 2023.

⁹¹ MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p112.

⁹² *Ibid.*, p122.

L'universalité de l'homme apparaît [p.516] de façon pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps *non organique*, aussi bien dans la mesure où elle est l'objet, la matière et l'outil de son activité vitale. La nature est le corps propre non organique de l'homme - ou il faut entendre la nature dans la mesure où elle n'est pas elle-même le corps humain.

Ainsi, Marx ne considère pas l'homme en dehors de la nature, comme il peut souvent être affirmé. La subjectivité humaine ne s'affirme que dans le cadre de la nature qui rend possible son activité par la transformation de la matière. Il s'agit d'un rapport tautologique entre l'homme naturalisé et la nature humanisée, ce qui, en un sens, rapproche Marx de la pensée de Spinoza⁹³. La nature a alors la singularité d'être en même temps la condition de toutes activités : à la fois d'être l'objet auquel s'exerce cette activité par le travail, mais à la fois en dehors de la détermination absolue par le travail. De la même manière que le travail modifie cette altérité, le travail peut se voir modifier par la nature. En effet, l'homme n'est pas en dehors de la nature, il est une partie constituante de celle-ci :

L'homme *vit* de la nature signifie : la nature est son *corps propre*, avec lequel il (369) faut qu'il demeure dans un processus continu pour ne pas mourir. Le fait que la vie physique et spirituelle de l'homme soit dépendante de la nature, n'a pas d'autre sens que celui-ci : la nature est dépendante d'elle-même, car l'homme est une partie de la nature⁹⁴.

Sans penser à la fois la relation entre la nature et la production, à la fois la naturalité de l'homme, il serait impossible de penser les effets de l'homme sur les natures, façonnées à la fois par les lois naturelles et par le travail. L'homme ne peut se passer de penser son rapport avec la nature, et il doit par son travail assurer sa puissance d'agir de façon à maintenir ce lien organique. La nature devient alors double. Elle est la nature "originelle", le donné, "*Grundlage*", et puis, par la transformation du monde, les sociétés font dériver la nature en la transformant en leur corps propre. La conséquence est que la nature humanisée est, à la fois le corps propre de l'homme et, à la fois, la nature inorganique. Un exemple notable de cela est l'activité agricole du Jachère qui vise la pérennité du sol et son repos. Cependant, depuis le XVIII^e siècle, dans les campagnes s'effectue une révolution agricole qui conduit à un

⁹³ Pour reprendre les mots de Fischbach : « Ce qui préserve Marx d'une telle hypostase de l'historicité, c'est, nous semble-t-il, justement son « spinozisme » ». FISCHBACH, Franck. *La production des hommes : Marx avec Spinoza*. Paris, Librairie philosophique J.Vrin, coll. « Problèmes & Controverses ». 2014. p57.

⁹⁴ Marx en ce sens se situe au croisement entre la reconnaissance de la nature comme principe premier à l'image de la philosophie de la nature de Schelling : « toute réalité singulière [...] est [...] déterminée par le tout ou par l'idée d'une nature en général » (*Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature*. Trad GDR Schellingiana (CNRS), Paris, Gallimard, coll. « livre de poche », 2001. p79) ; et puis l'abolition de la nature dans la philosophie de l'Esprit chez Hegel. Il s'agit de montrer que la nature est une réalité indiciaire des phénomènes sociaux et de l'activité anthropique de l'homme sur son environnement.

changement dans les pratiques conduisant à l'abandon de la jachère au profit de fertilisants. Cette transformation, Marx la remarque dans son étude de l'économiste Smith et dans son étude sur la constitution du Capital. Dans une certaine mesure, la nouvelle transformation de l'agriculture peut perturber le processus entre l'homme et la nature. Marx le remarque particulièrement dans le fait que ce nouveau processus provoque de la paupérisation et des famines : « La réalisation du travail apparaît à un point tel comme déréalisation que le travailleur est déréalisé jusqu'à en crever de faim »⁹⁵.

Ainsi, la condition de l'homme moderne, l'ouvrier, est déterminée par une perturbation de son commerce avec la nature et par la destruction des structures sociales qui jadis organisaient la société paysanne. L'ouvrier qui naît de ce nouveau rapport est le produit de la destruction de la propriété féodale et paysanne par la transition urbaine d'une société fondée sur le mode de production capitaliste. Comme le souligne Stéphane Haber, Marx fait l'hypothèse que ce nouveau rapport n'indique pas seulement une rupture de la Nature. Il indique également l'expérience même de la « perte de la nature »⁹⁶. Précisément, car encore une fois pour Marx, la nature est un objet historique et déterminée par l'organisation de la société. Voilà pourquoi le corps inorganique de l'homme est à la fois une description du rapport à la nature, mais aussi à la propriété : les deux questions sont combinées.

Pourtant, il existe une critique qui semble revenir sur la vision de Marx du concept de corps inorganique, notamment chez John Clark dans un article en 1989 nommé « Marx's inorganic body ». Cet article discute de l'émergence d'un marxisme écologique dans les années 70, considérant Marx comme un penseur de l'écologie en raison de ses interprétations dans les *Manuscripts de 1844*. Clark partage une partie de leur analyse en concédant que Marx a établi un système non-téléologique⁹⁷. D'autre part, Clark reconnaît à la théorie du corps inorganique chez Marx une relative utilité conceptuelle pour penser par-delà un dualisme mécaniste dont il accuse la tradition philosophique de faire preuve de Platon à Descartes.

⁹⁵ MARX, Karl, *Manuscripts économico-philosophiques de 1844*, op. cit., p118.

⁹⁶ « Et il développe à partir d'elle une construction audacieuse organisée autour du thème de l'aliénation comprise comme le principe central de la perte de la nature. Marx entend par là une dépossession de ce qui est propre, telle qu'elle se traduit dans l'expérience de la souffrance subjective et de la diminution de la puissance d'agir. Il élabore son concept d'aliénation en trois temps ». HABER, Stéphane. « Le naturalisme accompli de l'homme : travail aliéné et nature », Emmanuel Renault éd., *Lire les Manuscripts de 1844*. Presses Universitaires de France, 2008, [En ligne : <https://www.cairn.info/lire-les-manuscripts-de-1844--9782130568377.htm>]. Consulté le 10 avril 2023.

⁹⁷ « Albert Schmidt has argued that Marx's materialist dialectic is non-teleological, in the sense that it contains no doctrine of immanent teleology, but rather only what Hegel calls the "finite-teleological standpoint" arising from the particular ends posited by human beings.(28) Yet Marx retains more of his Aristotelian and Hegelian heritage than this interpretation allows ». CLARK, John P., « Marx's inorganic body », *Environmental Ethics I*, 243-258, 1989, [En ligne : https://www.academia.edu/2903908/_Marxs_Inorganic_Body_]. Consulté le 10 avril 2023. p.5.

Cependant, il reproche à Marx de reproduire un dualisme plus subtil entre une nature intérieure (Corps organique) et une nature extérieure (corps inorganique)⁹⁸. Si Marx prétend produire une analyse historique, le *Manuscrit de 1844* prouve l'inverse. Marx hypostasie les sociétés par l'abstraction de l'homme concret dans un homme idéal. Le discours de Marx semble alors faire apparaître l'homme comme le résultat d'un processus anhistorique, à l'image du discours idéologique qu'il critiquait pourtant⁹⁹ :

As Jehovah created "man" from formless, lifeless matter, from "the dust of the earth," Marx's "man" creates himself without the assistance of any active, developing nature. For "the entire so-called history of the world is nothing but the creation of man through human labor" so that he has "the visible, irrefutable proof of his own birth through himself." (42) Nature, apart from "man," is therefore necessary only as an instrument in this self-creation. This is not, Marx insists, "utility" in the vulgar sense of the pursuit of individual egoistic satisfaction, but it remains a utilitarian view of nature in a broader, universalistic sense. Thus, "nature has lost its mere utility by use becoming human use.

Cependant, comment pouvons-nous penser la nature sans évoquer celle-ci comme la condition de l'existence humaine et, dans le même temps, comment cette existence humaine s'est-elle autonomisée ? La vision de Marx n'est pas une vision utilitaire, mais bien descriptive : la nature est humanisée par le travail. À l'inverse de l'écueil qui nierait l'agentivité de la nature, Marx rappelle que celle-ci est aussi la condition de la création humaine. Judith Butler dans son article « The inorganic body in the early Marx : A limit-concept of anthropocentrism » publié dans la revue *Radical philosophy* propose une analyse moins tranchée sur la question¹⁰⁰. Butler affirme que l'objectif de Marx est de décrire le processus d'individualisation de l'homme de la nature :

Nature is of course one basis for one human's connection with other humans, but it is also that which constitutes his 'species being'. For the human creature may belong to his own species, but if that species is one among many such species, and if, as a living species, it is linked with other forms of life, then we have to understand the kind of link or relation that this is. This may well give us some insight into the sense of Marx's claim that 'nature is man's inorganic body'¹⁰¹.

⁹⁸ « The "inorganic" quality of "external" nature signifies its instrumental character in relation to an abstracted humanity, which is taken to be the source of all value. Nature is thus valued as a "direct means of life," and as "the material, the object, and the instrument" of the "life activity" of "man." (35) Estrangement from nature is in no way taken to mean non-recognition of intrinsic value throughout nature or of the interrelatedness between human value and the larger unfolding of value over the course of natural history. Rather, it means the failure of "man" to utilize nature self-consciously and collectively in productivity, that is, in "the objectification of man's species life ». *Ibid.*, p6.

⁹⁹ *Ibid.*, p7.

¹⁰⁰ BUTLER, Judith, « *The inorganic body in the early Marx: A limit-concept of anthropocentrism* », *Radical philosophy*, 2019, [En ligne : <https://www.radicalphilosophy.com/article/the-inorganic-body-in-the-early-marx>]. Consulté le 25 mai 2023.

¹⁰¹ CLARK, John P., *op. cit.*, p.5.

Par la reconnaissance de l'individualisation de l'homme vis-à-vis de la nature, il est possible de penser l'activité propre de l'homme vis-à-vis des lois naturelles. Or, ce rapport entre l'homme et la nature devient donc un enjeu politique, car c'est avant tout par la médiation des rapports humains que se constitue notre rapport au monde. En ce sens, il n'est pas étonnant que la nature occupe une place importante dans la théorie du communisme du jeune Marx. Dans le troisième manuscrit, Marx énonce que le communisme doit être la réconciliation entre la nature et l'homme sous la forme d'un naturalisme ¹⁰² :

Ce communisme, en tant que naturalisme accompli est = à l'humanisme en tant qu'humanisme accompli, est = à l'humanisme, en tant qu'humanisme accompli, il est = au naturalisme, il est la véritable résolution du conflit de l'homme avec la nature et avec l'homme, la vraie résolution du litige entre l'existence et l'essence, entre l'individu et le genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se sait comme résolution.

Le communisme ne représente pas pour le jeune Marx l'accomplissement d'un développement illimité des forces de production ou, plus généralement, de l'agir de l'homme. L'humanité doit revenir à elle-même, c'est-à-dire à l'origine de son existence, qui est la nature. Non pas, comme le souligne Émile Bottelegi, en tant qu'une sorte de retour à la nature, mais d'un retour à soi-même ¹⁰³. En effet, la nature est une composante du travail de l'Homme. Dans l'unité de l'humanité avec la nature est la réalisation de sa propre activité. L'homme se réalise par la nature qu'il a travaillée et par la reconnaissance que celle-ci est une extension de la nature. Stéphane Haber dans son article, l'écrit Stéphane Haber dans son article « « Le naturalisme accompli de l'homme » : travail aliéné et nature » souligne l'évidence de la nature par l'expérience de son activité vis-à-vis de celle-ci. L'homme se réalise du fait même que « la pensée du naturel en général s'enracine dans l'expérience subjective du corps propre » ¹⁰⁴. Par la reconnaissance de ce lien entre notre travail et puis la nature, il est possible de reconnaître une relation dialectique et de réciprocité. En d'autres termes, le principe traductologique qui anime les sociétés humaines et leurs agents contient

¹⁰² MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., , p146.

¹⁰³ Voir la note de Bottelegi : « Il ne s'agit ici ni de naturalisme au sens littéraire, ni du retour à la nature. Marx veut dire que l'homme a retrouvé sa propre nature, qu'il peut développer librement ses forces essentielles sans que l'aliénation pervertisse les effets de cette manifestation de soi, fasse du monde des objets un monde hostile au lieu du prolongement de son être, et finalement aboutisse à la négation de sa nature d'homme » . MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. Bottelegi Émile, version numérique par Tremblay Jean-Marie, Coll. Les classiques des sciences sociales, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002, [En ligne] : http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/manuscrits_1844/manuscrits_1844.html. Consulté le 10 juin 2024. p82.

¹⁰⁴ HABER, Stéphane. « Le naturalisme accompli de l'homme : travail aliéné et nature », Emmanuel Renault éd., *Lire les Manuscrits de 1844*. Presses Universitaires de France, 2008, [En ligne] : <https://www.cairn.info/lire-les-manuscrits-de-1844--9782130568377.htm>. Consulté le 10 avril 2023.

en elle-même la solution: la réalisation de l'unité de l'homme et de la nature par la médiation du travail.

I-3 – Le Capital comme un système autopoïétique : la rupture de la tautologie conceptuelle dans le système de la production du Capital

a) Les trois aliénations dans le *Manuscrit de 1844*

Contrairement au communisme, le capitalisme est l'expression même de cette impossibilité à établir une unité organique du travail humain. En effet, comme nous avons pu le voir jusqu'à présent, le capitalisme se traduit comme une rupture anthropologique dans l'histoire naturelle de l'humanité. D'une part, les révolutions des bourgeoisies ont transformé en profondeur l'agriculture en détruisant le droit et les classes de l'ancien régime. D'autre part, ce nouveau rapport s'exprime symptomatiquement dans la production d'un nouveau sens de la nature. Non seulement la nature des romantiques est morte, mais elle l'est d'autant plus au vu du fait que le Capitalisme a détruit la possibilité même de penser une nature pure. Le capitalisme a ruiné la nature de son « extase religieuse »¹⁰⁵. Le point de rupture est d'avoir transformé les ontologies en « simple valeur d'échange »¹⁰⁶. L'effectivité de cette transformation sociale et anthropologique est d'avoir réduit la nature à n'être qu'un « principe de connexion¹⁰⁷ » dans la production capitaliste. Non seulement les ressources naturelles fournissent les machines, mais elles sont les catégories propres du capitalisme pour penser son activité. Cependant, cette idéologie n'est pas sans conséquences. En effet, la nature dans le capitalisme est à l'image de ses autres catégories : les crises sont la colonne vertébrale du Capital. Pour examiner le statut de cette nature dans la production capitaliste, il est nécessaire de comprendre les modalités de cette rupture. Marx, toujours dans le *Manuscrit de 1844*, s'attache à comprendre la différence entre les économies féodales et l'économie capitaliste. Par l'abstraction, celui-ci procède à une analyse du procès du trafic de la terre et de l'abolition des systèmes économiques de la féodalité. Dans son ouvrage, Kohei Saito résume dans le titre de son premier chapitre le projet de Marx en ses termes¹⁰⁸ : « L'aliénation de la nature comme genèse de la modernité ». Celui-ci fait le constat que malheureusement, bien souvent,

¹⁰⁵ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifeste du parti communiste*, op. cit., p57.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille plateaux : Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les éditions de minuits, 1980. p.13.

¹⁰⁸ SAITO, Kohei. *Nature contre capital*, op. cit., chapitre I.

l'ouvrage est surdéterminé par une analyse philosophique et humaniste de la question. Or, pour Marx, il s'agit bien de produire une analyse de *Entfremdung* (Aliénation du monde sensible) et de *Entäuberung* (Aliénation du travail). Il s'agit de démontrer le processus de la naissance de la société bourgeoise et de l'économie capitaliste par la destruction du monde sensible de la paysannerie et puis sa transformation en prolétaire.

En première instance, pour Marx, le travail est une activité libre. Il entend cela dans le sens que le travail permet d'établir une distinction avec les animaux qui produisent « seulement ce dont [ils ont] immédiatement besoin pour [eux] ou pour [leurs petits] [...] ». Les animaux sont encore déterminés par la contingence et la nécessité. L'animal est un être générique et son être générique détermine ses nécessités. Ainsi, Marx fixe les limites des animaux « selon le besoins de l'espèce » ¹⁰⁹. Les animaux produisent uniquement pour répondre à des besoins biologiques. À l'inverse, l'homme est capable par le travail de produire sa propre réalité, de s'instaurer comme une loi et de réaliser son monde propre ¹¹⁰. Afin d'expliquer cette théorie, Marx prend appui sur le concept du Beau ¹¹¹ : « L'animale ne forme qu'à la mesure et selon le besoin de l'espèce à laquelle il appartient, quand l'homme sait produire à la mesure de chaque espèce et sait partout appliquer à l'objet la mesure qui lui est inhérente ; c'est pourquoi l'homme forme aussi d'après les lois de la beauté ¹¹² » ¹¹³.

Le Beau relève pour Marx d'une production libre des lois naturelles. Or, nous savons depuis la troisième critique Kantienne le rôle particulier du Beau. Il ne s'agit pas simplement d'une catégorie parmi d'autres, mais de la production d'une intersubjectivité par des symboles et ainsi par la langue. D'autre part, le Beau dont traite Marx n'est pas un Beau indéterminé et immanent, mais la traduction des conditions historiques de la société de classe : il s'agit du Beau de l'art délié de son contexte culturel et de l'émergence de l'industrie culturelle de l'art autonome. La production du beau est la capacité de l'homme à réaliser sa propre essence. En

¹⁰⁹ MARX, Karl, *Manuscripts económico-philosophiques de 1844*, op. cit., p123.

¹¹⁰ Nous y reviendrons plus amplement dans le chapitre II.

¹¹¹ *ibid.*

¹¹² « l'homme façonne donc aussi d'après les lois de la beauté » dans la traduction de Bottelegli. *Manuscripts de 1844*, op. cit., p.62.

¹¹³ « Marx reprend dans un certain sens l'opinion d'Hegel sur la question : « Le résultat de son activité est ce que Hegel appelle *Werk*, une opération ou une œuvre – catégorie à laquelle, on le sait, la *Phénoménologie* confèrera une extrême amplitude, puisqu'elle y recouvrira le travail (*Arbeit*) comme la création artistique (*Kunst*), la transformation d'une matière extérieure (la *poiésis* aristotélicienne) aussi bien que la « formation » de soi-même (qui devient chez Hegel la *Bildung*). Elle culmine avec la reprise du thème de « l'œuvre d'art politique », venu de la période de Francfort, dans la description de la « religion esthétique » comme action collective de la Cité antique qui transforme l'esprit d'un peuple en « œuvre d'art spirituelle » (*geistiges Kunstwerk*) par le moyen des cérémonies publiques et des représentations théâtrales ». BALIBAR, Étienne. « 7. Zur Sache Selbst. Du commun et de l'universel dans la *Phénoménologie* de Hegel », *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. sous la direction de Balibar Étienne. Presses Universitaires de France, 2011, [En ligne : <https://www.cairn.info/citoyen-sujet-et-autres-essais-d-anthropologie--9782130520023-page-265.htm>]. Consulté le 9 mars 2023.

d'autres termes, le Beau à travers sa réalisation traduit l'habileté de l'homme à s'émanciper des contraintes naturelles en créant ses propres normes.

En seconde instance, Marx définit le travail dans le bouleversement des rapports historiques entre les économies féodales centrées autour de l'agriculture et puis l'économie capitaliste centrée autour de la production industrielle. En d'autres mots, comme l'écrit Kohei Saito : « l'origine de l'aliénation moderne du travail » ¹¹⁴. Pour cela, le Capital doit détruire l'unité sociale du serf avec la terre. Pourquoi ? Précisément, car la production féodale est un frein au développement de l'agriculture industrielle et à la production du prolétariat en tant que classe sociale. Il est nécessaire de déposséder les paysans de toutes leurs possessions, qu'elles soient collectives ou privées. La non-individualité qui s'affirme dans le système féodal lui permet une double domination personnelle. Ceci en partie, car le serf possède les moyens de faire son propre-monde : il possède une parcelle de terre et s'organise autour du village. Cependant, il doit uniquement accomplir la corvée auprès de son Seigneur, c'est-à-dire offrir sa force de travail gratuitement. Pourtant, ce degré d'autonomie lui offre la possibilité de constituer une culture propre en dehors de toute institution constituée. En ce sens, son rapport à la nature est différent de celui de la production capitaliste : le serf est toujours dans un commerce avec la nature, car précisément, il est considéré comme une extension de celle-ci. La nature et le serf sont le même sujet dans l'antinomie économique du servage. Sans pour autant mettre fin au « face-à-face de la terre et de ceux qui la travaillent » ¹¹⁵. Or, le caractère de la nature est double dans le féodalisme : il contient à la fois la traduction juridique et les limites des modes de productions féodales. D'autre part, ce cadre de production laisse possible la production sociale du paysan comme classe pour-soi.

En troisième instance, ce rapport ambigu de la nature a été détruit par le capitalisme, notamment par l'instauration des droits naturels, comme le démontre Kohei Saito. L'affirmation juridique de l'individualité dissout le rapport privilégié du serf avec la terre. La propriété foncière féodale devient une nouvelle marchandise et rend le travail impersonnel et objectif. Cela alors que celle-ci avait un « côté familial » (*gemütlich*, traduction de Saito) dans la société féodale. En ce sens, selon Marx, la Déclaration des droits de l'homme affirme avant tout la dépossession par l'affirmation philosophique et juridique du sujet ainsi que de l'objet marchand. La révolution bourgeoise détruit la nature comme corps inorganique de

¹¹⁴ Cependant, Kohei Saito semble produire une erreur d'interprétation. Comme nous avons pu le voir, Marx remet en question la possibilité *en-soi* de trouver une origine sociale ou naturelle. Il serait plus juste de voir en cette tentative la volonté de Marx de trouver l'expression sociale de cette rupture dans le cadre de cette rupture en elle-même. En d'autres termes, dans une herméneutique de l'aliénation effective et l'aliénation réelle.

¹¹⁵ KOHEI, Saito. *Nature contre capital*, *op. cit.*, chapitre I.

l'homme au profit d'une double aliénation du monde sensible (*Entfremdung*) et du travail (*Enttäuberung*) produisant une troisième aliénation qui est celle du travail comme activité libre. C'est par la déréalisation du beau comme symbole de la liberté que le capitalisme rend « l'espèce humaine étrangère à l'Homme ». C'est bien en ce sens, le problème du travail libre ¹¹⁶ dans un cadre marchand, fondant ainsi la « genèse de la modernité » ¹¹⁷. Ou comment le beau est lui-même devenu une marchandise de la production capitaliste. La destruction du statut de la nature sous la féodalité par le système économique capitaliste relève pour Marx du premier principe historique. De ce fondement, se déploie un nouveau rapport entre l'homme et la nature qui laisse entrevoir la possibilité d'une rupture ¹¹⁸. Cependant, la relation entre l'homme et la nature n'est pas seulement une relation d'échange, mais de transformation. Alfred Schmidt dans *The concept of Nature in Marx* souligne que le travail transforme en permanence la nature ¹¹⁹ :

However, what is essential is that historically the incompatibility of man with nature, i.e. in the last analysis the necessity of labour, triumphs over the unity of man and nature. Nature interested Marx mainly as a constituent element of human practice.

La relation entre l'homme et la nature est fondée sur la conflictualité de la pratique humaine. L'homme doit nécessairement se penser comme dérivation de la nature pour agir sur celle-ci par la médiation du travail. Prétendre à une inexistence de la nature, c'est dissoudre celle-ci dans la pensée humaine et la réduire à exister qu'en tant que paradigme scientifique. Or, pour Marx, ça revient à tomber sans fin dans le problème du principe premier. Dans le cas contraire, dissoudre l'homme seulement en tant que réalité naturelle, c'est reproduire le même schéma et bien souvent réduire des réalités sociales à des réalités naturelles dans le cadre de l'idéologie. Selon le philosophe, il est nécessaire d'avoir un rapport critique à la fonction symbolique de la nature du fait que l'homme transforme cette

¹¹⁶ (Par le trafic de la terre et la liberté juridique).

¹¹⁷ A noter que le projet de Marx n'est pas sans lien avec les problématiques des jeunes hégéliens comme le résume Fischbach : « Il est clair que, dans la conception hégélienne du triptyque modernité/conscience du temps/raison, le troisième terme, la raison, avait tendance à absorber les deux premiers éléments : de ce point de vue, le Jeune hégélianisme peut être vu comme une tentative de mettre l'accent sur l'élément central du triptyque, c'est-à-dire sur la conscience du temps ou de l'époque, avec le projet de voir dans cette époque, mieux : de *faire* de cette époque le lieu d'une réalisation de la raison. En ce sens, il se produit bien avec les Jeunes hégéliens un allègement du concept hégélien de raison : celle-ci est désormais historiquement, socialement et politiquement située et elle perd la prétention de synthétiser ou d'unifier le sens de l'histoire universelle ». FISCHBACH, Frank. *Les Jeunes hégéliens : Politique, religion, philosophie une anthologie*. Gallimard, 2022., [En ligne : <https://www.cairn.info/les-jeunes-hegeliens--9782072895241-page-9.htm>]. Consulté le 8 mai 2024.

¹¹⁸ MARX, Karl, *Manuscripts economico-philosophiques de 1844*, op. cit., p122.

¹¹⁹ SCHMIDT, Alfred, *The concept of nature in Marx*, trad. Fawkes Ben, London, Verso, Coll. Radical Thinkers, 2014. p.22.

dernière par le travail, et influence son environnement. Pour autant, l'unité de l'homme et de la nature reste une évidence indicielle du fait même que l'homme existe par et dans un cadre *a priori*. Or, ce cadre *a priori* ne peut se détacher de la coupure sémiotique qu'accorde l'homme à sa propre activité du reste de la nature. Ainsi, Marx écrit ¹²⁰ :

Si tu questionnes en direction de la nature et de l'homme, c'est que tu fais abstraction de l'homme et de la nature. C'est comme si tu les posais comme *n'existant pas*, tout en voulant pourtant que je te les démontre comme *existant*. Je te dis maintenant : renonce à ton abstraction, et tu renonceras aussi à ta question, ou bien tiens toi fermement à ton abstraction, et sois alors conséquent : si tu penses l'homme et la nature comme *n'existant pas*, alors pense toi toi-même comme *n'existant pas*, puisqu'aussi bien tu es aussi nature et homme. Ne pense pas, ne me questionne pas, puisque, dès que tu penses et questionnes, ta façon de faire abstraction de l'être de la nature et de l'homme n'a pas de sens. Ou bien es-tu un tel égoïste, que tu poses tout comme néant et que tu veuilles toi-même être ?

Pour Marx, penser l'origine de la nature et de l'homme est une question déterminée par un contexte social. Or, ce contexte social structure la représentation, l'expérience quotidienne et nos limites. Poser le problème de l'origine, c'est oublier l'historicité même de cette question et ses différentes traductions dans l'histoire. La nature et l'homme existent par eux-mêmes. Ce sont des productions données par l'expérience sociale et historique. Chercher dans l'origine les fondements des sociétés, ce n'est pas prendre en compte que cette abstraction n'est qu'une traduction d'un esprit ¹²¹ déterminé par son cadre anthropologique et plus généralement sa « vie pratique ». Mais alors sous quelle modalité est-il possible de penser la nature historique, si ce n'est sous la modalité de la conflictualité ? En effet, c'est bien parce que l'homme peut produire son cadre et ses dérivations que cette réalité possède une effectivité ¹²² :

Mais l'homme n'est pas seulement un être naturel, il est aussi un être naturel humain; c'est-à-dire un être existant pour lui-même, donc un *être générique*, et qu'il lui faut se confirmer et s'activer en tant que tel aussi bien dans son être que dans son savoir. de sorte que ni les objets *humains* ne sont les objets naturels tels qu'ils s'offrent immédiatement, ni le sens *humain*, tel qu'il *est* immédiatement, tel qu'il est objectif, n'est la sensibilité *humaine*, l'objectivité humaine. La nature n'est ni objectivement, ni subjectivement présente de façon immédiatement adéquate à l'être *humain*. Et de même que tout ce qui est naturel doit *engendré*, de même l'homme a aussi son acte d'engendrement, *l'histoire*, qui cependant, pour lui, est un acte d'engendrement conscient, et donc, en tant qu'acte d'engendrement effectué avec conscience, un acte d'engendrement qui se supprime lui-même. L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme – (il faudra y revenir là dessus).

La nature n'est pas une réalité qui se dissout par l'activité de l'homme, comme pouvait le penser Hegel. Au contraire, c'est bien dans cette relation symbiotique et conflictuelle que

¹²⁰ MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p.90.

¹²¹ Son cerveau de manière 'plus matérialiste'.

¹²² MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p167.

s'effectue l'histoire. Nous pouvons uniquement constituer la nature à travers les limites de nos expériences historiques et l'activité des sociétés dans la nature, et celle-ci s'effectue toujours dans le processus de la production. Bien plus encore, la nature se fonde paradoxalement dans cette tautologie. Il n'existe rien qui existe en autonomie de l'activité humaine. À l'exception, peut-être, des scissions qui n'ont pas encore été intégrées dans le « continent-historique »¹²³. Or, le capitalisme produit lui-même une scission dans la nature historique. C'est cette rupture qui conduit à cette transformation de l'existence des sociétés humaines, qui convient de re-ontologiser¹²⁴ pour comprendre par l'abstraction cette dépossession. C'est dans les rapports interhumains qu'il est possible de saisir les transformations de la nature.

b) La nature comme procès d'épuisement

Cependant, si la nature nous apparaît comme une évidence, ce n'est que par l'abstraction du jeune Marx du mouvement réel. Certes, l'homme et la nature sont dans une relation symbiotique, pour autant la révolution industrielle a bouleversé ce rapport. Si le paysan n'est plus une extension de la terre, il est devenu une extension de la machine. Nous ne sommes plus dans un rapport immédiat par notre travail avec le monde. En transformant le rapport qu'entretient l'homme avec son corps inorganique, la révolution anthropologique du mode de production capitaliste a durablement perturbé la reproduction du vivant. D'autre part, le développement de la production se fait au détriment des sociétés et des espaces naturels dans une continuelle accumulation de marchandises et leur artificialisation. Le Capital façonne le monde et transforme les espaces géographiques en canaux de sa reproduction. Ainsi, le mouvement réel semble épuiser la nature. Précisément, car le développement du Capital implique « une plus grande extension spatiale du marché et un plus grand anéantissement de l'espace par le temps »¹²⁵. Or, cette extension a un coût : elle doit être toujours compensée par une surexploitation des espaces. À ce titre, Marx, dans *Manifeste du parti communiste*, nous résume le pouvoir transformateur et inépuisable du capital¹²⁶ :

¹²³ Je reprends ici le concept de Althusser dans sa préface au *Capital*. Voir l'« avertissement aux lecteurs du livre I du Capital » dans MARX, Karl, *Le capital : critique de l'économie politique livre premier section I à IV*, trad. Roy Joseph, Barcelone, Paris, Flammarion, Coll. Champs classiques, 2008.

¹²⁴ A juste titre, Thomas Nail remarque que cette dialectique entre existence et ontologie est perceptible dès le premier Marx. Voir NAIL, Thomas. *Marx in motion : a new materialist marxism*. Nous reviendrons plus amplement sur cette question au chapitre II.

¹²⁵ MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, trad. Lefebvre Jean-Pierre, Paris, Éditions sociales, Coll. « Les Essentielles », 2011. p500.

¹²⁶ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifeste du parti communiste*, op. cit., p55.

Mais les marchés s'agrandissaient sans cesse : les besoins croissaient toujours. La manufacture, à son tour, devint insuffisante. Alors la vapeur et la machinerie révolutionnèrent la production industrielle. La grande industrie moderne supplanta la manufacture ; la classe moyenne industrielle céda la place aux millionnaires de l'industrie, aux chefs de véritables armées industrielles, aux bourgeois modernes.

La puissance du capital se situe dans son accroissement rapide et l'enchevêtrement d'éléments jadis autonomes. Plus rien ne peut exister en dehors de cette production. Elle est la détermination de toute existence et des objets de l'histoire. Chaque jour, son *continuum* géographique et spatial s'agrandit, se transforme et s'enchevêtre, « poussée par le besoin de débouchés toujours nouveaux ». Ainsi, le Capital a besoin de constituer constamment des « principes de connexions » ¹²⁷ pour rendre les réalités sociales plus homogènes ¹²⁸ : « Il lui faut pénétrer partout, s'établir partout, créer partout des moyens de communication ». Cette puissance monomaniaque se traduit par un rapide progrès technique dans « la subjugation des forces de la nature ». Ce cadre *a priori* dans lequel se traduit la transformation sociale revêtant un caractère mystique ¹²⁹ :

La bourgeoisie a créé, au cours de sa domination de classe à peine séculaire, des forces de production plus massives et plus gigantesques que ne l'avaient fait toutes les générations passées prises ensemble. Assujettissement des forces de la nature, machinisme, application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphes électriques, défrichement de continents entiers, aménagement des fleuves, populations entières jaillies du sol - quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces de production sommeillaient au sein du travail social ?

Conséquemment, plus rien ne semble exister en dehors de cette finalité capitaliste, de ce « péché originel » ¹³⁰, si ce n'est les répercussions et les vécus de cette rupture anthropologique dans les communautés féodales. D'une part, cette expérience de la perte de la nature conduit à des migrations rurales du fait de la dépossession de propriété en faveur de la nouvelle industrie agricole. D'autre part, l'accroissement de la surface exploitée par l'agriculture capitaliste ne conduit pas à la création d'emploi, mais au contraire à sa diminution du fait de l'augmentation de la productivité ¹³¹. Cependant, plus cette productivité augmente, plus les

¹²⁷ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille plateaux : Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les éditions de minuits, 1980, p.13.

¹²⁸ Ibid, p.116.

¹²⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifeste du parti communiste*, op. cit., p61.

¹³⁰ *Capital*, op. cit., p.802.

¹³¹ Ainsi selon l'historien Jacques Brasseul, ce n'est pas moins une augmentation de 60% de la productivité : « Les estimations des taux de croissance annuels donnent un trend ascendant de l'ordre de 0,5 à 1 % entre 1700 à 1831. Les *rendements* (production par unité de surface) ont augmenté d'environ 15 boisseaux de blé à l'acre vers 1750 à 20 en 1800 et 28 en 1850. La *productivité* (production par travailleur) aurait augmenté de plus de 60 % entre 1650 et 1800, contre moins de 20 % en France. La production par agriculteur aurait ainsi été d'un tiers plus élevée pour des rendements équivalents, ce qui implique moins d'hommes nécessaires par unité de surface

espaces sont encore nombreux à être exploités sans jamais un « retour au sol des [composants] » ¹³² :

Avec la prépondérance toujours croissante de la population urbaine qu'elle entasse dans de grands centres, la production capitaliste amasse d'un côté la force motrice historique de la société et perturbe d'un autre côté le métabolisme entre l'homme et la terre, c'est-à-dire le retour au sol des composantes de celui-ci usées par l'homme sous forme de nourriture et de vêtements, donc l'éternelle condition naturelle d'une fertilité durable du sol.

En détruisant le rapport social antécédent, le capitalisme a industrialisé la nature pour permettre à celui-ci de construire sa géographie de l'exploitation. En produisant une division entre la ville et la campagne par la destruction des anciennes formes sociales, le capitalisme réduit l'usage de la nature à n'être qu'une surface de reproduction du capital. Ainsi, le nouveau rapport à la nature se fait sous la modalité de la production et de la circulation du Capital. Or, la production de Capital ne cherche que son auto-réalisation. De la même manière, le capital peut réaliser son effectivité en façonnant la nature pour répondre à ses besoins. En réduisant la nature à n'être qu'une simple marchandise dans un ensemble systématique, les limites de la nature sont perçues uniquement comme des limites de la production qu'il convient de résoudre. Au lieu de voir dans l'accumulation la source de la baisse de la fertilité des sols, la fertilité des sols devient un nouveau marché qu'il convient de développer. À l'image de l'exploitation du prolétariat qui est réduit à vendre sa force de travail et de l'extraction de la survalueur, la force de la nature est exploitée pour permettre la production de capital. Si le serf est réduit à exploiter la terre du seigneur et à être une extension de celle-ci, l'ouvrier est réduit à être avec la nature une marchandise qu'il convient d'utiliser dans le processus de la production : « la production capitaliste ne développe la technique et la combinaison du procès de production social qu'en ruinant dans le même temps les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur » ¹³³.

Le mode de production capitaliste n'est pas un rapport symbiotique à la nature, mais au contraire, le développement technique a permis un pillage méthodique de la nature. En effet, les sociétés bourgeoises et l'économie capitaliste produisent les conditions pour la rupture de la condition transhistorique de la production en transformant les strates des travaux passées.

en Angleterre pour une même production, et donc une plus grande libération de main-d'œuvre pour d'autres activités ». BRASSEUL, Jacques. « Chapitre 3 - La révolution industrielle en Grande-Bretagne et en France au XVIIIe siècle », *Petite histoire des faits économiques et sociaux. Des origines à nos jours*, Armand Colin, 2013, [En ligne : <https://www.cairn.info/petite-histoire-des-faits-economiques-et-sociaux--9782200285081-page-79.htm>]. Consulté le 20 avril 2024.

¹³² *Capital*, op. cit., p.565.

¹³³ MARX, Karl, *capital*, op. cit., p.567.

C'est pourquoi, selon Marx, la surexploitation est le fondement même du rapport du Capital avec la nature. C'est le cas par exemple de l'agriculture capitaliste qui, pour Marx, se fonde sur l'abolition des pratiques passées des classes sociales précédentes. Dans les manuscrits réunis par Engels du *le Capital* volume III, Marx écrit ¹³⁴ :

L'esprit même de la production capitaliste, axé sur le profit le plus immédiat, sont en contradiction avec l'agriculture, qui doit mener sa production en tenant compte de l'ensemble des conditions d'existence permanentes des générations humaines qui se succèdent.

Le travail de la terre n'est pas seulement l'activité de produire la récolte pour l'année, mais de permettre les conditions de la récolte pour l'année prochaine. Pourtant, le capitalisme, par le biais de l'exploitation des sols, conduit à l'épuisement et au non-renouvellement des nutriments. Le capitalisme vise la transformation de la fertilité du sol en marchandise pour produire du Capital. Cependant, en faisant cela, le Capital détruit le travail des générations précédentes dans la constitution de l'équilibre de la fertilité et des besoins. L'agriculture n'est pas le seul endroit où le statut de la nature historique est modifié. la sylviculture est tout autant modifiée dans son rapport à la nature ¹³⁵ :

La longue durée du temps de production (qui ne comprend qu'un temps de travail relativement restreint) et, par suite, la longueur des périodes de rotation font de la sylviculture quelque chose de peu propre à l'exploitation privée et par conséquent à l'exploitation capitaliste, cette dernière étant essentiellement une exploitation privée, même quand le capitaliste individuel est remplacé par le capitaliste associé. Du reste, le développement de la culture et de l'industrie a de tout temps agi si fortement pour la destruction des forêts que tout ce qu'il a fait en revanche pour leur conservation et leur plantation n'est qu'une quantité absolument négligeable.

La forêt sous le rapport de production capitaliste ne peut avoir un renouvellement suffisant du fait que le Capital, dans sa rotation, est plus rapide et donc nuit à cet équilibre ¹³⁶. De ce fait, le Capital ne peut concevoir sa relation que sous la modalité de la surexploitation et la destruction du travail mort des générations précédentes. En d'autres termes, les sociétés bourgeoises détruisent le travail mort des sociétés précédentes sans contribuer à la société prochaine. Ainsi, cette absence de planification caractérise l'économie moderne. De fait, la nature, nous dit Marx, « peut-être exploitée à un degré plus élevé, de façon intensive ou extensive, sans augmentation du capital-argent avancé, si l'on impose une plus grande tension

¹³⁴ MARX, Karl, *Le capital III*, op. cit., p.825.

¹³⁵ *Ibid.*, p.213.

¹³⁶ Notamment en diminuant l'âge moyen d'abattage des arbres. À plus d'un titre, cette analyse reste vraie aujourd'hui. Voir : PUCHOT, Pierre. « La forêt française, un bien commun en danger ». *Le Monde diplomatique*, mai 2024, [En ligne : <https://www.monde-diplomatique.fr/2024/05/PUCHOT/66835>] Consulté le 10 mai 2024.

au même nombre de travailleurs » ¹³⁷. Cependant, cette exploitation intensive ou extensive à un coût : la nature n'est pas infinie. Elle ne peut pas continuellement se renouveler du fait même de l'essence de l'accumulation capitaliste. En détruisant les techniques permettant le renouvellement des sols et les structures sociales de la féodalité, le capitalisme a établi les jalons de la crise écologique des sociétés industrielles. Si l'usage des engrais s'est imposé dans le XIX^e siècle, elle ne peut être qu'une fertilité temporaire, comme l'écrit Marx ¹³⁸ : « tout progrès dans l'accroissement de sa fertilité pour un laps de temps donné est en même temps un progrès de la ruine des sources durables de cette fertilité ». Le décalage entre la reproduction du sol et la reproduction du capital est le résultat de la destruction des « facteurs d'origine simplement naturelle de ce métabolisme » ¹³⁹. Non seulement la cadence de la machine a remplacé les besoins les plus naturels, mais elle a produit son propre espace-temps en concurrence avec le temps de reproduction des espaces naturels. Cet espace-temps fondé sur la « la grande industrie » s'accroît à mesure que ses frontières sont repoussées, conduisant à un « processus de destruction [...] rapide » ¹⁴⁰. En séparant l'homme de la terre, le capitalisme a transformé le rapport fondamental de l'homme avec son monde, tout en le rendant dépendant de la grande industrie pour subvenir à ses besoins. La surpopulation des villes est pour Marx le résultat de l'épuisement du lien organique entre le travailleur et la nature. À l'inverse de l'économiste Malthus, Marx ne considère pas la surpopulation comme le réel problème. La tension ne naît pas du nombre d'individus, mais bien de l'accumulation de Capital. La seule limite qui existe est la limite capitaliste. La perturbation des conditions naturelles est l'expression même des conséquences, faites par la cumulativité.

En ce sens, il n'existe pas à proprement parler de limites propres qui soient extérieures à la production en elle-même. Les limites de la biosphère, de Gaïa, de la noosphère ne sont que des traductions des limites de la production. En ce sens, la critique écologique de Marx est que la production, par le biais de la rupture du métabolisme social, ne permet plus un avenir à la production. Le Capital est devenu un obstacle aux besoins mêmes des sociétés. En conséquence, le capitalisme peut conduire à deux possibilités. La première, négative, est la destruction de la production. La seconde, positive, est l'établissement d'un nouveau métabolisme social entre l'homme et la nature. Ainsi, il semble exister non pas un, mais deux devenirs de la nature ¹⁴¹.

¹³⁷MARX, Karl, *Le capital III, op. cit.*, p.311.

¹³⁸ MARX, Karl, *capital, op. cit.*, p.566.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ STANGUENNEC, André. *L'humanisation de la nature*, Paris, éditions de la maison des sciences de l'homme, coll. «54/philosophie», 2014. p11.

c) L'accumulation de la nature par le Capital

S'il a pu nous apparaître dans un premier temps que la nature s'épuise, elle est avant tout transformée dans l'appareil productif. En effet, comme nous avons pu déjà l'indiquer, le métabolisme social est un cadre fini. Ainsi, il ne peut y avoir génération de matière, tout comme il ne peut y avoir destruction de matière. Cependant, la transformation sous le capitalisme de ce rapport conduit à accentuer un déséquilibre dans l'épuisement des conditions naturelles de la production. Cette transformation accompagne l'histoire du capitalisme. De cette façon, la nature peut se penser sous la modalité de l'accumulation. Il apparaît alors que cette forme d'accumulation se construit comme un impérialisme écologique ¹⁴² dans la pensée de Marx. Pour penser cette modalité de la nature historique, nous nous appuyerons sur la fin du *Capital* qui examine plus précisément le changement dans le régime des propriétés et ainsi le changement de rapport entre les sociétés et la nature. Il s'agit dans le chapitre XXIV sur « *La prétendue "accumulation initiale"* » de faire l'histoire du processus de production du Capital et de l'instauration du rapport capitaliste dans les sociétés. La révolution anthropologique dans la séparation du travailleur de la terre est pour Marx le fondement de l'accumulation capitaliste. En effet, ce que souhaite démontrer Marx est la violence structurelle qui régit le mode de fonctionnement du capitalisme. De cela, le philosophe se moque de l'économie politique en voulant séparer le 'bon grain de l'ivraie', comme si le capitalisme ne persistait pas dans l'épuisement des vivants : « Cette accumulation initiale joue dans l'économie politique à peu près le même rôle que le péché originel en théologie » ¹⁴³ .

L'idéologie dans l'économie politique présente la dissolution des communautés paysannes comme un immense récit fait de « canailles fainéantes » et d'une « élite » progressiste. Pourtant, bien loin du mythe dans les sociétés bourgeoises, Marx souligne qu'il s'agit d'un « divorce entre les travailleurs et la propriété des conditions de réalisation du travail ». Les structures sociales sont abolies en dépossédant les paysans de leur moyen de production. Le paysan démuné et exproprié doit alors rejoindre les villes modernes en croissance du fait de cet exode rural. Ainsi, la production capitaliste n'est pas seulement un facteur parmi d'autres

¹⁴² « Comme l'écrivent John Bellamy Foster et Brett Clark, « le cas [du guano] permet d'illustrer le fonctionnement de l'impérialisme écologique et l'émergence d'une rupture du métabolisme global qui produit des dégradations environnementales et un échange écologique inégal ». Tout récit portant sur le développement de longue durée du capitalisme doit en tenir compte » . GUILLIBERT, Paul, HABER, Stéphane. « Marxisme, études environnementales, approches globales : de nouveaux horizons théoriques », *Actuel Marx*, vol. 61, no. 1, 2017, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2017-1-page-12.htm>]. Consulté le 20 novembre 2022.

¹⁴³ MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p803.

de l'effondrement de la société paysanne (*Folk society*), mais bien le principal moteur de leur destruction. Marx le résume ainsi ¹⁴⁴ :

Le procès qui crée le rapport capitaliste ne peut donc être autre chose que le procès de séparation entre le travailleur et la propriété de ses conditions de travail, un procès qui transforme, d'une part, les moyens sociaux de subsistance et de production en capital, de l'autre les producteurs immédiats en ouvriers salariés. La soi-disant accumulation initiale n'est donc pas autre chose que le procès historique de séparation du producteur d'avec les moyens de production. Ce procès apparaît comme « initial », parce qu'il constitue la préhistoire du capital et du mode de production qui lui est adéquat.

Pour qu'il existe du capital, il faut créer la possibilité que les objets naturels et les humains puissent être transformés en marchandise. Afin d'obtenir ce processus, il faut créer les conditions de production de la valeur par le travail et la production de survaleur. La condition à cela, pour Marx, est de les dépouiller « de tous leurs moyens de production et de toutes les garanties » ¹⁴⁵. C'est dans la transformation du paysan en travailleur salarié que se trouve l'essence même du rapport du capital à la nature. La crise écologique est indubitablement liée à la transformation de la communauté paysanne, qui, par un certain nombre de savoir-faire et de connaissances, permet quant à elle le métabolisme social. Le passage à la société bourgeoise conduit au dépérissement de ces pratiques et au dénuement du paysan, devenant alors un « prolétaire hors-la-loi » (*Vogelfreie Proletarier*) ¹⁴⁶. Tandis que la mise au trafic de la terre a conduit au passage du rendement pour la communauté à la production pour l'accumulation de capital. La formation des classes sociales dans l'économie capitaliste produit plusieurs transformations dans l'espace. La plus importante étant la naissance de la ville moderne concentrant le pouvoir économique et politique. La ville devient le siège où se manifeste l'accumulation de capital : stock de récolte se mélange au lin et la force de travail, qui, en grand nombre, alimente le réseau industriel. Avec l'approvisionnement à la fois de travail mort et de travail vivant, s'installe une division entre la ville et la campagne. Marx s'appuie sur l'exemple du cas des Écossais et de la ville industrielle de Glasgow : « Au XVIIIe siècle on interdit en même temps l'émigration aux Gaëls chassés de leurs terres, pour les forcer à aller à Glasgow et dans d'autres villes industrielles » ¹⁴⁷.

Cette violence dans la constitution capitaliste est un phénomène systémique qui vise à développer son plan d'immanence et la géographie du procès du Capital. En ce sens, les métropoles de l'Europe occidentale organisent ce pillage en menant le reste « brutalement

¹⁴⁴ *Le Capital I*, p.804-805.

¹⁴⁵ SAITO, Kohei, *Nature contre capital*, op. cit., chapitre I, Le capital comme théorie du métabolisme.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p.821.

son chemin vers le mode de production ». Non seulement la ville domine les campagnes nationales, mais elle cherche à s'étendre par le colonialisme, par la dissolution du métabolisme social d'autres sociétés. Marx développe longuement dans plusieurs passages le cas de figure de l'Écosse et de l'Irlande. En Écosse, Marx cherche à comprendre la révolution agraire qui voit s'effondrer les sociétés de cultures gaéliques (*Gàidhealtachd* ; littéralement « le lieu des gael ») et la destruction du tissu social clanique. Pour Marx, cette transformation sociale, notamment celle dont il est témoin dans la région du nord de l'Écosse, connue sous le nom de *highland clearance* (1750-1860), est l'évidence de l'accumulation initiale capitaliste. Le large déplacement de population au profit d'une agriculture tournée vers l'export vers l'Angleterre et le passage de la communauté clanique au statut de prolétaire conduit selon Marx à jeter les fondements de l'économie capitaliste. Marx écrit alors ¹⁴⁸ :

Elle divisa l'ensemble des terres volées au clan ** en 29 grosses fermes à moutons, chacune habitée par une seule famille, en général des valets de ferme anglais. En 1825, les 15 000 Gaëls étaient d'ores et déjà remplacés par 131 000 moutons. Ceux des aborigènes ** qu'on avait jetés sur les bords de mer essayèrent de vivre de la pêche. Ils devinrent amphibies, vivant, comme dit un écrivain anglais, moitié sur terre, moitié sur l'eau, ce qui ne les empêchait pas de ne vivre qu'à moitié de l'une et l'autre existence.

L'instauration du rapport capitaliste en Écosse apparaît alors bien comme une transformation radicale de la nature, mais aussi de la propriété. Le Capital apparaît comme une *Naturmarkt*. Le processus du Capital en Écosse apparaît, pour Marx, comme « la transformation usurpatrice et terroriste de la propriété féodale ou même patriarcale en propriété moderne privée ». Ainsi, malgré ce nouveau rapport, il existe pourtant la volonté de maintenir des usages féodaux pour la noblesse. Ainsi, Marx écrit ¹⁴⁹ :

Enfin, et pour clore le tout, une partie des pâturages à moutons est retransformée en réserve de chasse. On sait qu'il n'y a pas à proprement parler de forêts en Angleterre. Le gibier élevé dans les parcs des grands est un bétail domestique constitutionnel, gras comme les Aldermen de Londres. Ce qui explique que l'Écosse soit le dernier asile de la noble passion *.

Ainsi, pour Marx, la transformation de la forêt en espace de chasse fait partie de la production du Capital au profit de la noblesse. Ce que remarque Marx est l'absence de naturalité dans les espaces créés et tout autant dans les forêts anglaises qui n'en sont pas « à proprement parler ». La production idéologique de la « noble passion » est le résultat du maintien de ce rapport issu de la féodalité alors que la noblesse ne représente plus rien : elle

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.822.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.823.

n'est plus qu'une parodie. La production de sens dans le capitalisme conduit ainsi à créer artificiellement des espaces qui ne possèdent rien de l'ancienne société. Cette perte de la société féodale, et plus généralement du village paysan, conduit à créer l'émergence de la traduction de cette perte par la littérature, notamment à travers le romantisme. Christian Auer dans son article *The representation of Land in the gaelic poetry of the Clearances* souligne la transformation de la fonction symbolique de la nature ¹⁵⁰ :

geographical first, with the land perceived as territory; physical with the image of a land where man lives in perfect symbiosis with the environment; economic, with constant references to the arable nourishing land; aesthetical, with the land represented as a space of sublime beauty; historical, with the emphasis on the land transmitted from generation to generation; and finally, mythical, with the land set in a timeless and eternal continuum.

Dans le cas de l'Irlande, ce qui frappe avant tout Marx est la diminution importante de la population qui reste encore aujourd'hui inférieure à sa masse de 1846. À l'inverse de cette diminution, la production agricole augmente au profit de l'export vers l'Angleterre, sans pour autant être une augmentation des revenus moyens. Marx remarque alors dans une note que le système capitaliste menace le renouvellement du sol et de la force de travail : « même si proportionnellement, le produit par acre diminue, il ne faut pas oublier depuis un siècle et demi l'Angleterre a indirectement exporté le sol irlandais, sans même accorder à ceux qui le cultivent les moyens de remplacer les composantes du sol » ¹⁵¹.

La période de la grande famine irlandaise (1845-1852) n'est pas le produit de la 'feignantise' mais de la perturbation du métabolisme social dans le système de la propriété irlandais et précapitaliste. La terre en devient métaphoriquement un objet qui peut être déplacé du fait de son appropriation par le marché intérieur britannique. L'Irlande devient alors « un district agricole » séparé par « un large fossé rempli d'eau », où la vitalité à la fois de la terre et de l'irlandais est transférée comme marchandise dans la production industrielle. Or, ce paradoxe a des conséquences destructives pour la bourgeoisie britannique. Le dépeuplement de l'Irlande a entraîné une immigration d'une main-d'œuvre ouvrière vers les États-Unis devenus ainsi le nouveau centre de la production mondiale ¹⁵² :

¹⁵⁰AUER, Christian. « The Representation of Land in the Gaelic Poetry of the Clearances ». Laplace, Philippe. *Environmental and ecological readings : Nature, human and posthuman Dimensions in Scottish Literature & Arts (XVIII-XXIe)*. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2015, [En ligne : <https://books.openedition.org/pufc/9078?lang=fr>]. Consulté le 10 mai 2023.

¹⁵¹MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p.791.

¹⁵²*Ibid.*, p.802.

Comme toute bonne chose en ce monde, cette méthode avantageuse a son inconvénient. A l'accumulation des rentes foncières en Irlande répond d'un même pas celle des irlandais d'amérique. L'Irlandais évincé par les boeufs et les moutons ressucite de l'autre côté de l'océan sous forme de Fenian. Et face à la vieille Reine des mers se dresse, de plus en plus menaçante, la jeune république géante.

Nous voyons en cela tout le sens de la nature historique. Elle n'est pas seulement une réalité donnée, mais un concept en continuel changement, car elle est soumise aux transformations et à la lutte géopolitique entre les États. Par l'organisation du trafic de la terre et de l'ouvrier, elle a par la même occasion rendu possible les potentialités révolutionnaires du peuple irlandais. Par la maîtrise de la nature en Irlande, l'aristocratie foncière anglaise a détruit des siècles de travail, de pratiques sociales et de savoir-faire au profit d'une monoculture fondée sur l'export. Bien loin de subvenir au besoin des travailleurs irlandais, l'Angleterre organise le pillage de l'Irlande pour subvenir au développement toujours croissant des centres industriels. L'Irlande par l'export alimente le marché britannique à la fois en matière première et en main-d'œuvre.

En définitive, ce qui fonde le capitalisme est sa rupture avec le métabolisme social . La nature est fondamentalement liée à la domination structurelle et sociale. Par la destruction du rapport immédiat de l'homme avec l'agriculture, le capital a aboli la différence établie entre les lois naturelles et les lois du marché. L'économie de la substance qui était alors l'essentiel de la production en Irlande est remplacée par une économie mondiale en formation. En ce sens, si la nature nous doit nous apparaître comme une réalité extérieure, elle n'est extérieure que par le fait même de cette aliénation initiale qui sépare l'ouvrier de sa communauté paysanne ¹⁵³ :

Dans la section sur l'accumulation primitive (Livre Ier, chap. XXVI à XXXII) nous avons vu que ce mode de production suppose, d'une part, que les producteurs directs perdent leur condition de simple accessoire de la terre (sous forme de serfs, esclaves, etc.) et, d'autre part, que la masse du peuple soit dépossédée du sol et du fonds.

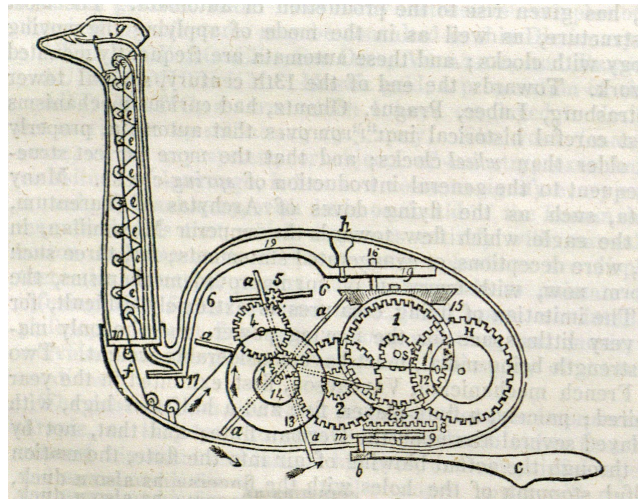
Le sens du concept de nature chez Marx se trouve alors dans cette transformation charnière dans l'histoire de l'humanité : le paysan se transforme en ouvrier, la propriété foncière se transforme en propriété privée d'une agriculture industrielle ¹⁵⁴. Ce bouleversement qui devait permettre une abondance par la maîtrise de la nature n'a jusqu'à présent signifié que le dénuement des conditions objectives de production des paysans. La nature précapitaliste

¹⁵³MARX, Karl, *Le capital III, op. cit.*, p566.

¹⁵⁴ Le passage de la propriété communale/paysanne à la propriété privée devient alors la « condition historique préalable » au développement capitaliste. MARX, Karl, *Le capital III, op. cit.*, p566.

s'évanouit à mesure que les hommes qui la travaillaient disparaissent. Ainsi, cette nature se transforme, se recycle et se retraduit dans la production de Capital. Le souvenir se dégrade de cette condition passée et le capital transforme le monde en gigantesque accumulation. Pourtant, le Capital est sa propre limite, du fait même que tout système ne peut être autoréférentiel en soi. Ainsi, l'affirmation symbolique de la nature dans nos sociétés modernes apparaît comme la nécessité allopoiétique de la fin du capitalisme, contenue dans les limites de son auto-référentialité symbolique. En cela, la lutte des classes apparaît comme la nécessité exogène de cette allopoiétique-en-devenir par la critique du symbolique autopoïétique et fétichiste du capitalisme.

Chapitre II : Machine-digérant et matière naturelle : gnoséologie des intégrations langagières et conceptuelles pour penser la nature dans l'espace-temps capitaliste



(figure 1 Cygne de Maillard par Andrew Ure)

Quand en 1738, Jacques de Vaucanson a construit un canard mécanique, les réactions ont été vives. Ce canard, fait de plumes et de viscère mécanique, devait par sa constitution imiter la digestion du canard. Pourtant, il s'avérait être une illusion : le canard mécanique ne faisait que reproduire le geste de la digestion du fait de l'intervention d'un entremetteur qui, discrètement, plaçait un excrément. Cependant, que cherchait Vaucanson à montrer ? Est-ce la capacité de l'homme à reproduire la nature ou bien la capacité de l'homme à anéantir la nature par sa technique ? Quoi qu'il en soit, la réalisation de Vaucanson démontre que la nature peut se cacher dans la machine.

La nature ne se saisit pas par la certitude sensible, car sa vérité semble être dans la médiation de la machine. La machine a transformé la nature par le processus interrompu de l'accumulation de capital. En saisissant ce processus, nous comprenons alors que la nature ne nous a jamais réellement quittées : chaque marchandise comporte en elle-même l'essence de la nature. Déchiquetée, la nature est résiduelle dans tout objet et survit aux rouages. Dans l'espérance de nous en éloigner en pensant à sa destruction, nous la retrouvons dans les formes d'accumulation du capitalisme. Dans ces résidus, qu'il soit antérieur à la production capitaliste ou bien transhistorique, la nature persiste.

En ce sens, la nature est avant tout une production symbolique qui nous permet de comprendre le fonctionnement du capitalisme. De fait, le capital abolit formellement la nature en construisant un monde auquel la maîtrise de la nature se mélange à la rentabilité des corps et des espaces. En effet, la division entre la ville et la campagne structure le rapport au monde

de l'économie capitaliste. Les échanges de matières sont soumis à l'effectivité de l'auto-réalisation de la bourgeoisie comme maître et possesseur de la nature. Son instrument, la machine, transforme la nature en organe qui permet la reproduction du capital. La machine devient le centre du monde : les forêts, les champs et les sociétés s'organisent autour de la civilisation techniciste. Le Prolétariat, le résultat de cette différenciation, est assujéti à la machine. L'ensemble de sa physiologie est mis à l'épreuve tandis que les êtres vivants sont transformés par son travail aliéné. Le Capital exploite chaque organe de sa physiologie. Plus rien n'est en dehors de l'activité de la machine, rien ne s'échappe de sa relation : cerveau et main, animaux et sociétés, arbres et champs, colonie et métropole, œuvre d'art et banque, etc.

Pourtant, c'est bien l'homme dans son ensemble qui construit le monde. La machine n'est pas en dehors de son contrôle, elle est sous son contrôle. Elle n'est pas extérieure à son activité, elle est le produit de son activité propre. Or, le capitalisme retire toute effectivité à l'homme, et en particulier au prolétaire. Il n'est plus qu'un organe dans le monde de la bourgeoisie. Cependant, l'homme se différencie de l'animal par sa capacité créatrice de penser et de réaliser son propre monde. C'est par cette disposition que l'homme peut produire son monde-propre. Le Prolétariat n'est pas dénué de cette habileté, il produit de ses mains le monde, et toutefois il est dépossédé du fruit de son travail. Le prolétariat est dans un rapport immédiat au monde, et pourtant il ne peut le saisir que dans le cadre bourgeois de la production. Or, par la baisse tendancielle du taux de profit et la rupture de l'équilibre de l'échange de matière entre la nature et la production, l'accumulation capitaliste menace la substantialité des sociétés. La production menace la possibilité d'un avenir pour les sociétés du fait de son rapport à la nature. Elle exploite tout autant la force de travail que la force de travail de la nature. Cependant, c'est dans le Prolétariat que peut s'accomplir l'émancipation politique de la nature. En conséquence, dans la première partie du chapitre II, nous tenterons de comprendre le processus d'individualisation de l'homme de la nature selon Marx pour mieux comprendre leur relation. Cette relation, nous la développerons dans la seconde partie du chapitre. Nous nous intéresserons tout particulièrement à la relation entre la dialectique hégélienne et la dialectique marxienne. Enfin, nous établirons les fondements de cette relation dans l'économie capitaliste.

II-1 – Le processus d’individualisation de l’homme de la nature

a) La production symbolique de la nature

La nature possède une ‘triple-détermination’¹⁵⁵ : la nature transhistorique, la rupture du métabolisme social par l’accumulation initiale et puis sa marchandisation. La première détermination semble apparaître dans le fait que la nature est le principe historique des sociétés humaines. Ainsi, il n’est pas possible de faire quoi que ce soit sans subvenir à la contingence naturelle et sans être en dehors de “la toile de la vie”¹⁵⁶. Or, dans ce processus de consommation, le sujet doit aussi produire en dehors de cette nature, produire sa propre contingence. Ainsi, le développement historique de l’humanité se constitue en fixant sa propre activité en dehors de la nature et donnant une nouvelle finalité à la nature. De cette seconde détermination découle que les économistes bourgeois en perçoivent la réalisation naturelle de l’homme en tant que sa propre loi. Il modifie ainsi son environnement, construit et transforme le monde par un ensemble d’organismes mécaniques, dont la légitimité se trouve dans l’idéologie. Ainsi, la nature se perd dans cette dernière détermination, nous ne percevons la société uniquement comme « une collection de marchandise »¹⁵⁷. Cependant, ce sentiment de perte, de réification, n’est pas le résultat d’une simple substitution de la nature en tant que condition transcendante de l’existence, mais bien la production d’une nature réifiée dans la marchandise et digérée par la machine. En ce sens, ce que nous perdons avant tout dans la rupture du métabolisme social n’est pas simplement une défertilisation des sols, (c’est-à-dire au fond un problème agronomique), mais la perte de la nature en tant que production culturelle, sociale et anthropologique. En ce sens, il ne s’agit pas de voir un “productivisme” ou un “écologisme” dans Marx, mais le processus dialectique de la nature dans sa réification symbolique en tant qu’objet anthropologique. En ce sens, il ne s’agit pas en soi pour Marx de décréter une impossibilité objective et ontologique de décrire la nature en tant qu’absence de culture, mais de restituer les sciences naturelles dans son contexte nécessairement déterminé par l’objet Capital et son cadre symbolique spécifique.

¹⁵⁵ Nous reviendrons plus amplement sur ce concept dans la partie II.

¹⁵⁶ Je renvoie à la définition de Jason W. Moore : « While the manifold projects of capital, empire, and science are busy making Nature with a capital ‘N’—external, controllable, reducible—the web of life is busy shuffling about the biological and geological conditions of capitalism’s process. The “web of life” is nature as a whole: nature with an emphatically lowercase n. This is nature as us, as inside us, as around us. It is nature as a flow of flows. Put simply, humans make environments and environments make humans—and human organization ». MOORE, Jason W. *Capitalism in a web of life : ecology and the accumulation of capital*, Verso, 2015. p14.

¹⁵⁷ MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p.39.

Or, il ne s'agit pas non plus, comme nous avons pu brièvement l'établir, de faire une généalogie historique de la constitution d'un nouveau principe anthropique qui résulterait du Capitalisme. Il s'agit avant tout de reconstituer dans le Capital le fondement de sa constitution et de son mouvement théorétique. C'est-à-dire de penser le Capital en tant qu'objet symbolique inductif et déductif de l'ensemble des autres machines symboliques. Nous ne pouvons ainsi confondre le « mode d'investigation » et le « mode d'énonciation » . La nature ne fait pas exception à la règle, elle est la réalisation symbolique du phénomène productif qui nous apparaît comme une déréalisation de ce symbole même, en tant qu'on ne peut la réduire à n'être qu'un symbole de la valeur et de son processus de valorisation. Ainsi, le caractère ambigu de la nature est directement lié à l'économie capitaliste. En ce sens, elle n'est plus le résultat de la transformation des sociétés paysannes, mais le résultat d'une destruction et d'une recomposition méthodique par la science dans la production industrielle. Cependant, en arrachant la nature de son contexte culturel, le capital est là aussi lié à ses crises substantielles à la manière de produire. Voilà alors le sens de la finalité, partagé entre le travailleur et la nature. La critique et le mode de fonctionnement ne sont ainsi qu'un même et unique objet. C'est parce que le Capital rencontre la nature, que la nature ne nous apparaît ni seulement inerte, ni uniquement en crise. La nature ne peut alors apparaître que bifide, scindée et unifiée par l'objet Capital.

En ce sens, le capitalisme est un faisceau : il unifie dans un amas de marchandises des réalités qui nous apparaissent arbitraires, différentes et sans corrélats. Ainsi, le choix de commencer au début du *Capital* ¹⁵⁸ par la marchandise n'est pas pour Marx seulement un choix méthodologique et théâtral. Nous existons au monde par l'intermédiaire de la marchandise. Le mode de production capitaliste se réalise alors dans la mesure où « les deux aspects du *processus* se rejoignent » ¹⁵⁹. Ainsi, par la médiation de la machine – son « décodage de flux » – le Capital réalise sa « limite schizophrénique » ¹⁶⁰ en faisant du monde machinique la cause première de la société. Les séparations en différentes machines naturelles ne déréalisent donc pas le capitalisme en tant que la construction apodictique de son effectivité, elle la réalise en tant que la « machine désirante » ¹⁶¹ par excellence.

Mais alors, pourquoi penser la nature en dernier ressort si celle-ci se déréalise dans la marchandisation du monde ? Pourquoi parler de nature si nous parlons de Capital ? Et

¹⁵⁸ « La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste apparaît comme une « gigantesque collection de marchandises » 1, dont la marchandise individuelle serait la forme élémentaire. C'est pourquoi notre recherche commence par l'analyse de la marchandise ». *Ibid.*, p39.

¹⁵⁹ *Ibid.* p45.

¹⁶⁰ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie 1, op. cit.*, p43.

¹⁶¹ *Ibid.*

pourquoi maintenir sa qualification tandis que celle-ci est devenue tautologique au Capital lui-même ? Ludovic Hetzel dans son ouvrage *Commenter Le Capital livre 1* propose de penser le rapport entre la nature et le capital sous le prisme de la pro-activité, c'est-à-dire de penser leur relation comme un même mouvement et objet ¹⁶². D'une autre manière, Kohei Saito dans *Marx in the anthropocene* soutient l'idée que Marx applique un dualisme méthodologique pour comprendre les interactions entre le capital et la nature ¹⁶³. Selon cette théorie, il serait possible par la distinction du mode d'énonciation d'établir d'une part la nature accumulée et puis d'autre part l'activité propre du Capital. En ce sens, dans le mouvement du Capital, nous pouvons, à l'image de Thomas Nail dans *Marx in motion*, penser la nature dès le premier paragraphe du *Capital* à partir du mode d'investigation historique et abstrait de la fin de l'ouvrage ¹⁶⁴. En somme, nous pouvons voir dans l'accumulation de la marchandise la réalisation de la destruction de la nature. Or, la nature possède ainsi ce caractère de production en tant qu'elle apparaît dans sa fonction symbolique comme à la fois la condition de la production et la production de la production. La nature est à la fois un empire et l'empire d'un empire dont la valeur de chacun se réalise dans le Capital en mouvement. La nature est à la fois ce qui permet la production, et à la fois la crise en elle-même de la production, sa limite "schizophrénique".

b) La puissance imaginative du travail humain : Différence entre l'homme et l'animal

Pour saisir cette distinction méthodologique entre la nature et la culture, il convient de restituer l'origine de cette différence par la compréhension du concept de l'homme chez Marx. Qu'entend Marx par l'homme ? À bien des égards, cette question est l'un des plus grands problèmes de la philosophie, car elle impose souvent deux écueils. Tout d'abord, une vision dualiste du problème, à savoir qu'il existe une distinction radicale entre l'homme et le reste des espèces. Ensuite, la réduction ontologique de la nature à un phénomène surnaturel inexplicable comme Dieu. Face à ces deux positions, Marx tente de comprendre l'homme à partir du processus d'hominisation et l'humanisation de la physiologie. Or, comprendre cette humanisation, c'est admettre que celle-ci ne peut être séparée du problème de l'histoire et des

¹⁶² HETZEL, Ludovic. *Commenter Le Capital livre 1*. Les éditions sociales, coll. « Les éclairées », 2021. p34.

¹⁶³ SAITO, Kohei, *Marx in the Anthropocene Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge university press, India, 2022. Part III.

¹⁶⁴ NAIL, Thomas. *Marx in motion : a new materialist marxism*, Oxford University Press, 2020. p51-54.

traces que cette dernière laisse sur les corps et les esprits. Dans un célèbre passage des *Grundrisse*, Marx fait une analogie intéressante entre l'étude de l'économie politique et la biologie ¹⁶⁵ :

L'anatomie de l'homme est une clef pour l'anatomie du singe. Les signes annonciateurs d'une forme supérieure dans les espèces animales d'ordre inférieur ne peuvent pour autant être compris que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. Ainsi l'économie bourgeoise nous donne la clef de l'économie antique, etc.

Si ce passage n'est pas centré sur une analyse conceptuelle de la nature, il est intéressant de constater l'innovation de cette thèse qui survient deux ans avant *L'origine des espèces* (1859) de Charles Darwin. Pour Marx, le processus d'individualisation de l'homme n'est pas à chercher dans une différence observable dans l'époque. Il s'agit de faire la généalogie des traces laissées par le passage du temps. Le processus d'homínisation est à l'histoire en tant qu'il institue la différence entre la nature et la société. Pour comprendre cette perspective de l'anatomie de la pensée de Marx, il convient de revenir au *Manuscrits de 1844* et ses développements sur la différence entre l'homme et l'animal.

Tout d'abord, il convient de restituer la critique adressée par Marx à l'idéologie de l'économie politique qui, selon lui, animalise l'ouvrier en le réduisant à des besoins. Ainsi, Marx écrit : « l'économie politique ne connaît l'ouvrier que comme bête de somme, comme du bétail réduit aux stricts besoins corporels » ¹⁶⁶. Par cette réduction, l'économie politique retire à l'ouvrier sa capacité créatrice et le réduit à ne devoir se reproduire qu'en tant que force de travail, qu'en tant que marchandise. L'ouvrier est réduit à être défini ontologiquement uniquement comme une marchandise naturelle, dépossédé de ce qui fonde son humanité. Il est « librement actif que dans ses fonctions animales ». Ainsi, l'ouvrier est dépourvu de son autonomie vis-à-vis de l'animal, il n'est plus que le devenir « bestiale ». À l'inverse de l'ouvrier-animal, se dresse face à lui, comme le souligne Marx dans le *Manifeste du parti communiste*, la bourgeoisie qui « entraîne dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares » ¹⁶⁷ et « modèle le monde à son image » ¹⁶⁸. La bourgeoisie est symboliquement l'incarnation de la bonne humanité et de ses facultés inventives, de l'innovation qui établit la frontière avec l'ouvrier.

¹⁶⁵ MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., introduction.

¹⁶⁶ MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p85.

¹⁶⁷ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifeste du parti communiste*, op. cit., p60.

¹⁶⁸ MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p200.

Marx se propose de montrer la différence réelle entre l'homme et l'animal et d'en percevoir le processus de l'individualisation de l'homme. L'être humain, pour celui-ci, est différent de l'animal précisément, car il a la capacité de produire son propre monde par le travail, qu'il soit pratique ou théorique. L'homme a l'habileté d'améliorer ses conditions d'existence. Il peut produire sa propre autonomie par son travail. L'homme peut faire proliférer ses idées et ses techniques. Ainsi, dans le célèbre texte du *Capital* sur la différence entre l'homme et l'abeille, Marx écrit ¹⁶⁹ :

Nous ne nous occupons pas ici des formes primitives du travail, qui relèvent encore de l'instinct animal. Lorsque le travailleur se présente sur le marché comme vendeur de sa propre force de travail, il a laissé derrière lui dans un passé archaïque l'époque où le travail humain n'avait pas encore dépouillé sa première forme instinctuelle. Nous supposons donc ici le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme.

Dans cet extrait, il faudrait selon Marx établir une distinction entre travail animal et travail humain. La différence se structure à la fois sur une différence de durée : l'homme a dérivé de son « passé archaïque » et s'est individualisé vis-à-vis de l'animal par son activité. Le travail humain n'est plus seulement une activité déterminée par des "instincts". L'homme est déterminé par sa propre activité, il a la possibilité de produire indépendamment de sa naturalité ¹⁷⁰ :

Une araignée accomplit des opérations qui s'apparentent à celles du tisserand, et une abeille en remonte à maint architecte humain dans la construction de ses cellules. Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire. Le résultat auquel aboutit le procès de travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur, existait donc déjà en idée. Non pas qu'il effectue simplement une modification dans la forme de la réalité naturelle : il y réalise en même temps son propre but, qu'il connaît, qui détermine comme une loi la modalité de son action, et auquel il doit subordonner sa volonté.

Pour Marx, l'exercice de l'activité de l'homme n'est pas déterminé par la nécessité naturelle. La force de l'homme se trouve dans ce que nommait Kant : la puissance imaginative ¹⁷¹. Or, contrairement à celui-ci, la puissance imaginative dans la pensée de Marx semble radicalement fonder l'homme. C'est la capacité de l'homme à être arbitraire qui définit son rapport au monde et *a fortiori* sa capacité à produire des lois pour l'univers. Ce principe d'individualisation de l'homme vis-à-vis de l'animal est ce qui permet à l'homme de construire ses moyens de subsistance à des degrés différents et d'une multitude de manières,

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Sur cette filiation voir : CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p262.

contrairement à l'abeille qui ne peut construire qu'un seul et même objet. En ce sens, le travail réside dans la reconstruction de l'idée dans le cerveau et la déconstruction de celle-ci dans le monde. Ainsi, c'est dans cette capacité autopoïèse que se situe le fondement anthropologique qui permet à l'homme d'être homme en tant qu'être capable de produire de la finalité autre que celle de la nature et de ses besoins. À l'inverse, de manière négative, c'est parce que l'homme est capable d'échouer, de rater, qu'il peut se perfectionner et dériver des archétypes de la nature. En ce sens, l'homme produit, par ce perfectionnement continu, un enchevêtrement de nécessités physico-biologiques et de nécessités proprement humaines liées à son autonomie de la nature ¹⁷² :

Et cette soumission n'est pas un acte isolé et singulier. Outre l'effort des organes au travail, il faut une volonté conforme à ce but, s'exprimant dans une attention soutenue pendant toute la durée du travail, d'autant plus indispensable que celui-ci enthousiasme moins le travailleur par son contenu propre et son mode d'exécution, et qu'il peut donc moins en jouir comme du, jeu de ses propres forces physiques et intellectuelles. Les moments simples qui constituent le procès de travail sont : l'activité adéquate à une fin, ou encore le travail proprement dit, son objet, et son moyen.

L'homme ne se réalise pas seulement dans ses propres outils, mais dans l'humanisation de ses sens et de ses organes. Les organes physiologiques se mélangent aux organes du procès du travail dans lequel l'ouvrier-machine se réalise par ses deux forces. Cette réalisation autonome de l'homme, à l'inverse de l'animal, lui permet de se rendre « comme [...] un être universel, donc libre ». Ce caractère universel de l'homme est réalisé par sa capacité de s'autonomiser de la nature externe et non-organique par son auto-constitution dans une 'nature intellectuelle'. En effet, l'homme produit son propre monde et sa propre naturalité : ce sont des constructions symboliques et langagières qui échappent à l'animal. La nature n'est pas seulement extérieure à nous, elle est le produit de notre connaissance dans « des moyens de subsistance intellectuelle » garantie par la production de « sciences de la nature » ¹⁷³. D'autre part, l'homme est capable par son travail de créer ses propres besoins, comme dans le cas de l'art. Nous pouvons consommer une œuvre d'art, tout comme nous pouvons consommer une science naturelle. Or, il n'est pas possible de consommer une œuvre d'art de la même manière que nous consommons de la nourriture. Cependant, c'est parce que nous pouvons produire nos propres archétypes et notre propre-monde, que celui-ci se montre à nous dans sa culturalité : le monde n'est plus naturel, mais fabriqué, manufacturé et travaillé. L'homme, par son travail et la médiation de la nature, est en permanence face à lui-même. Cette production de nouveaux besoins propres à l'homme se réalise dans ce processus

¹⁷² MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p200.

¹⁷³ MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p122.

d'universalisation de son monde social en tant qu'il produit ses propres conditions, ses propres besoins naturels ¹⁷⁴ :

Physiquement, l'homme ne vit que de ces produits de la nature, qu'ils apparaissent maintenant sous la forme de nourriture, du chauffage, de l'habillement, de l'habitation, etc. L'universalité de l'homme apparaît de façon pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps *non-organique*, aussi bien dans la mesure où la nature est 1) un moyen de subsistance immédiat, que dans la mesure où est l'objet, la matière de son activité vitale.

En ce sens, l'homme s'individualise dans l'augmentation de son agir qui conduit à une humanisation continue du monde. Il s'individualise également dans sa production symbolique qui fait de la nature une extension de son propre monde, à savoir, la construction d'une altérité qui n'est en réalité qu'une construction eidétique et indique de l'effectivité de la pensée dans et par la production sociale. Ainsi, la nature apparaît comme un « être-hors-de-soi universel » ¹⁷⁵ où l'homme, à mesure de son individualisation, détruit tout ce qui est en dehors de son monde.

Or, dans le mode de production de classe et notamment dans le capitalisme, il préexiste de nouveaux déterminismes qui déréalisent l'homme de sa créativité, autrement dit de son autopoïésis. La société bourgeoise transforme l'ouvrier en animal dépossédé de son intuition intellectuelle et de sa capacité créative. Cependant, le comble de ce paradoxe est que la bourgeoisie ne fait que produire les mécanismes de sa domination et se couronne de tous les miracles de la production qui sont pourtant l'œuvre de la créativité des ouvriers. Le prolétariat est enchaîné à la reproduction de la force de travail (« Manger, boire et procréer [...] ». ¹⁷⁶) pour répondre au monde machinique de la bourgeoisie. Il n'est plus qu'« animal ¹⁷⁷ dans ses fonctions humaines » (« l'humain devient l'animal »). En d'autres termes, l'ouvrier est déshumanisé. Le monde devient alors, pour l'ouvrier, une extériorité, alors que toutefois il en est bâtisseur. Il est la force créatrice, mais il est réduit à n'être qu'un organe médiatisé de la machine. Ainsi Marx écrit dans le *manuscripts de 1844* ¹⁷⁸ :

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ « L'Idée en tant que nature, est 1) comme l'être-hors-de-soi universel, idéal, comme espace et temps, – 2) comme l'extériorité réciproque réelle, l'être-là particulier et matériel – *nature inorganique*, – 3) comme effectivité vivante – nature organique. Les trois sciences [correspondantes] peuvent, par suite, être nommées : *mathématique, physique, physiologie*. ». HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques : Volume 2, Philosophie de la nature*, trad.fr Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques, 2004. p112 (§198).

¹⁷⁶ MARX, Karl, *Manuscripts économique-philosophiques de 1844, op. cit.*, p121.

¹⁷⁷ « Bestial » dans la traduction de Bottelegli : « Mais, séparées abstraitement du reste du champ des activités humaines et devenues ainsi la fin dernière et unique, elles sont bestiales ». *Manuscripts de 1844, op. cit.*, p59.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p121.

Nous avons considéré l'acte d'aliénation de l'activité pratique humaine, c'est-à-dire le travail, sous deux aspects. 1) le rapport du travailleur au *produit du travail* comme un objet étranger et ayant barre sur lui. Ce rapport est en même temps le rapport au monde extérieur sensible, aux objets naturels comme à un monde étranger se tenant face à lui de manière hostile¹⁷⁹.

La nature ne s'oppose pas en tant que sublime d'une nature innommable et sans cause, mais en tant que nature produite et organisée par le monde de la bourgeoisie. La bourgeoisie qui réduit l'ouvrier à n'être et n'apparaître que sous la forme objectivée de la marchandise (la "force de travail"). L'ouvrier n'est plus qu'un instrument et une machine qui ne possède plus d'activité créative. Du fait de « l'acte de production », il est réduit à de « l'impuissance » et à une « castration » tandis que la bourgeoisie est créatrice du monde¹⁸⁰. L'ouvrier est chosifié par l'intermédiaire de « l'activité » qui est « tournée contre lui-même [et] indépendante de lui ». Ainsi, l'ouvrier est privé de la possibilité d'affirmer son monde et sa représentation. Cependant, dans cette aliénation, l'ouvrier peut s'affirmer comme la nouvelle classe politique et révolutionnaire dans l'histoire : Le Prolétariat industriel¹⁸¹.

c) La puissance créatrice : différence du concept de nature et du concept d'œuvre d'art chez Marx

Néanmoins, si la bourgeoisie se conçoit comme la classe créatrice du monde, il serait peu avisé, semble-t-il, de prétendre que celle-ci est indépendante de la nature. Il paraît substituer des déterminations naturelles qui façonnent nos sociétés. Nous pouvons penser au génie dans la philosophie kantienne qui ne paraît sujet à aucune règle esthétique, sociale ou culturelle. Cependant, la puissance imaginative de l'homme qui au premier abord, est arbitraire, semble pourtant bien déterminée par des conditions matérielles d'existence trouvables dans le rapport entre les sociétés et les espaces naturels. Ce paradoxe dans la constitution anthropologique de l'homme dans le Marx de 1844 peut se résorber par l'étude de l'œuvre d'art dans les *Grundrisse*. Dans cet ouvrage, il développe une analyse de l'œuvre d'art grecque et de la signification de sa persistance dans les sociétés modernes alors que les conditions matérielles ont toutefois depuis longtemps disparu. Pour le philosophe, le rôle de l'art grec, en tant qu'expression de la mythologie, est de donner une compréhension cohérente des phénomènes naturels. Il s'agit pour lui d'une idéologie, d'une religion naturelle, qui est la réflexion d'un mode de production inférieur. Or, comment expliquer la permanence d'un art si celui-ci ne

¹⁷⁹ Traduction de Bottelegi : « Ce rapport est en même temps le rapport au monde extérieur sensible, aux objets de la nature, monde qui s'oppose à lui d'une manière étrangère et hostile ». *Manuscrits de 1844, op. cit.*, p59.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Nous y reviendrons plus amplement à la fin du chapitre II et dans le chapitre III.

possède plus aucun rôle didactique ? Si la nature ne signifie plus la même chose du fait qu'elle ne « construit ni machines, ni locomotives, ni chemins de fer, ni télégraphes électriques »¹⁸², la signification de l'œuvre d'art grec dans le capitalisme apparaît ainsi comme un embarras¹⁸³ :

Prenons, par exemple, le rapport de l'art grec, puis de Shakespeare au temps présent. On sait que la mythologie grecque n'est pas seulement l'arsenal de l'art grec, mais son sol même. L'intuition de la nature et des rapports sociaux qui est à la base de l'imagination grecque et donc de l'[art] grec est-elle compatible avec les machines à filer automatiques**, les chemins de fer, les locomotives et le télégraphe électrique ? Que représente encore Vulcain auprès de Roberts et Co*, Jupiter auprès du paratonnerre et Hermès auprès du Crédit mobilier* ?

Marx s'interroge sur la finalité de l'œuvre d'art grec dans le mode de production capitaliste et, plus généralement, dans un contexte anthropologique différent. Ainsi, il remarque le décalage entre le développement des moyens de production et l'usage de références antiques qui sont pourtant archaïques depuis longtemps. Cependant, une œuvre d'art grec nous procure encore aujourd'hui « une jouissance esthétique ». Bien loin d'une vision romantique qui fait de l'héritage grec de l'Occident une évidence, Marx pose le problème de l'héritage grec dans un monde auquel la maîtrise de la science a rendu l'homme, plus précisément la société bourgeoise, le maître incontesté de la nature. La société n'est plus dans un « rapport mythologique avec la nature » du fait que nous ne sommes plus dans des « conditions sociales insuffisamment mûres ». À vrai dire, l'art grec devrait nous apparaître comme un non-sens, justement, car, comme le souligne Marx, nous apparaissions autonomes de la nature du fait que la superstition « disparaît [...] quand [les forces de la nature] sont dominées réellement »¹⁸⁴. La machine a depuis longtemps façonné et marqué le paysage : partout la marque de la production est visible. Depuis longtemps, l'électricité n'est plus le pouvoir de Jupiter, mais le pouvoir de la société bourgeoise qui, par le développement scientifique et technique, a appris à maîtriser la *keranós*. En ce sens, l'absence de cette maîtrise de la nature chez les Grecs produit un rapport différent avec « la nature et les formes sociales ». Ainsi, ce qui semble nous séparer des Dieux grecs est la radicalité de la modernité. La nature n'est plus le monde du divin possédant « une puissance réelle dans la vie »¹⁸⁵ et sur les hommes, mais bien le règne de la production rationnelle. Ainsi, Marx reformule l'argument

¹⁸² MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p662.

¹⁸³ *ibid.*, p67.

¹⁸⁴ *ibid.*, p67.

¹⁸⁵ MARX, Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p327.

utilisé contre Kant dans sa dissertation doctorale ¹⁸⁶ : La fin d'un contexte anthropologique présuppose la fin de sa mythologie, car le terreau d'apparition de la mythologie « [élaborée] de façon inconsciemment artistique par l'imagination populaire » n'existe plus. Ainsi, Marx écrit : « Toute mythologie maîtrise, domine les forces de la nature, leur donne forme dans l'imagination et par l'imagination ; elle disparaît donc quand ces forces sont dominées réellement » ¹⁸⁷. En somme, la nature grecque n'existe plus. Ainsi, la constitution de la mythologie ne répond plus à « [l']élaboration inconsciemment artistique de la nature ». Marx prenant ainsi bien soin de confondre nature et société par la mythologie, justement, car « ce mot englobant ici tout ce qui est objectif, donc y compris la société ». Face à cet héritage, le capitalisme, par son développement mondial, semble avoir détruit à la fois la nature et les sociétés pour convenir à la production de marchandise, et ainsi démystifier la religion. Comment pouvons-nous alors expliquer la permanence de l'art grec ? Marx produit face à ce problème une conclusion étonnante ¹⁸⁸ :

Jamais la mythologie égyptienne n'aurait pu servir de sol ou de matrice à l'art grec. Mais en tout cas une mythologie. Donc en aucun cas un développement de la société excluant tout rapport mythologique avec la nature, tout rapport avec elle générateur de mythes ; qui exige donc de l'artiste une imagination indépendante de la mythologie.

La production artistique est ainsi d'une certaine manière autonome du contexte socio-économique. Or, comment cette autonomie des structures sociales est-elle possible ? Jean-Jacques Lecercle dans son ouvrage *Histoire des mots et luttes des classes*, soutient que cette idée apparaît bien peu matérialiste ¹⁸⁹. Pour autant, cette théorie semble au contraire tout ce qu'il y a de plus matérialiste dans la pensée de Marx. L'œuvre d'art n'est pas seulement déterminée par des mécanismes historiques, elle résiste d'une certaine manière au passage du temps. L'œuvre d'art a la capacité de signifier autre chose que le cadre anthropologique de son apparition. Cependant, l'œuvre d'art continue de nous signifier quelque chose dans la contemplation, dans le « plaisir à la naïveté de l'enfant » ¹⁹⁰. L'art grec possède une valeur

¹⁸⁶ L'argument précisément : « Allez-vous-en avec vos dieux dans un pays où d'autres dieux ont cours, et on vous démontrera que vous souffrez d'hallucinations et d'abstractions. Et on aura raison. Celui qui aurait apporté aux anciens Grecs un dieu ouvrant une ère nouvelle aurait trouvé chez eux la preuve de la non-existence de ce dieu. Car, pour les Grecs, il n'existait pas. Ce qu'est un pays déterminé pour des dieux déterminés venus de l'étranger, le pays de la raison l'est pour Dieu en général : c'est une contrée où « son existence cesse. [« l'existence cesse » corrigé en « sa non-existence est démontrée »] ». *ibid.*, p328.

¹⁸⁷ MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p67.

¹⁸⁸ *ibid.*, p67.

¹⁸⁹ LECERCLE, Jean-Jacques. *Histoire des mots et luttes des classes*, Paris, les éditions sociales, coll. « Les irréguliers », 2023. p32-33.

¹⁹⁰ MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p68.

didactique précisément du fait de la puissance imaginative de l'homme et de sa capacité par son travail à s'émanciper de la nature et du mode de production. Ainsi Marx écrit :

Mais la difficulté n'est pas de comprendre que l'art grec et l'épopée sont liés à certaines formes sociales de développement. La difficulté réside dans le fait qu'ils nous procurent encore une jouissance esthétique et qu'ils gardent pour nous, à certains égards, la valeur de normes et de modèles inaccessibles.

La puissance imaginative des sociétés passées nous fournit des archétypes, comme le souligne Lecercle, pour penser en dehors de la production et de la nature. Marx, en ce sens, semble ne faire que radicaliser le concept de « conscience malheureuse » hégélienne. Ainsi, Marx ne semble pas remettre en question le constat amer de Hegel vis-à-vis de l'œuvre d'art dans la *phénoménologie de l'Esprit* ¹⁹¹ :

[Les œuvres d'arts] sont donc pour nous désormais ce qu'ils sont pour nous, de beaux fruits arrachés de l'arbre, un destin amical nous en fait l'offrande comme une jeune fille sait le faire de ces fruits; il n'y a ni la vie effective de leur existence, ni l'arbre qu'il les a portés, ni la terre, ni les éléments qui ont constitué leur substance, ni le climat qui a défini leur détermination, ni encore l'alternance des saisons qui dominaient le processus de leur devenir.

Cette perte de la condition d'apparition de l'œuvre d'art, est le fondement, selon Marx du « charme qu'exerce sur nous [l'art] ». L'œuvre d'art grec exerce son aura ¹⁹² dans le fait même que le mode de production grec ne « [pourra] jamais revenir ». Dans ce décalage entre le développement supérieur du capitalisme et puis « les conditions sociales insuffisamment mûres où cet art est né », Marx souligne l'impossibilité de regagner l'accès à l'œuvre, de « redevenir [un] enfant, ou alors [...] [de] retomb[er] en enfance ». D'autre part, à travers cette référence à l'enfance, Marx fait ici directement référence à la vision hégélienne de la Grèce antique, comme le souligne Isabelle Garo dans son article « Art et travail chez Marx : activité et libération » ¹⁹³. Pour Hegel, la Grèce est l'adolescence de l'humanité dans la mesure où elle était encore marquée par une « éthique » dans un « rapport naturel [...] spontanée avec la fin substantielle » ¹⁹⁴. Or, « l'existence d'une foule d'États » a permis « la liberté éthique » du monde grec. Ainsi, ce qui marque la civilisation grecque vis-à-vis de la civilisation romaine est la liberté rendue possible par la multiplicité des cités :

¹⁹¹ HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. Lefebvre Jean-Pierre, Paris, GF Flammarion. 2012. p490.

¹⁹²

¹⁹³ GARO, Isabelle. « Art et travail chez Marx : activité et libération », *Art et philosophie*, Lyon : ENS Éditions, 1998, , [En ligne : <https://books.openedition.org/enseditions/19808?lang=fr>]. Consulté le 2 février 2024.

¹⁹⁴ Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, UGE, 1965, p. 287.

Hegel de son côté avait défini le moment grec comme la période fugitive d'une adolescence en voie rapide de transformation, le passage d'une première liberté subjective encore marquée par la nature à l'universalité abstraite du monde romain.

Néanmoins, si les Grecs semblent un peuple extraordinaire pour Hegel, Marx y oppose que « les Grecs étaient des enfants normaux ». La normativité des Grecs pour Marx n'est pas tant dans leur capacité à produire un imaginaire, mais bien dans leur volonté de produire une représentation du monde anthropocentrique. La nature n'est pas le fruit du hasard, mais le résultat du monde des hommes et des Dieux. Il s'agit de dominer par la puissance imaginative le monde sans pour autant avoir le développement des moyens de production suffisant pour dominer effectivement la nature. Ainsi, Isabelle Garo écrit vis-à-vis de ce passage la chose suivante :

La reprise ironique de cette interprétation par Marx lui permet d'avancer sa propre explication du moment grec : le faible degré de développement des forces productives a pour contrepartie la maîtrise imaginaire du monde dans l'art et la mythologie. Cet art révolu nous touche comme le souvenir cher d'une enfance qui fut heureuse. Le projet de sa reviviscence est absurde. On mesure ici le trajet parcouru par rapport à la défense de l'art grec qui semblait aux Jeunes Hégéliens et à Heine en particulier, une arme de choix à opposer au conservatisme prussien.

L'art grec semble être un « modèle inaccessible » et qui, dans la même occasion, s'évanouit par la transformation de la nature. Dans cette contradiction, il est possible pour l'art grec d'être transformé en marchandise, mais malgré cela, un étrange sentiment persiste. Ainsi, il y a paradoxalement une forme de résistance historique dans le développement de la production qui ne paraît n'avoir aucun rapport avec la production artistique ou la domination de la nature. Ainsi Marx écrit ¹⁹⁵ :

Pour Part, on sait que des époques déterminées de floraison artistique ne sont nullement en rapport avec le développement général de la société, ni, par conséquent, avec celui de sa base matérielle, qui est pour ainsi dire l'ossature de son organisation.

En ce sens, contrairement à ce qui avait pu être affirmé dans l'historiographie marxiste, le mode de production ne détermine pas mécaniquement la superstructure ¹⁹⁶, l'art ne peut pas

¹⁹⁵ MARX, Karl, *Manuscripts de 1857-1858 dits « Grundrisse », op. cit.*, p67.

¹⁹⁶ Isabelle Garo le souligne assez justement : « L'idéologie n'est pas la superstructure passive et déductible de la base, mais l'idée fausse que le travail improductif est synonyme d'activité gratuite, inutile, destinée au pur divertissement : « Même les productions intellectuelles les plus élevées ne doivent être reconnues et en quelque sorte excusées aux yeux du bourgeois que par le fait qu'on les dit productrices directes de richesse matérielle ». Ce n'est plus l'art qui est une idéologie, mais la définition de l'artiste en tant que travailleur productif, comme seule justification valable de son existence au regard de la logique capitaliste ». GARO, Isabelle. *Art et travail chez Marx : activité et libération, op. cit.*

être conçu uniquement comme l'émanation de l'échange marchand de la ville d'Athènes. Mais dans le même temps, si l'art est absent de tout fondement socio-historique et de ses évolutions, alors en dehors de l'homme. Or, l'art en dehors de l'activité sociale de l'homme, c'est comme un concept vide d'intuition : c'est la production de non-sens. Pourtant, l'industrie culturelle se fonde encore sur des archétypes grecs, même si le développement aurait pu amener de nouveaux archétypes liés à la domination de la nature, produisant plus de signification pour notre période historique. En ce sens, il semble que l'activité artistique existe en autonomie du développement économique. Du moins, elle ne dépend pas d'un développement économique supérieur. Au contraire, il semble que le développement artistique se produise dans des sociétés peu développées ¹⁹⁷ :

Par exemple, les Grecs comparés aux modernes ou encore Shakespeare. Pour certaines formes de l'art, l'épopée, par exemple, il est même reconnu qu'elles ne peuvent jamais être produites dans la forme classique où elles font époque dès lors que la production artistique apparaît en tant que telle ; que donc, dans le domaine de l'art lui-même, certaines de ses figures importantes ne sont possibles qu'à un stade embryonnaire du développement artistique. Si cela est vrai du rapport des différents genres artistiques à l'intérieur du domaine de l'art lui-même, il est déjà moins surprenant que cela soit également vrai du rapport du domaine artistique tout entier au développement général de la société. Il n'y a de difficulté qu'à saisir ces contradictions de manière générale. Dès qu'elles sont spécifiées, elles sont par là même expliquées.

Ce décalage entre le « développement général de la société » et le « développement artistique » atteste de la singularité de l'œuvre d'art pour Marx. Elle possède une forme de résistance inséparable à ses conditions d'apparition ¹⁹⁸. L'œuvre d'art est l'affirmation de l'autonomie de l'homme vis-à-vis de la marchandisation du monde. Elle est la pratique qui permet à travers l'histoire la survie des sociétés dans la pratique sociale. Elle est une forme de maîtrise de la nature, car elle permet à l'homme de socialiser son monde par la production de Beauté. La production de la beauté, rappelons-le, qui, pour le Marx des *Manuscrits de 1844*, fonde la différence essentielle entre l'homme et l'animal ¹⁹⁹.

Comment pouvons-nous penser le Beau comme une production artistique, et *a fortiori* comme l'affirmation de l'autonomie de l'homme vis-à-vis de la nature ? Le Beau est avant tout l'affirmation de la constitution anthropologique de la société et de l'homme en tant que «

¹⁹⁷ MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p67.

¹⁹⁸ Cet aspect révolutionnaire à l'œuvre d'art, Castoriadis ne semble pas le remarquer dans son commentaire de ce passage. En affirmant le problème de la finalité dans l'histoire et puis le problème d'un « modèle inaccessible » à l'histoire, Marx réaffirme la puissance imaginative et créatrice de l'homme face à la logique implacable du capital et la contingence naturelle. La « puérilité » du propos de Marx est indicatif des limites du capitalisme. Voir : CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions Points, coll. « Essais », 1999. p56-58.

¹⁹⁹ MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p123.

[qu']être social ». Cet être social se réalise dans son activité productive, visant que son monde se « vaille pour lui en tant qu'essence dans cet objet ». L'activité de l'homme est cette extériorisation « de ses forces essentielles » et l'artificialisation de la nature qui devient alors un objet social ²⁰⁰. Cette capacité poétique de l'homme lui permet de se réaliser par une culture esthétique, par la constitution de sens socialisés, symbole de son individualisation de la nature : « Ce n'est pas seulement dans la pensée [...] mais avec *tous* les sens que l'homme est affirmé dans le monde objectif » ²⁰¹. Pour illustrer cette production artistique, Marx prend l'exemple de la création musicale et de la réception sensorielle de l'art, en particulier la musique ²⁰² :

D'un autre côté, en considérant les choses subjectivement, seule la musique éveille le sens musical de l'homme, de sorte que, pour l'oreille non musicale, la musique la plus belle n'a pas de sens, n'est *pas* un objet, parce que mon objet ne peut que être que la confirmation de l'une de mes forces essentielles, et donc ne peut exister pour moi que de la manière même dont ma force essentielle, en tant que faculté subjective, existe pour soi, parce que le sens d'un objet pour moi (n'a de sens que pour un sens qui lui correspond) va exactement aussi loin que vont *mes* sens [...].

Pour Marx, il ne peut exister de génie précisément, car l'art est une activité sociale et que nous sommes socialisés à la consommation de musique. Le génie est alors la mise en avant d'une faculté subjective et naturelle plutôt que de déterminations sociales. Or, les deux agissent dans la musique, et plus généralement dans la création artistique. L'ouïe est un sens naturel, tout autant qu'il est un sens social capable de produire des symboles dont elle serait un instrument indiciaire qui permettrait de saisir le sens sémiotique de l'œuvre ²⁰³ :

C'est pourquoi les *sens* de l'homme social sont des sens *autres* que ceux de l'homme non social; c'est seulement par la richesses, objectivement déployée, de l'être de l'homme que pour part, sont formés et, pour une autre part, sont engendrés la richesse de la sensibilité *humaine* subjective, une oreille musicale, un oeil pour la beauté de la forme, bref, des *sens* capables de jouissances humaines, des sens qui se confirment en tant que force essentielles humaines.

Singulièrement, pour démontrer son propos, Marx forge une opposition entre homme social et non social. Or, tout homme est social, car étant le produit de l'histoire. Il n'existe pas d'homme en dehors de la société qui serait dans un état de nature originel comme chez les contractualistes. L'homme, dès son origine, existe par la société. Cependant, il semble que Marx souhaite montrer de manière didactique que l'homme à divers degrés a été capable de socialiser son monde, notamment par l'art. Ce processus d'individualisation de l'homme, de

²⁰⁰ *Ibid.*, p150

²⁰¹ *Ibid.*, p150-151.

²⁰² *Ibid.*, p151.

²⁰³ *Ibid.*

la nature, par ses techniques, ses arts et par sa socialisation, lui permet de se constituer en monde. En artificialisant ses sens, l'homme a réalisé son autonomie jusqu'à sa propre physiologie. Jadis, pour se repérer dans les espaces naturels et se préserver des prédateurs, les yeux servent à présent à la finalité de l'art. Ainsi, recevoir une œuvre d'art par les sens, c'est avant tout là recevoir socialement en tant que les sens se sont autonomisés et ont dérivé de la nature. Le sens devient cette « nature *humanisée* » qui « n'est [engendrée] que par l'existence de son objet »²⁰⁴. L'œuvre d'art participe de cette humanisation de la nature, car l'œuvre d'art s'exprime en dehors des besoins physiologiques et en dehors de la reproduction de la force de travail. D'autre part, cette autonomie de l'homme vis-à-vis de la nature par l'œuvre d'art s'affirme de manière cumulative et historique du fait que « la formation des 5 sens est un travail de l'ensemble de l'histoire mondiale antérieure »²⁰⁵. Par exemple, le leitmotiv musical est le symbole de la constitution de l'archétype de l'histoire mondiale antérieure. La musique est le résultat de la cumulativité historique des symboles réalisés par les compositeurs. Les sens sont alors, dès notre naissance dans la société, préparés pour leurs instrumentalisation. Le sens socialisé permet l'accès didactique à l'essence de l'homme. Ainsi, non seulement l'œuvre d'art apparaît comme une production, mais elle a pour conséquence de produire les sens, de les médiatiser à l'héritage esthétique et culturel d'un contexte anthropologique. L'œuvre d'art n'est pas une activité sans effort, mais est l'affirmation radicale de l'homme social par son travail. Ainsi, dans les *Grundrisse*, Marx écrit²⁰⁶ :

Des travaux effectivement libres, la composition d'une œuvre musicale par exemple, requièrent justement à la fois un sacré sérieux et l'effort le plus intense. Le travail de la production matérielle ne peut acquérir ce caractère que 1) si son caractère social est posé, 2) s'il revêt un caractère scientifique tout en étant un travail d'ordre général, c'est-à-dire s'il est l'effort de l'homme non en tant que force de la nature dressée d'une façon déterminée, mais en tant que sujet qui n'apparaît pas seulement au sein du procès de production sous sa forme naturelle, sous la forme enracinée dans sa nature, mais comme activité qui règle toutes les forces de la nature.

La puissance anthropologique du "génie" ne réside pas dans une autonomie du temps de travail socialement nécessaire, mais dans sa capacité schizophrénique (au sens Deleuzien) de produire un "corps sans organes". En d'autres termes, l'habileté de produire une œuvre qui s'affranchit du contexte anthropologique et de la nécessité de la nature. Le monde n'est plus l'universalité abstraite du capitalisme, mais au contraire l'affirmation absolue de la subjectivité par la mélodie ordonnée, systématisée et harmonisée. L'œuvre d'art ne devient

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p570.

pas seulement le point de prolongation du monde, l'œuvre d'art dissout le monde. En conséquence, l'œuvre d'art apparaît comme une activité révolutionnaire vis-à-vis de la production et de la nature. À la fois, elle semble s'échapper par une ligne de fuite du mode de production capitaliste, mais d'un autre côté, l'œuvre d'art s'affirme comme la négation de la nature puisque l'effectivité de l'art est de produire notre humanité.

II-2 – Théorie du mouvement du concept de nature

a) La fonction sémiotique de l'Atome dans la conception marxienne de la nature

Nous avons ainsi jusqu'à présent déterminé l'émergence de l'homme vis-à-vis de la nature. Ce processus historique a permis à l'homme, par l'usage de son travail et de sa puissance imaginative, de créer son propre monde et de traduire des déterminations naturelles comme les sens pour répondre à de nouveaux besoins, symbole de son autonomie et de sa puissance d'agir. Or, avec la transformation du monde par le mode de production capitaliste, chaque jour, il apparaît difficile de percevoir ce qui reste de détermination naturelle dans notre monde. Les espaces sont défrichés et standardisés pour répondre au besoin toujours plus important de la rotation du capital. À l'inverse, la nature est médiatisée par l'architecture pour répondre à des besoins esthétiques ou pratiques. En ce sens, la nature défigurée dans le processus de la production ne devrait rien signifier de plus pour nous que le symbole d'une histoire passée. En ce sens, par quel moyen la nature subsiste-t-elle dans le processus de production pour Marx ?

Depuis la publication de l'ouvrage de Thomas Nail *Marx in motion* ²⁰⁷, une nouvelle approche a émergé à travers la relecture de la thèse doctorale du jeune Marx ; à savoir la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure* ²⁰⁸ (*Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*) ; alors pourtant désavouée par la plupart des marxologues. Contrairement à leur opinion, Nail souhaite relire le *Capital* à partir de la conception du mouvement dans la thèse doctorale. Pour lui, à bien des égards l'interprétation du concept de l'atome chez Épicure par Marx est utile pour penser la rupture métabolique entre la production et la nature dans le *Capital*. Marx perçoit, dans le traitement de la théorie de la déclinaison de l'atome chez Épicure, un symbole permettant de comprendre le concept

²⁰⁷ NAIL, Thomas. *Marx in motion : a new materialist marxism*, Oxford University Press, 2020.

²⁰⁸ MARX, Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad. Ponnier Jacques, Bordeaux, éditions Ducros, coll. Ducros, 1970.

de nature et sa triple-détermination. Il convient donc de restituer la théorie du mouvement dans la thèse doctorale (« the single most-concentrated theory of matter and motion in his oeuvre » ²⁰⁹).

La thèse doctorale intervient dans le développement intellectuel de Marx à une période de l'effervescence des jeunes Hégéliens. Pour eux, à l'image des scientifiques anglais du XVI^e-XVII^e siècle, la philosophie d'Épicure est un symbole de l'esprit scientifique. L'atome et la théorie du mouvement chez Épicure sont alors perçus comme un moyen de repenser d'un point de vue matérialiste la philosophie alors dominante, à savoir celle de Hegel. Ainsi, cette étude s'appuie sur une mise en abyme de la pensée hégélienne de la nature vis-à-vis de la conception matérialiste d'Épicure ²¹⁰. Marx remarque par l'étude de l'atome la conflictualité inhérente à ce concept. Marx cherche, tout en s'appuyant sur l'analyse de l'atome chez Épicure et puis Démocrite (cependant jugé mécaniste par Marx), à déterminer un renversement matérialiste de la philosophie de la nature hégélienne dans le mouvement de déclinaison et de répétition de l'atome. À cet effet, Marx écrit :

Epicure admet un triple mouvement [dreifache Bewegung ²¹¹] des atomes dans le vide. Le premier mouvement est celui de la chute en ligne droite ; le second naît du fait que l'atome dévie de la ligne droite ; et le troisième est posé par la répulsion des nombreux atomes entre eux. Démocrite a, en commun avec Epicure, l'admission du premier et du dernier de ces mouvements, mais la déclinaison de l'atome de la ligne droite différencie de lui Epicure.

Pour le philosophe, il n'existe pas de différence entre le repos de l'atome et son mouvement. Il s'agit du triple mouvement issu d'un même principe. Le mouvement de l'atome s'exprime dans et par sa totalité. L'atome est, comme l'écrit Nail, un « flux de matière » qui se décline dans une altérité-en-devenir :

Nous allons maintenant considérer la déclinaison en elle-même. De même que le point est supprimé dialectiquement dans la ligne, tout corps qui tombe est supprimé dans la ligne droite qu'il décrit. Sa qualité spécifique n'importe pas du tout ici. Une pomme décrit en tombant une ligne droite aussi bien qu'un morceau de fer. Tout corps, pour autant qu'il est considéré dans le mouvement de chute, n'est ainsi rien d'autre qu'un point qui se meut, un point sans autonomie qui abandonne sa singularité dans un être-là déterminé, la ligne droite qu'il décrit.

²⁰⁹ NAIL, Thomas. *Marx in motion : a new materialist marxism*, op. cit, p12.

²¹⁰ *Ibid.*, p278-279.

²¹¹ « Marx's truly brilliant move here is to treat all three motions as a single threefold motion (dreifache Bewegung) (MEGA 1: 33). The traditional and almost universal interpretation has been, and still is, to treat each of these motions as distinct and even chronological events. First there are atoms falling straight down in a void, and then at some indeterminate point one of them swerves and knocks into all the others, creating a cascade of composite reality ». NAIL, Thomas. *Marx in motion : a new materialist marxism*, Oxford University Press, 2020. p22.

L'atome est un mouvement circulaire : il se pose lui-même par sa déclinaison et sa répercussion sur les autres atomes. L'atome s'effectue dans une "ligne de fuite" dans la dérivation, dans un nouveau mouvement qui « [change] de nature en se connectant avec d'autres »²¹². Dans ce processus, nous écrit Marx, l'atome « se [perd] [...] dans la ligne droite »²¹³ et se réalise dans son mouvement comme « négation immédiate de l'espace abstrait, donc un point spatial »²¹⁴. Cette ligne de fuite ne déréalise pas l'atome, au contraire, elle réalise « le concept de l'atome ». En effet, l'atome n'existe pas en dehors de « [l'opposition mutuelle] comme réalités immédiates ». En d'autres termes, les oppositions dans le concept de l'atome sont du fait de sa réalisation en tant que « autonomie absolue »²¹⁵ :

Les atomes sont des corps purement autonomes, ou plutôt sont le corps, pensé dans une autonomie absolue, comme les corps célestes. Comme ces derniers, ils ne se meuvent pas en ligne droite, mais en ligne oblique. Le mouvement de la chute est le mouvement de la non-autonomie. Si donc Epicure représente, dans le mouvement de l'atome en ligne droite, la matérialité de cet atome, il a réalisé dans la déclinaison de la ligne droite sa détermination formelle ; et ces déterminations opposées sont représentées comme des mouvements immédiatement opposés. Lucrèce affirme donc, à juste titre, que la déclinaison brise les *fati foedera* (déterminations du destin) et, comme il applique aussitôt cela à la conscience, on peut dire de l'atome que la déclinaison est dans son cœur ce quelque chose qui peut lutter et résister.

Par cette déclinaison, l'atome fonde sa propre nécessité par le fait qu'il est doté d'une puissance de création. Cependant, cette création se réalise par le fait même que l'atome gagne son autonomie. L'atome apparaît alors comme la croyance : « [qu'il] est la cause de tout, et qu'il ne saurait donc avoir une cause ». Or, cette croyance n'a de sens que dans la production d'un concept en « matière abstraite » et « synthétiquement [uni] ». En effet, le mouvement dialectique de l'atome est avant tout défini par le « hasard » qui rend variable et chaotique la connaissance de l'atome. Mais sa connaissance est possible par la connaissance du mouvement et du flux de matière²¹⁶ :

Et, en vérité, la singularité qui est immédiatement n'est réalisée effectivement selon son concept que dans la mesure où elle se rapporte à un Autre, qui est elle-même, même si l'Autre s'oppose à elle dans la forme de l'existence immédiate. C'est ainsi que l'homme ne cesse d'être un produit naturel que lorsque l'Autre auquel il se rapporte n'est pas une existence différente, mais lui-même un homme singulier, bien que pas encore l'esprit. Mais pour que l'homme en tant qu'homme devienne à lui-même son unique objet effectivement réel, il faut qu'il ait brisé en lui son être-là relatif, la puissance de ses appétits et de la simple nature. La répulsion est la première forme de la conscience de

²¹² Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille plateaux : Capitalisme et schizophrénie 2*, op. cit., p15-16.

²¹³ MARX, Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p281.

²¹⁴ *Ibid.*, p282.

²¹⁵ *Ibid.*, p283.

²¹⁶ *Ibid.*, p287.

soi ; elle répond donc à la conscience de soi, laquelle se conçoit comme quelque chose d'immédiatement-étant et d'abstraction singulier.

Le rapport entre l'homme et la nature, tel que conçu par Marx, est de ce fait conflictuel et investi de la même contradiction que l'on retrouve dans le concept de l'atome. Suivant cette logique, l'homme est « un produit naturel », dans la mesure où il s'inscrit dans la nature et dans son mouvement. Or, l'homme possède une individualité propre, il produit sa propre autonomie comme l'atome décline de la ligne droite. L'homme réalise alors sa propre unité entre son essence et la réalité. Dans un passage célèbre de *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, le jeune Marx écrit ²¹⁷:

La théorie est capable de s'emparer des masses dès qu'elle démontre *ad hominem*, et elle démontre *ad hominem* dès qu'elle devient radicale. Être radical c'est prendre les choses à la racine. Or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même. La preuve évidente de la radicalité de la théorie allemande, et aussi de son énergie pratique, c'est qu'elle est issue de l'abolition résolue et positive de la religion. La critique de la religion s'achève avec l'enseignement selon lequel l'homme est pour l'homme l'être suprême, donc par l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable. Conditions qu'on ne saurait mieux dépeindre que par cette exclamation d'un Français à propos d'un projet de taxe sur les chiens : pauvres chiens ! On veut vous traiter comme des hommes !

La radicalité est ainsi pensée sous la modalité de la déclinaison épicurienne : le mouvement de la religion est brisé et la religion se décline vers la communauté des croyants, l'homme lui-même. Le travail constitue le mode d'individualisation de l'homme de la nature : sa propre naturalité. Or, tout comme l'atome possède une unité abstraite, la nature est également faite d'une unité abstraite, qu'elle « se conçoit comme quelque chose d'immédiatement-étant et d'abstraction singulier », tout en restant avant tout une « détermination formelle ». En effet, comme l'écrit Marx : « l'atome se rapporte » à « d'autres atomes » précisément parce que, pour penser mon individualisation en tant que l'homme autonome, je dois me rapporter « à moi-même comme à un immédiatement-Autre », à moi-même comme « un rapport matériel ». Ainsi, la nature à l'image de l'atome nous apparaît alors sous un aspect biface ²¹⁸ :

On voit donc qu'aussi longtemps que la nature exprime, en tant qu'atome et phénomène, la conscience singulière et sa contradiction, la subjectivité de cette dernière ne se présente que sous la forme de la matière elle-même ; lorsque, par contre, la nature devient autonome, la conscience de soi se réfléchit en elle-même et se pose en face de la nature sous sa figure propre : comme forme autonome.

²¹⁷ MARX, Karl, *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p14.

²¹⁸ MARX, Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p318.

Nous voyons dans ce passage le sens sémiotique que signifie le rapport de l'atome avec la nature. Pour Marx, l'atome ne signifie pas seulement une description d'un phénomène naturel, mais la description du processus d'individualisation de l'homme. L'homme comme l'atome devient réellement autonome à partir du moment où il décline de la nature et se réalise par sa conscience de soi en fondant sa propre contingence. L'unité de l'essence de l'homme se réalise alors par la constitution d'une nouvelle nature (« en eux la nature est devenue autonome »). Bien loin d'une philosophie épicurienne fataliste, Marx montre que le concept d'atome permet de penser « l'absoluité et la liberté de la conscience de soi ». Marx remarque à plus d'un égard que la conception de l'atome de Épicure découle de sa conception de comment l'homme se détache de la nature. Cette négation de la nature n'est pas à confondre avec un détachement absolu, mais un processus entre l'homme et la nature²¹⁹ par ce que Marx nomme « [l']entendement imaginaire » où « toute science véritable et réelle est en vérité supprimée ».

Cette théorie du mouvement développée par le jeune Marx trouve son unité pour Thomas Nail dans les concepts allemands de *Zusammenhängen*, *wechsel* et *verkehr*²²⁰. Le premier signifie l'unité interrelationnelle d'un mouvement (« se tenir ensemble »). Le second, Nail l'assimile au concept de métabolisme (*Stoffwechsel*) qui signifie l'effectivité du mouvement dans sa transformation de la totalité. Enfin, le mot *Verkehr* signifie quant à lui la transformation mutuelle d'une réalité sociale. Pour le philosophe, la pensée de Marx peut être unifiée par la théorie du mouvement telle que développée dans la dissertation doctorale de ce dernier pour expliquer le processus d'accumulation du capital. Pour Nail, il n'existe pas dans la pensée de Marx de division entre la nature et la culture, mais bien un « metabolic (d)rift [...] caused by natural-cultural systems »²²¹. Comme nous avons pu le voir dans le chapitre I, ce mouvement se caractérise par une expropriation de la paysannerie et la création *ex nihilo* des ouvriers. De ce processus, Thomas Nail en fait un triple mouvement de la valeur-marchandise dans la réification de la nature²²². Le premier est l'appropriation de la Terre en détachant du mouvement propre de la nature une partie des espaces pour produire des marchandises. Le second mouvement est la transformation des sociétés où le « social-metabolic process is harder to overcome » et l'appropriation du travail. Le troisième mouvement est l'appropriation de la frontière par l'incursion de la marchandise dans les espaces naturels et sociaux. De cette appropriation naît un « process of bordering »,

²¹⁹ *Ibid.*, p319.

²²⁰ NAIL, Thomas. *Marx in motion : a new materialist marxism*, op. cit, p20.

²²¹ *Ibid.*, p108.

²²² *Ibid.*, p110-112.

c'est-à-dire de décalage entre les besoins et le capital. L'atome-Capital devient alors ce monde dans ce monde qui se nourrit du monde naturel et social « suçant tel un vampire »²²³. Ce monde semble donc trouver son expression dans le processus et la médiation de la machine qui déchiquette et jette la nature sur la montagne de marchandise accumulée par les capitalistes.

b) La reformulation marxienne du problème du concept de la nature chez Hegel

Cette nature, transformée et dérivée par le mouvement de l'accumulation initiale, s'éloigne radicalement d'une nature qui serait transhistorique et immuable. La nature nous apparaît sans se dévoiler, perdue dans les méandres de l'amas de marchandise. Cependant, devons-nous nous résoudre à ce que la nature soit une production ? Si nous sommes d'emblée dans un rapport polémique et transformateur avec la nature, ne faudrait-il pas mieux, à l'image de Descola, abandonner le concept de nature et son effectivité ? Pour répondre à ce problème, une relecture de la relation entre Hegel et Marx s'impose. Comme nous avons déjà pu brièvement l'expliquer, Marx se fonde sur la méthode de la dialectique hégélienne pour penser le processus de la valorisation dans le Capital. Marx reçoit une influence de la philosophie de la nature de Hegel qui nous permet de comprendre l'objectif plus ou moins affiché par celui-ci d'une dialectique de la nature. Cette influence, nous pouvons la percevoir dans la thèse doctorale de Marx publiée en 1841 où ce dernier, alors un jeune hégélien, se propose d'examiner le matérialisme antique de Démocrite et Épicure pour repenser l'héritage de Hegel sur la philosophie. Dès 1839, Marx s'inscrit dans une grande relecture des philosophes pré-aristotéliens, mais aussi dans un dialogue fertile avec les travaux de Bruno Bauer ou August Cieszkowski ou encore Ludwig Feuerbach. Ce nouvel âge d'or s'inscrit dans la perspective d'une critique du système hégélien de la Science de la logique, tout particulièrement de la place qu'occupent la Religion et l'État dans ce système²²⁴. Cependant, contrairement à d'autres jeunes Hégéliens, Marx ne considère pas le système hégélien comme divisé entre un Hegel rationaliste et un Hegel mystique qu'il conviendrait de distinguer l'un de l'autre afin de fonder une nouvelle finalité plus révolutionnaire. Au

²²³ MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p259.

²²⁴ Le système hégélien par le Savoir Absolu se conclut sur une ontologie immanente et, conséquemment, sur un système clos.

contraire, le système trouve son sens et sa clé dans le fait que Hegel est « l'expression la plus éminente »²²⁵ d'un changement anthropologique alors en cours en Allemagne²²⁶ :

S'ils avaient été réellement séduits par la science qu'ils recevaient toute prête au point de s'y adonner avec une confiance naïve et non critique, quel n'est pas leur manque de conscience de reprocher au maître de nourrir une intention cachée derrière sa recherche, lui pour qui la science n'était pas toute faite, mais en devenir, lui dont le cœur spirituel le plus intime ne cessa de battre avant qu'il n'ait atteint les limites extrêmes de cette science. Ils jettent plutôt la suspicion sur eux-mêmes et font croire que jadis ils ne prenaient pas la chose au sérieux ; c'est leur propre état passé qu'ils combattent, tout en paraissant l'attribuer à Hegel : mais ils oublient, ce faisant, que lui était dans un rapport immédiat et substantiel avec son système, tandis qu'eux ne sont, à l'égard de ce système, que dans un rapport de réflexion.

La critique que réalise le jeune Marx du système n'est pas une preuve de la défaillance des conclusions de Hegel sur l'avenir politique du monde, mais l'expression de l'historicité du système hégélien. Un système, se voulant certes fini et achevé, mais dont « l'avenir » a toujours été de se réaliser dans une nouvelle théorie de l'histoire, car le « philosophe ne s'occupe pas de prophéties »²²⁷. Les jeunes Hégéliens ne font que produire des critiques, non pas dans le « rapport immédiat » de Hegel, mais dans le « rapport immédiat » avec leur temps. Il faut construire par le biais d'une métacritique de la philosophie de Hegel une pensée révolutionnaire adaptée au nouveau monde. Cette métacritique doit faire redescendre l'abstraction vers le concret, vers la société. Ainsi, Marx émet dans sa thèse doctorale une critique de la religion chez Kant, Schelling et Hegel²²⁸ :

Les preuves pour l'existence de Dieu, ou bien ne sont rien que des tautologies vides — par exemple, la preuve ontologique revient à ceci : « Ce que je me représente réellement (realiter) est pour moi une représentation réelle », cela agit sur moi, et en ce sens tous les dieux, les dieux païens aussi bien que le Dieu chrétien, ont possédé une existence réelle. L'antique Moloch n'at-il pas régné ? L'Apollon de Delphes n'était-il pas une puissance réelle dans la vie des Grecs ?

Pour Marx, dans cet extrait, si nous voulons comprendre l'idée de la religion et de l'existence de Dieu, nous devons comprendre le terreau à partir duquel la société est constituée. Apollon ne possède plus aucune signification religieuse, mais dans le même temps, son existence n'est pas fictive. Une divinité est une réalité historique et sociale. Un symbole imaginaire à un pouvoir instituant dans une société et dans le monde de la

²²⁵ MARX, Karl, *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p13.

²²⁶ MARX, Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p270.

²²⁷ BOUTON, Christophe. « L'histoire de l'avenir. Cieszkowski lecteur de Hegel », *Revue germanique internationale*, 2011, [En ligne : <https://journals.openedition.org/rgi/375>] consulté le 31 janvier 2024.

²²⁸ MARX, Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p327.

représentation. Donc, prétendre à partir de ce même monde de la représentation la validité de la représentation, c'est n'avoir aucun recul critique. Pour Marx, la preuve ontologique ne permet de rendre compte de la religion. Pour le jeune philosophe, il faut penser le mouvement réel des sociétés (par opposition à un mouvement abstrait) et reterritorialiser l'idée dans ses manifestations anthropologiques. En ce sens, reprenant l'exemple des cent thalers de Kant, Marx se moque de l'abstraction des philosophes ²²⁹ :

Au contraire, l'exemple de Kant aurait pu confirmer la preuve ontologique. Des thalers réels ont la même existence que des dieux imaginés. Un thaler réel a-t-il une existence ailleurs que dans la représentation, même si c'est une représentation universelle ou plutôt commune des hommes ? Apportez du papier monnaie dans un pays où l'on ne connaît cet usage du papier, et chacun rira de votre représentation subjective. Allez-vous-en avec vos dieux dans un pays où d'autres dieux ont cours, et on vous démontrera que vous souffrez d'hallucinations et d'abstractions

Pour Marx, il ne s'agit pas de dire que l'argument de Kant vis-à-vis des 100 thalers est sans valeurs, mais plutôt qu'elle n'est pas le chemin le plus sûr pour bâtir l'universalité d'un phénomène social. La « représentation subjective » des « thalers réels », est une production idéologique en tant qu'elle est la traduction historique d'une époque donnée. Ce qu'il convient de faire, et ce que tente de faire le jeune Marx, est de saisir les conditions qui fondent une société, en d'autres termes, son anthropologie. Mais pour penser le mouvement réel des sociétés dans leur individualisation de la nature, le jeune Hégélien réinvestit la dialectique de la nature de Hegel. Dans ses travaux préparatoires pour sa thèse doctorale, Marx s'appuie abondamment sur la philosophie de la nature dans le tome II de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Pour Hegel, la Nature est le moment où l'Esprit s'extériorise au monde par la reconnaissance de son effectivité à travers les sciences naturelles. Ce processus aboutit, selon Hegel, à sa mort en tant que réalité naturelle (§376). Précisément, par la réalisation que la nature n'est que le reflet de l'Esprit dans un rapport à lui-même. Ainsi, Hegel écrit ²³⁰ :

Mais cette identité atteinte avec l'universel est la suppression de l'*opposition formelle*, [celle] de la singularité *immédiate* et de l'*universalité* de l'individualité, et c'est là seulement l'un des côtés et, en vérité, le côté abstrait, la *mort de l'être naturel*.

L'étonnement peut nous frapper à la lecture de ce passage, car il apparaît bien curieux de présenter la nature comme une opposition formelle. De tout évidence, la nature semble

²²⁹ *Ibid.*, p327.

²³⁰ HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques 2*, *op. cit.*, p330 (§376).

impossible d'être abolie aussi trivialement que le prétend Hegel. D'une part, si l'homme par l'usage de sa raison s'individualise de la nature, c'est avant tout le résultat de détermination naturelle propre à l'hominisation. Ainsi, la nature est la cause première de notre Esprit. D'autre part, si nous sommes capables de gagner notre autonomie par le travail, nous sommes en permanence confrontés à la nature en tant qu'extériorité et à son hostilité. Cependant, si ces arguments sont valides pour Hegel, penser la nature, c'est déjà la chosifier et la soustraire au profit de la production de l'Esprit. C'est-à-dire, la production du concept de nature abolit l'extériorité de celle-ci et, par conséquent, son inconnaissabilité et son irréductibilité. En d'autres termes, à partir du moment où nous fixons un rapport médian, nous sommes dans l'identification de ce rapport vis-à-vis de notre propre universalité. Au-delà de cela, le cadre de la rencontre entre l'objet immédiat et le sujet est déjà biaisé « en vérité » du fait qu'elle présuppose un rapport propre à la contingence humaine ²³¹. Il m'est nécessaire de penser la nature à travers un certain nombre de signifiants et de signifiées propres à la culture et au langage. En ce sens, la finalité nécessaire ²³² de la nature ne peut être que de « donner à elle-même la mort et de briser son écorce ». Marx dans la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure* synthétise cette théorie du mouvement de la nature en trois moments. Le premier moment, le point de départ de Hegel, se trouverait dans cette « nature universelle » qui serait « la matière et son propre système idéal » ²³³. Cependant, dans ce processus émerge un second mouvement de ce « rapport de réflexion », l'esprit se trouve en tant que « différence existant » de la nature universelle : elle réalise qu'elle est une « individualité naturelle » ²³⁴. Or, de cette « détermination de la particularité », la nature hégélienne se réalise dans une nouvelle détermination en tant que subjectivité, c'est-à-dire en tant que « l'unité idéale qui s'est trouvée elle-même et est pour soi ». Cela ne veut pas dire que la nature doit être uniquement perçue comme un instrument contingent à la finalité de

²³¹ Par exemple, le trait déterminé par deux points est toujours déterminé lui-même un cadre.

²³² Le jeune Hegel résume déjà cette nécessité par le verbe modal *Soll* : « Il est particulièrement nécessaire que chacun soit affecté dans sa possession, car dans la possession se trouve la contradiction selon laquelle un [être] extérieur, une chose, une [réalité] universelle de la terre, doit (*soll*) être en possession d'un [être] singulier, ce qui va contre la nature de la chose [prise] comme une [réalité] universelle, comme un [être]-extérieur; et elle [la chose] est la [réalité] universelle, face à la singularité immédiate de la conscience. – Par cette lésion nécessaire, qui doit (*soll*) conduire à la reconnaissance, les deux [adversaires] se trouvent dans le rapport [qui consiste pour chacun à] se poser face à l'autre en tant que singularité négative et absolue, comme totalité ». HEGEL, G.W.F. *Le premier système ; la philosophie de l'esprit*, op. cit., p91.

²³³ Il s'agit d'annotations sur la philosophie de la nature de Hegel en préparation pour la thèse doctorale. Très peu connu, ce document pourtant atteste d'un rapport Marx-Hegel vis-à-vis de la nature encore sous-exploitée. Bien souvent, il est jugé que le jeune Marx de la thèse doctorale n'apporte rien de bien intéressant, mais il s'agit à vrai dire plus d'un préjugé qui a été récemment démontré par l'ouvrage de Thomas Nail.

²³⁴ MARX, Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p222-232.

l'homme, elle doit au contraire servir pour les modélisations scientifiques, comme l'indique l'édition de 1817 ²³⁵ :

L'*Idée* en tant que nature, est 1) comme l'*être-hors-de-soi universel*, idéal, comme espace et temps, – 2) comme l'extériorité réciproque réelle, l'être-là particulier et matériel – *nature inorganique*, – 3) comme effectivité *vivante* – nature organique. Les trois sciences [correspondantes] peuvent, par suite, être nommées : *mathématique, physique, physiologie*.

Nous ne devons pas nous borner à penser la nature uniquement comme un « *avant* elles » de nos sociétés, mais la concevoir également comme « issue de [de notre Esprit] » en fixant un dualisme méthodologique. En ce sens, il convient davantage de percevoir l'effectivité de la délimitation de la science qui fait que la nature de mon esprit est la nature en dehors de moi. En ce sens, le rapport nature/culture pour Hegel n'est qu'une distinction performative de ce « concept [qui] parle au concept ». Le concept de la nature ne se réduit pas à un simple mimétisme de la théologie, comme a pu le penser, Emmanuel Kant ²³⁶ : dans la nature, nous percevons l'absolu de l'esprit en général. Ainsi, Hegel écrit ²³⁷ :

Donner une image de la nature pour contraindre ce Protée; trouver, dans cette extériorité, seulement le miroir de nous-mêmes; dans la nature, voir un libre reflet de l'esprit; connaître Dieu, non pas dans la considération de l'esprit, mais dans cet être-là immédiat qui est le sien ²³⁸.

Ainsi, la nature pour Hegel est un moment transitoire de l'Esprit, qui, s'étant perdu dans les paradigmes scientifiques et spéculatifs, se retrouve dans sa culturalité. Autrement dit, la nature est une construction ainsi qu'une production des hommes. Pour autant, cette nécessité spéculative pour comprendre la nature n'est pas suffisamment approfondie par Hegel, comme l'indique sa réception du matérialisme antique selon Marx ²³⁹ :

Hegel, il est vrai, a déterminé dans l'ensemble avec exactitude l'élément général de ces systèmes, mais le plan admirable de grandeur et de hardiesse de son histoire de la philosophie, date de naissance proprement dite de l'histoire de la philosophie, l'empêchait d'entrer dans le détail ; d'autre part, l'idée qu'il se faisait de ce qu'il appelait spéculatif par excellence empêchait ce penseur gigantesque de reconnaître dans ces systèmes la haute importance qu'ils ont pour l'histoire de la philosophie grecque et pour l'esprit grec en général. Ces systèmes sont la clef de la véritable histoire de la philosophie grecque. Au sujet de leur connexion avec la vie grecque on trouve une esquisse assez profonde dans l'écrit de mon ami Köppen : « Frédéric le grand et ses adversaires ».

²³⁵ *Ibid.*, p112 (§198).

²³⁶ Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p392-396 (§75).

²³⁷ Voir aussi dans la philosophie de l'Esprit : « Pour nous, l'esprit a dans la nature sa *présupposition*, dont il est la vérité ». HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie Des Sciences Philosophiques En Abrégé*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2012. p430 (§381).

²³⁸ HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques 2*, op. cit., p722.

²³⁹ MARX, Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p244.

À l'inverse de Hegel, le mode d'énonciation de Marx est différent par sa théorie du mouvement. Pour Marx, il ne s'agit pas de n'importe quelle nature, mais bien de la nature historique du capitalisme. En effet, la nature nous apparaît d'abord réifiée en tant que nature singulière, déterminée par le travail objectif dans le mode de production capitaliste. La nature surgit alors comme médiation du Capital et, spécifiquement, du 'monde machinique'. Or, dans ce processus d'humanisation de la nature, nous pouvons trouver les marques de la transhistoricité de la nature. Autrement dit, nous pouvons nous saisir de son caractère historique trouvable dans les formations sociales antérieures. En conséquence, par cette transhistoricité, nous découvrons la nature universelle, celle du métabolisme social avec « une nécessité naturelle éternelle ». Au fond, le fondement de toute société qui ne peut que vivre en relation avec la nature. Ainsi, les trois moments dans la philosophie hégélienne se reformulent chez Marx dans une gnoséologie de la constitution de la société moderne. Le mouvement dialectique se réalise par le renversement de l'intuition de la nature, dans sa déduction dans la marchandise. Si Hegel se limite à l'abstraction des sociétés dans un Esprit universel, Marx renverse cette connaissance en incorporant la dialectique de la nature dans une généalogie de la société bourgeoise. Alfred Schmidt souligne qu'il s'agit d'un point de différence essentiel entre la philosophie de Marx et de Hegel. En effet, selon Schmidt, Hegel développe deux types distincts de science ²⁴⁰ : la science de la nature (*Naturwissenschaften*) et la science de l'esprit (*Geisteswissenschaften*). Marx, quant à lui, ne fait point distinction entre les deux d'un point de vue méthodologique. Pour ce dernier, il n'existe que la science de la nature de la société et de son développement ; il existe seulement une « science naturelle de la conscience de soi » ²⁴¹. Cette conscience de soi se réalise dans le Marx de la maturité par l'aliénation historique de l'accumulation initiale qui sépare les travailleurs de la terre par le monde bourgeois extériorisé dans un nouveau rapport avec la nature.

²⁴⁰ « This fact explains the closeness of the method of Marxist sociology to that of natural science (*Naturwissenschaft*). Many critics of Marx regard this method as inappropriate, but in fact the 'nature-like' constitution of its object of investigation ensures that it is not a human science (*Geisteswissenschaft*). When Marx treated the history of previous human society as a 'process of natural history', this had first of all the critical meaning that 'the laws of economics confront men in all ... planless and incoherent production as objective laws over which they have no power, therefore in the form of laws of nature ». SCHIMDT, Alfred. *The concept of nature in Marx*, op. cit., p.33.

²⁴¹ MARX, Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p65.

c) La Technique et la Nature : production et autoproduction

Ce monde étranger et hostile apparaît symboliquement dans l'idéologie bourgeoise, dans la machine. Ce monde machinique apparaît dans une triple négation. Tout d'abord, il s'impose par la dégradation et la rupture du métabolisme social de l'économie féodale. Secondement, il se constitue comme la construction d'une nouvelle naturalité, celle de l'ouvrier et de la machine. Enfin, ce nouveau monde naturel a pour conséquence que l'ouvrier est aliéné et dénaturalisé de la nature signifiée par l'archétype de la civilisation bourgeoise, empêchant la naturalité véritable de l'homme. Il convient ainsi d'examiner le mode de fonctionnement de la machine en tant que technique ²⁴² vis-à-vis de cette révolution anthropologique. Déjà en 1802-1803 dans *Le premier système ; la philosophie de l'Esprit*, Hegel avait fait le constat du rôle de la machine dans la constitution d'un nouveau rapport anthropologique ²⁴³ :

L'instrument comme tel retient l'homme d'anéantir matériellement [la réalité naturelle], mais ce qui reste là-dedans, c'est son anéantissement formel. Ce qui reste, c'est son activité, qui porte sur [quelque chose de] mort – et en réalité, son activité consiste essentiellement à tuer cette même [chose], à l'arracher de son contexte vivant, et à la poser comme quelque chose qui est à anéantir comme tel. Dans la MACHINE, l'homme supprime même cette activité formelle qui [était] sienne. Il fait travailler la machine entièrement pour lui.

Le paradoxe qu'énonce ici Hegel est que la machine détruit la réalité matérielle parce qu'elle détruit le lien de la production avec la nature en médiatisant celle-ci. La nature nous apparaît ainsi n'être qu'un enchevêtrement de manufactures de coton et de lignes de train transportant des marchandises. En ce sens, elle semble éliminer la nécessité du travail humain par l'automatisation. La machine réalise non seulement les besoins des êtres humains, mais réalise un double meurtre : le travail et la nature. Mais, si la machine paraît nous libérer, il s'agissait seulement d'une impression. Par la mort formelle du travail et de la nature, la machine nous rend dépendants de ses mécanismes et rouages : elle rend l'homme dépendant de son propre monde. Ainsi, pour le jeune Hegel, tout comme le jeune Marx, le travail ne peut être aboli, il est substantiel à la constitution de l'homme en tant que puissance créatrice. Bien loin de l'abolir, la machine crée du travail pour faire fonctionner les machines ²⁴⁴. La

²⁴² Symbole de la « civilisation techniciste ». voir : AXELOS, Kostas. *Marx penseur de la technique*, Paris, Les belles lettres, coll. « Encre marine », 2015. p105.

²⁴³ HEGEL, G.W.F., *Le premier système ; la philosophie de l'esprit*, trad.fr Maurice De Gaudillac, éditions presse universitaire de France, collection « épiméthée », 1999. p102.

²⁴⁴ Marx dans le *Capital* fait cette remarque dans la question du travail agricole : « Aux États-Unis d'Amérique, les machines agricoles n'ont remplacé provisoirement les ouvriers que de façon virtuelle, c'est-à-dire qu'elles permettent au producteur de cultiver une plus grande surface, mais qu'elles ne chassent pas réellement les ouvriers employés ». MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p565. Si la productivité agricole a pu augmenter, c'est

nature se déréalise dans la machine pour mieux se réaliser dans celle-ci. Le travail existe par la nature, qui génère la machine, qui elle-même génère une nouvelle nature, etc. C'est en ce sens que nous retrouvons la nature en tant que nous devons toujours plus produire pour les machines ²⁴⁵ :

Mais chaque tromperie dont il use envers la nature, et par laquelle il reste fixé dans la singularité de cette nature, se venge contre lui. Ce qu'il gagne sur elle, plus il la subjuge – [fait qu']il s'abaisse d'autant plus. En faisant élaborer la nature par toutes sortes de machines, il ne supprime par la nécessité de son travail —il ne fait que la repousser vers l'extérieur, il l'éloigne de la nature, et ne se tourne pas vers elle, [prise] comme une [nature] vivante, de façon vivante. Son travail échappe à cette vitalité négative; et ce qui lui en reste devient lui-même plus mécanique. L'homme ne diminue le travail que pour le tout, car plus le travail devient mécanique, moins il a de valeur, et plus, de cette manière, l'individu doit travailler.

Il est à plus d'un titre intéressant dans ce passage que Hegel souligne aussi précisément les transformations liées à l'émergence du monde industriel et plus précisément les crises de surproduction inhérentes au capitalisme. Le développement technique selon Hegel conduit à une surproduction de marchandises qui conduit à une baisse de la valeur. La mécanisation permet une diminution du temps de travail nécessaire pour produire un objet. Mais au contraire de permettre une diminution du temps de travail humain, Hegel souligne son augmentation. Le travail se mécanise, signifiant que le travail est médiatisé par la machine et son monde. Il faut toujours plus de matière pour permettre le fonctionnement de la machine : la nature doit être digérée. Hegel, à travers la lecture de l'économie politique britannique, ne fait que décrire un phénomène de l'accumulation initiale dans le début de la révolution industrielle au Royaume-Uni. Mais, dans une continuité avec le romantisme, notamment anglais, Hegel souligne la potentialité destructrice et l'aliénation que provoquent les cycles de surproduction. Il est ainsi très peu étonnant de retrouver à la même période le célèbre poème de William Blake, *And did those feet in ancient time*, soulignant la question de l'effectivité de la machine, marquée par la construction du lieu biblique de Jérusalem et sa nature sublimée, et la nécessité de la machine en tant que « dark Satanic Mills ». Cette constitution d'une théorie de la rupture du métabolisme social, précédant celle de Marx, rend compte de la nature historique dans ses transformations. Par conséquent, les intuitions de Hegel ou de Blake se retrouvent dans la théorie marxienne de la machine et de son rôle, à la fois dans l'aliénation de l'ouvrier, à la fois dans la réduction de la nature à n'être qu'une trace dans la marchandise. Ainsi, tout comme le jeune Hegel, le jeune Marx dans *Le manuscrit de 1844*

précisément par l'accroissement de la production industrielle capable de maintenir et de produire les outils pour l'épuisement de la nature.

²⁴⁵ *Ibid.*

développe une critique de la machine en tant qu'elle médiatise notre rapport à la nature et notre travail ²⁴⁶ :

L'économie nationale [(économie politique)] dissimule l'aliénation dans l'essence du travail par le fait qu'elle ne prend pas en considération le rapport *immédiat* entre le *travailleur* (le travail) et la *production*. Assurément, le travail produit des miracles pour le riche, mais il produit le dénuement pour le travailleur. Il produit des palais, mais des tanières pour le travailleur. Il produit la beauté, mais le rabougrissement pour le travailleur. Il remplace le travail par les machines, mais il renvoie une partie des travailleurs à travail barbare et transforme l'autre partie en machine. Il produit l'esprit, mais il produit la bêtise et le crétinisme pour le travailleur.

L'ouvrier est devenu la cible de cette « vengeance de la nature » qui l'aliène de son essence, c'est-à-dire du travail. L'ouvrier devient une machine dans son aliénation de sa puissance imaginative et créatrice : l'ouvrier devient un organe de la machine. Ainsi, réifier l'intelligence de l'ouvrier dans son travail, en tant qu'activité libre, est transformé en un outil organique pour faire fonctionner les machines et permettre l'accumulation. Le travail est barbare, précisément, car l'ouvrier est réduit dans son essence à être dénué d'esprit, autrement dit la machine produite par l'homme réalise un processus de déshumanisation de l'ouvrier. Ainsi, la machine, par la construction de manufacture médiatisant le vivant et la nature, produit une nouvelle anthropologie propre à la révolution industrielle. Effectivement, comme le souligne l'historien François Jarrige dans un entretien sur la librairie Mollat, la révolution industrielle est avant tout une augmentation de la productivité afin d'exploiter la Nature ²⁴⁷:

On imagine souvent le 19^e siècle industriel comme le passage de l'exploitation des êtres vivants au travail des machines [...], c'est plutôt l'histoire d'une addition énergétique. Le 19^e siècle industriel à intensifier toutes les sources d'énergies. On a de plus en plus exploité les cours d'eaux, on a réinventé l'énergie éolienne, on a intensifié le travail des êtres vivants, ce que l'on appelait les moteurs animés, humain et non-humain et on a en même temps développé les énergies fossiles.

Bien loin de servir l'émancipation de la société, la machine devient un nouveau monde qu'il convient d'entretenir par le biais du travail. Marx n'est en ce sens pas indifférent à ce nouveau monde alors en constitution. Le philosophe, par l'étude de l'économie politique, s'intéresse au rôle de la technique dans la maîtrise des corps et des espaces naturels. Marx,

²⁴⁶ MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p121.

²⁴⁷ JARRIGES, François. « François Jarrige - La ronde des bêtes : le moteur animal et la fabrique de la modernité », *Librairie Mollat*, entretien du 17 octobre 2023, [En ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=IDWJ7QH6bE0>]. Consulté le 27 février 2024.

comme le souligne André Boetto, s'appuie notamment sur les travaux d'Andrew Ure à partir des années 1845 ²⁴⁸ se proposant de penser une philosophie de la manufacture dans son ouvrage *The philosophy of the manufacturers*. Ure atteste par ses préjugés, selon Marx, de ce nouveau rapport à la nature que produit l'instauration du monde de la manufacture en tant qu'automate ("self-acting") ²⁴⁹ :

The philosophy of manufactures is therefore an exposition of the general principles, on which the productive industry should be conducted by self-acting machines. The end of a manufacture is to modify the texture, form, or composition of natural objects by mechanical or chemical forces, acting either separately, combined, or in succession. Hence the automatic arts subservient to general commerce may be distinguished into Mechanical and Chemical, according as they modify the external form or the internal constitution of their subject matter.

La nature n'est plus une force qui conviendrait de maîtriser, mais au contraire une machine qui conviendrait d'attacher au système machinique. Il faut faire travailler la nature entièrement pour la machine. La manufacture, en tant qu'elle est son propre organisme autonome, médiatise la nature par les rouages mécaniques. À partir de l'analyse de cet ouvrage, Marx travaille à formuler une théorie de la machine qui peut être trouvée dans *les manuscrits 1857-1858* ²⁵⁰. Dans les fameux « fragments sur les machines » nous pouvons retrouver cette effectivité de la machinerie comme mode de représentation ²⁵¹ :

Le travail n'apparaît au contraire que comme organe conscient, placé en de nombreux points du système mécanique, dans des ouvriers vivants pris un à un ; dispersé, subsumé sous le procès global de la machinerie elle-même, n'étant lui-même qu'une pièce du système, système dont l'unité existe, non dans les ouvriers vivants, mais dans la machinerie vivante (active) qui apparaît face à l'activité isolée insignifiante de cet ouvrier comme un organisme lui imposant sa violence.

La machinerie n'est plus seulement un outil dont nous serions les maîtres et possesseurs, mais une manifestation du capitalisme qui nous a transformés en organes et moteurs organiques dans le processus du Capital ²⁵². Ainsi, le travail ne peut qu'être une notion

²⁴⁸ Voir : BOETTO, André. Cycle « Technologie et travail » (2) – Marx et la question des machines. *les armes de la critique*. [En ligne : <https://doi.org/10.58079/amc9>]. Consulté le 15 mai 2024.

²⁴⁹ URE, Andrew. *The philosophy of manufacturers*. Routledge, 2006. p1.

²⁵⁰ De son vrai nom : « Capital fixe et développement des forces productives ». MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, trad.Lefebvre Jean-Pierre, Éditions sociales, Coll. « Les Essentielles », 2011. p650-670.

²⁵¹ MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p653.

²⁵² À ce titre, comme l'écrivent Deleuze et Guattari, la machine n'est pas seulement la condition de la production, elle est l'organisme même dans l'idéologie : « Car le désir désire aussi cela, la mort, parce que le corps plein de la mort est son moteur immobile, comme il désire la vie, parce que les organes de la vie sont la *working machine*. On ne demandera pas comment ça marche ensemble : cette question même est le produit de l'abstraction ». DELEUZE, Deleuze, GUATTARI, Félix. *L'anti-oedipe : Capitalisme et schizophrénie I*, op. cit., p13.

accessoire dans l'idéologie bourgeoise. En effet, le sujet de l'histoire est la machine en tant qu'elle s'instaure en « organisme » « imposant sa violence ». La force de travail de l'ouvrier est « [réduit] à une simple abstraction d'activité » dont l'unique but est de servir « le mouvement de la machinerie ». La machine s'ordonne comme un organisme autonome de la nature alors réduit à être « transformé en organes ». La nature n'est plus la cause première de la machine, elle est le produit de ses mécanismes. L'homme lui-même ne maîtrise plus la machine, celle-ci est devenue indépendante de « la volonté humaine ». En ce sens, La machine est devenue « cet automate » fait « de multiples organes, les uns mécaniques et les autres doués d'intellect » dont seule son activité est créatrice. Seule la machine est capable de rendre possible le monde de la bourgeoisie. Néanmoins, si la machine peut contrôler l'organe-ouvrier, c'est précisément parce que la machine « [surveille] l'action de celle-ci sur la matière première et lui [évite] tout incident ». Cependant, à l'image de tout organisme vivant, la machine dépend de la santé de ses organes ouvriers, de leur « virtuosité » et de consommer leur élan vital, tout comme l'organe « ouvrier consomme des aliments » ²⁵³ :

Dans ce cas-là, les choses ne se passent pas comme dans l'emploi de l'outil que l'ouvrier – en tant qu'organe – anime de son adresse et de son activité et dont le maniement dépend de sa virtuosité. La machine, qui possède adresse et force à la place de l'ouvrier, est au contraire elle-même le virtuose qui, du fait des lois mécaniques dont l'action s'exerce en elle, possède une âme propre et qui consomme, pour son automouvement permanent, du charbon, de l'huile, etc., (matières instrumentales*), de même que l'ouvrier consomme des aliments.

La nature n'est plus apparente dans le processus. Le Capital fait abstraction de l'origine de la richesse. La nature apparaît alors uniquement sous la forme de traces dans les marchandises qui permettent la production et la reproduction de la machine. Ainsi, tandis que la machine n'est pas consciente, elle apparaît comme ce qui façonne le monde par sa puissance créatrice. En ce sens, toute l'étrangeté de la constitution fétichiste du système capitaliste se trouve en tant que la machine qui s'autoconstruit, se pose aussi comme sa propre finalité par la science ²⁵⁴ :

La science, qui oblige les membres sans vie de la machine, en vertu de leur construction, à agir de la manière voulue, comme un automate, n'existe pas dans la conscience de l'ouvrier, mais agit sur lui à travers la machine comme une force étrangère, comme une force de la machine elle-même.

²⁵³ MARX, Karl, *Manuscripts de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p652-653.

²⁵⁴ *Ibid.*, p653.

La machine fonctionne, car la science lui permet de fonctionner en tant qu'organisme qui n'a pour seule attestation que le fait de s'autoposer en tant que principe directeur de la société bourgeoise. Par mimétisme avec les lois physiques, la machine apparaît en tant que loi universelle, s'attestant dans sa médiatisation et sa répulsion de l'ouvrier en tant qu'organe. À l'image du moment quadratique pour étudier la résistance des matériaux, la machine produit un effet de flexion : l'ouvrier est transformé en matériau industriel. À la fois, la machine produit un effet de torsion : l'ouvrier s'oppose à la force de la machine. En effet, s'il peut apparaître par l'idéologie bourgeoise que le travail vivant de l'ouvrier est réduit à apparaître uniquement sous la forme de marchandise, ça serait méconnaître le rôle politique de la classe ouvrière. En réalité, il ne s'agit que d'une abolition formelle dans le travail : l'ouvrier existe aussi en dehors de la sphère de circulation du Capital, en tant que classe sociale et politique. En ce sens, l'abstraction par l'économie politique et la science du mode de fonctionnement de la machine est révélatrice de la dévalorisation et de la non-reconnaissance du travail de l'ouvrier. Ainsi, le monde machinique nous apparaît dans sa capacité structurelle à aliéner le producteur des conditions de la production ²⁵⁵ :

Le travail objectivé se présente face au travail vivant dans le procès de travail lui-même comme ce pouvoir qui le domine, que le capital est par sa forme, en tant qu'appropriation du travail vivant.

À l'inverse, les sciences, bien loin de traiter du rapport réel et de l'aliénation du travail, « ont été capturées et mises au service du capital ». La machine est devenue, pour la science, l'acteur des transformations dans le monde et se constitue comme la nouvelle loi naturelle de la société ²⁵⁶.

Ainsi, le processus de capitalisation de la nature consiste à construire une nature machinique qui médiatise la nature naturelle. Cette nature extérieure à la machine est déformée par l'embrèvement des « matériaux naturels » dans des airs de projections du Capital. Cependant, cette inertie de la machine possède des limites, et la nature possède une puissance de répulsion, car elle est la condition réelle de la production. À l'image de l'ouvrier, la nature, elle aussi, peut résister à la logique du Capital. Que reste-t-il de cette nature, si ce n'est la nature transformée et produite par la machine ?

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ « La nature ne construit ni machines, ni locomotives, ni chemins de fer, ni télégraphes électriques**, ni métiers à filer automatiques**, etc. Ce sont là des produits de l'industrie humaine : du matériau naturel, transformé en organes de la volonté humaine sur la nature ou de son exercice dans la nature ». MARX, Karl, *Manuscripts de 1857-1858 dits « Grundrisse », op. cit.*, p662.

II-3 – Faire travailler la nature : force de travail et force de travail naturelle

a) Machine cérébrale et cerveau machine

Cette nature produite par le monde machinique ne se réalise pas seulement dans la nature extérieure, mais aussi dans notre physiologie. La machine fait travailler les vivants, qu'ils soient des animaux ou des humains. Le corps de l'homme subit, par analogie au Dracula, le vampirisme de sa force de travail et est dépossédé de son entendement imaginatif et de sa capacité créatrice. L'exemple le plus symbolique de cette aliénation est l'exploitation du cerveau par la production capitaliste. Depuis le XVI^e, le cerveau dans le matérialisme est le siège naturel de la rationalité de l'homme, et pourtant, il serait devenu un espace atteignable par les rouages de la machine. Nous avons brièvement pu établir le sens qu'accorde Marx au cerveau et la fonction symbolique qu'il lui attribue dans une réduction physiologique de l'idée. L'idée est réduite à une matérialité dans des signaux nerveux. Nous avons alors déjà averti sur la porosité de cette réduction : *quid* du cerveau de l'ouvrier réduit à n'être qu'un organe de la machine ? Si les sens sont des instruments de la sociabilité du mode de production capitaliste, ne pouvons-nous pas penser un cerveau-machine ou une machine cérébrale ? Pour répondre à ce problème, il convient d'examiner plus précisément le concept de cerveau chez Marx. Tout d'abord, le cerveau est un principe premier selon Marx : il est l'unité de l'individu avec sa naturalité et sa physiologie. La méthode de Marx est alors d'ouvrir la boîte crânienne (« Menschenkopf ») pour percevoir « l'idéal ». Or, l'idéal n'est que la traduction nerveuse des impulsions électriques d'un « matériel transposé ». Il est nécessaire de chercher l'origine de l'idée dans « le monstre froid qui représente la manière dont l'histoire est dans la « tête », dans le « cerveau », l'Urstaat »²⁵⁷. En effet, pour Marx, le cerveau est avant tout porteur d'histoire, justement parce qu'il traduit l'espace spatio-temporel et la cumulativité qui fait saturer la mémoire cérébrale « comme un cauchemar sur le cerveau des vivants ». Cependant, la bizarrerie ne se trouve pas dans cette psycho-histoire, mais bien dans l'unité cérébrale entre des vivants. Ce n'est pas la subjectivité-cérébrale qui reçoit, mais bien une objectivité cérébrale recevant une seule mémoire venant de plusieurs cerveaux morts. Le cerveau est alors avant tout social. Ainsi, dans les *Manuscripts 1857-1858*, Marx écrit²⁵⁸ :

²⁵⁷ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *L'anti-oedipe : Capitalisme et schizophrénie I*, op. cit., p. 261.

²⁵⁸ MARX, Karl, *Manuscripts de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p654.

L'accumulation du savoir et de l'habileté, des forces productives générales du cerveau social, est ainsi absorbée dans le capital face au travail et apparaît donc comme propriété caractéristique du capital, et plus précisément dans la mesure où celui-ci entre dans le procès de production comme moyen de production proprement dit.

Le cerveau social apparaît comme cette cumulativité de la connaissance, cette agglomération de capacités traduite et unifiée dans une conscience collective. Cependant, bien plus que ça, le cerveau social est une force productive, c'est-à-dire une disposition sociale et un matériau du mode de production. Ainsi, le cerveau est une matière première, un espace qui peut être exploité et qui peut s'épuiser. Qui dit une nature exploitable, dit une accumulation de cerveau. En ce sens, le cerveau est à l'image des classes sociales : nous pouvons trouver plusieurs cerveaux sociaux. Ainsi, il est possible de trouver : « le cerveau des producteurs privés »²⁵⁹ ; le cerveau des cheminots capable de « [cesser] de penser »²⁶⁰ à cause de l'épuisement ; le cerveau du maître de l'usine « de qui la machinerie et le monopole qu'il exerce sur celles-ci sont indissolublement entremêlés »²⁶¹ ; « le cerveau de ces MM. du capital »²⁶² dans « les zones nébuleuses du monde religieux »²⁶³, etc. Nous pouvons percevoir, par le biais de l'observation du cerveau, l'idéologie d'une classe sociale. En ce sens, notre physiologie est transformée et assignée à un rôle déterminé dans l'appareil productif. Le cerveau est « la surface d'enregistrement » de la psychiatrie du capitalisme dans ce qu'il a de plus pathologique. L'ouvrier n'est pas seulement exploité dans le cadre abstrait de la survaleur, ce cadre abstrait signifie avant tout « une dépense de cerveau, de nerf, de muscle, d'organe sensoriel [...] de l'être humain ». Comme toute autre matière première, le cerveau doit pouvoir se renouveler et reproduire la force de travail en remplaçant le cerveau usée (« le travail, occasionne la dépense d'un quantum déterminé [...] de cerveau humains [...] qu'il faut de nouveau remplacer »²⁶⁴). Or, comme le relate Marx, le Capitalisme ne laisse pas le temps nécessaire à la reproduction de la force de travail conduisant à l'effondrement physique et cérébrale²⁶⁵ :

Nous étions en Irlande. De l'autre côté du Canal Saint-Georges, en Écosse, l'ouvrier laboureur, l'homme à la charrue dénonce les treize et quatorze heures de travail qu'il doit faire sous un climat des plus rigoureux, avec un travail supplémentaire de quatre heures le dimanche (dans ce pays de sanctificateurs du Sabbat 1) [...]. Une grande catastrophe ferroviaire a expédié des centaines de

²⁵⁹ *Capital*, op. cit., p84.

²⁶⁰ *Ibid.*, p282-283.

²⁶¹ *Ibid.*, p475.

²⁶² *Ibid.*, p490.

²⁶³ *Ibid.*, p83.

²⁶⁴ *Ibid.*, p192.

²⁶⁵ *Ibid.*, p282-283.

passagers dans l'autre monde. La négligence des cheminots est à l'origine de la catastrophe. Ils expliquent d'une seule voix devant les jurés que la durée de leur travail, il y a dix ou douze ans, n'aurait été que de huit heures par jour [...]. Ce sont des hommes normaux, pas des cyclopes. A un moment donné, leur force de travail lâche. Une torpeur les saisit. Leur cerveau cesse de penser, leur œil cesse de voir.

Non seulement le capitalisme transforme la puissance imaginative et créatrice de l'homme en marchandise, mais elle détruit l'organisme humain en pillant sa vitalité. Cette vampirisation de l'ouvrier est étroitement liée à l'exploitation violente du système colonial alors en œuvre dans l'Empire britannique. Tout comme il existe des ressources minières, les ressources humaines doivent être travaillées par les machines. À l'inverse de la réalité de la condition ouvrière, l'idéologie masque « la dépense d'un quantum déterminé » de matière cérébrale²⁶⁶ en produisant des images :

Si bien que pour trouver une analogie, nous devons nous échapper vers les zones nébuleuses du monde religieux. Dans ce monde-là, les produits du cerveau humain semblent être des figures autonomes, douées d'une vie propre, entretenant des rapports les unes avec les autres et avec les humains. Ainsi en va-t-il dans le monde marchand des produits de la main humaine. J'appelle cela le fétichisme, fétichisme qui adhère aux produits du travail des lors qu'ils sont produits comme marchandises, et qui, partant, est inséparable de la production marchande.

Or, pour Marx, le cerveau ne peut être ni une pure naturalité, ni un espace inexploitable. Le cerveau est humanisé et transformé en marchandise comme le reste. Le cerveau est ainsi une extension du travail de la machine et une énergie transformée dans l'activité de la production

²⁶⁷ :

Aussi longtemps que le procès de travail est un procès purement individuel, le même travailleur réunit toutes les fonctions qui ultérieurement se dissocieront. Dans l'appropriation individuelle des objets de la nature à ses propres finalités vitales, il a le contrôle de lui-même. C'est plus tard qu'il est contrôlé. L'homme pris individuellement ne peut agir sur la nature sans mettre en action ses propres muscles sous le contrôle de son propre cerveau. De même que le système de la nature fait de la tête et de la main un ensemble unique, le procès de travail réunit travail cérébral et travail manuel.

Si l'homme est libre de son propre corps, il ne l'est pas dans la production capitaliste. Le « procès de travail » apparaît ainsi comme le cerveau de la machine. Il dirige son corps-ouvrier inorganique et le réalise dans sa propre finalité. Le travailleur est dépossédé de son libre-arbitre « de la même façon que dans la religion », « l'homme est dominé par une fabrication de son propre cerveau, dans la production capitaliste, il est dominé par une

²⁶⁶ *Ibid.*, p83.

²⁶⁷ *Ibid.*, p569.

fabrication de sa propre main » ²⁶⁸. En effet, le cerveau n'est plus qu'un organe et une matière première pour la machine. Le cerveau de l'homme ne donne plus rien à penser, il ne fait que réaliser le mouvement machinique. Ainsi, d'une certaine manière, le cerveau de l'ouvrier n'est plus que sa propre main qui seule est capable de réaliser la volonté de la machine. Ainsi, chercher dans « *Menschenkopf* », c'est avant tout faire la généalogie dans ce processus d'appropriation qui a dépossédé l'homme de sa propre nature, de son imagination et de sa capacité créatrice. L'homme n'apparaît plus que comme réifié de toutes ses dispositions et ses désirs. De la même manière, les enfants sont transformés en « simples machines à fabriquer de la survaleur » ²⁶⁹ et modelés de manière à être dépossédés de leur humanité. Les humains ne servent plus qu'à « reproduire les muscles, les nerfs, les os, le cerveau des ouvriers qu'il y a déjà et à engendrer de nouveaux ouvriers ». Or, c'est en commençant par cette recherche physiologique de l'état du cerveau que nous pouvons déjà percevoir les strates historiques et l'accumulation du Capital des ressources physiques des ouvriers réduits à n'être dans l'anthropologie de l'usine que des extensions de « l'autorité irréfragable d'une loi naturelle » ²⁷⁰. Le cerveau, c'est la machine ²⁷¹.

b) Le métabolisme comme l'expression de la révolution anthropologique de la nature machinique

Comme nous avons pu le voir précédemment, le capitalisme instaure un nouveau rapport avec la nature en rupture avec les modes de productions sous la féodalité. Le féodalisme n'était pas seulement fondé sur une aliénation du serf, mais sur la réduction du serf à n'être qu'une extension corporelle du sol qu'il travaille et maîtrise. Le serf n'est ainsi pas comparable à l'ouvrier, du fait que celui-ci reste maître de son cerveau et possède une relative autonomie sous le contrôle du seigneur. Suite aux révolutions bourgeoises, il aurait été concevable de penser que le capitalisme réduirait les inégalités liées au privilège et permettrait une réelle autonomie à la fois du seigneur et des contingences naturelles. Or, la conséquence de ce mode de production est d'avoir aliéné d'autant plus le travailleur et la terre. Cette idée d'une rupture du métabolisme social est le fondement même du rapport capitaliste à la nature, qu'elle soit humanisée ou bien issue des conditions transhistoriques de la production. Afin de comprendre cette théorie, il convient de restituer le développement et l'intégration langagière qu'hérite Marx de son étude des sciences. Kohei Saito, dans son

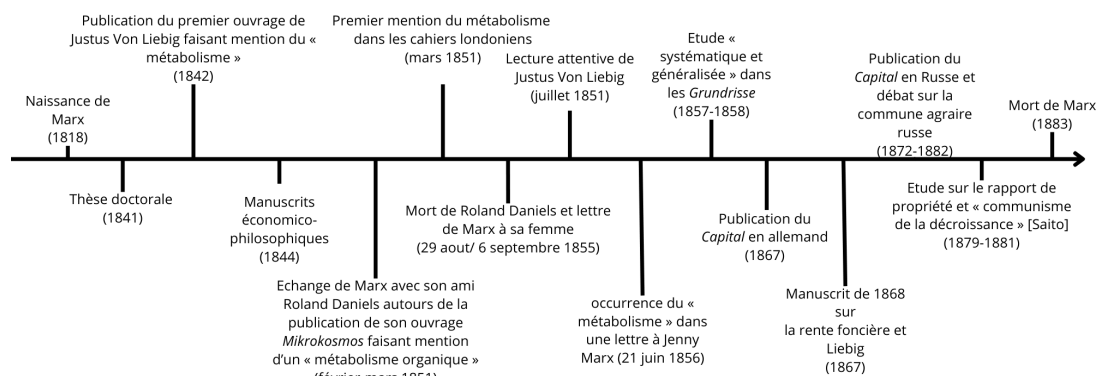
²⁶⁸ *Ibid.*, p696.

²⁶⁹ *Ibid.*, p449.

²⁷⁰ *Ibid.*, p403.

²⁷¹ « Le cerveau, c'est l'écran ». DELEUZE, Gilles. *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003. p263.

ouvrage *La nature contre le capital* et *Marx in the Anthropocene*²⁷² restitue une chronologie de l'intégration dans le système marxien de la critique de l'économie politique (voir schéma 1.2²⁷³).



D'après les ouvrages de Kohei Saito *Nature contre Capital* et *Marx in the Anthropocene*.

Nous pouvons voir que c'est avant tout de la réception que fait Marx de l'œuvre de Justus Von Liebig qu'émerge l'idée de la rupture du métabolisme social. Liebig n'est pourtant pas un philosophe, ni même un révolutionnaire. Il est avant tout un scientifique qui étudie la chimie agricole. Ainsi, les intérêts de Liebig semblent diverger de ceux de Marx puisque celui-ci ne propose aucune théorie du capitalisme, ni même une critique de la propriété privée. Pour autant, c'est sur la théorie du métabolisme développée par Liebig que Marx va s'appuyer pour penser l'exploitation de la nature par le capitalisme. Dans la théorie que développe Liebig, le métabolisme est la capacité de tout organisme à reproduire les moyens de son existence. Ainsi, dans son ouvrage de 1840 *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie*, le chimiste écrit sur le sang²⁷⁴ :

Die Natur hat das Blut zur Reproduction eines jeden einzelnen Theiles des Organismus eingerichtet; fein Hauptcharakter ist gerade der, daß sich seine Bestandtheile einer jeden Anziehung unterordnen; sie sind in einem beständigen Zustande des Stoffwechsels begriffen, von Metamorphosen, die durch die Einwirkung verschiedener Organe auf die mannigfaltigste Weise bedingt werden.

En ce faisant, le sang n'est pas seulement un fluide quelconque, il possède la fonction symbolique de maintenir l'équilibre du métabolisme en se « métamorphosant » dans les

²⁷² SAITO, Kohei. *La nature contre le capital : l'écologie de Marx dans sa critique inachevée du capital*, op. cit. ; SAITO, Kohei. *Marx in the Anthropocene Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge university press, India, 2022.

²⁷³ Je me suis permis d'ajouter certains éléments pour restituer les ouvrages de Marx.

²⁷⁴ VON LIEBIG, Justus. *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie*, version numérique par *American library*, 2010, [En ligne : <https://archive.org/details/dieorganischeche00lieb>]. Consulté le 17 mai 2024. p319.

organes. Le métabolisme se réalise par l'accomplissement des besoins en associant des nutriments. Le sang permet de réaliser la transformation des organes, c'est le fondement du développement de l'organisme en tant que tout ²⁷⁵ :

Ein Stoffwechsel im Blute, ein Uebergang seiner Bestand— K theile zu Fett, Muskelfaser, Nerven-, Gehirnsubstanz, zu Knochen, Haaren ꝫc., eine Metamorphose von Nahrungstoff in Blut, ohne gleichzeitige Bildung von neuen Verbindungen, welche durch die Organe der Secretion wieder aus dem Kör— per entfernt werden, ist nicht denkbar.

Le métabolisme est l'échange de matière visant à la reproduction de l'organisme. À l'image du métabolisme d'un organisme, l'agriculture fonctionne pour Liebig sur le principe du métabolisme. L'agriculture, par son travail, a besoin de maintenir un équilibre entre le sol et les nutriments qui assurent le fonctionnement de l'organisme. Cependant, Liebig considère que l'agriculture de son époque ne permet plus dans son ensemble un équilibre suffisant entre les nutriments et le sol. Il s'agit avant tout d'un changement de pratique, notamment marqué par la fin de la jachère et du repos de la terre ²⁷⁶ :

Man hat seit Langem schon die Erfahrung gemacht, daß einjährige Culturgewächse, auf einem und demselben Boden hinter einander folgend, in ihrem Wachsthum zurückbleiben, daß ihr Ertrag an Frucht oder Kraut abnimmt, daß trotz des Verlustes an Zeit eine größere Menge Getreide geerntet wird, wenn man das Feld ein Jahr lang unbebaut liegen läßt. Nach dieser Zeit sogenannter Ruhe erhält der Boden zum großen Theil seine ursprüngliche Fruchtbarkeit wieder.

Or, l'augmentation de la population des villes conduit à une exploitation croissante des sols et à l'épuisement progressif de leur nutriment d'azote ou encore d'ammoniac. Ainsi, cette surexploitation des sols et leur accumulation dans les villes ne conduisent jamais à un retour des nutriments dans les sols. De ce fait, il est nécessaire d'utiliser des engrais pour maintenir cette agriculture en fonction. Or, ceci nécessite d'épuiser d'autres espaces. La conséquence de tout cela est une baisse tendancielle de la rentabilité de la rente foncière. Ainsi Liebig écrit ²⁷⁷ :

Der einzige wirkliche Verlust an Stickstoff beschränkt sich demnach auf diejenige Quantität, welche die Menschen mit in ihre Gräber nehmen, aber diese kann im Maximo nicht über 3 Pfd. für jedes Individuum betragen, welche sich auf ein ganzes Menschenalter vertheilen; sie bleibt, wie man weiß, den Gewächsen unverloren, denn durch Fäulniß und Verwesung kehrt dieselbe in der Form von Ammoniak in die Atmosphäre zurück. Eine gesteigerte Cultur erfordert eine gesteigerte Düngung, mit derfelben wird die Ausfuhr an Getreide und Vieh wachsen, sie wird gehemmt durch den Mangel an Dünger ²⁷⁸.

²⁷⁵ *Ibid.*, p338.

²⁷⁶ VON LIEBIG, Justus. *Die organische Chemie*, op. cit., p143.

²⁷⁷ *Ibid.*, p179.

²⁷⁸ *Ibid.*

Ainsi, l'opinion de Marx sur Liebig semble moins étonnante : l'agronome a réussi à percevoir les limites de l'agriculture, non pas en général, mais l'agriculture capitaliste en-devenir. Ainsi, dans une note du *Capital*, Marx remarque ²⁷⁹ :

L'un des immortels mérites de Liebig est d'avoir développé le côté négatif de l'agriculture moderne, du point de vue des sciences naturelles. Ses aperçus historiques sur l'histoire de l'agriculture, sans être exempts d'erreurs grossières, sont également éclairants sur certains points.

Pour le philosophe allemand, Liebig démontre à travers ses ouvrages de manière implicite que notre paradigme de la nature est déjà travaillé par la machine et le processus d'assimilation par le Capital. La terre n'est plus attachée à des pratiques anthropologiques définies, mais uniformisée dans la totalisation du procès capitaliste. Ce processus d'humanisation de la nature ne s'accompagne pas seulement d'une perte du savoir-faire de la paysannerie rurale, mais d'une parcellisation des savoirs qui conduit aux agents à ne plus savoir comment fonctionne l'exploitation de la nature ²⁸⁰ :

108. La science ne coûte strictement « rien » au capitaliste, ce qui ne l'empêche nullement de l'exploiter. La science « étrangère » est incorporée au capital comme du travail d'autrui. Or l'appropriation « capitaliste » et l'appropriation « personnelle », qu'il s'agisse de la science ou de la richesse matérielle, sont des choses totalement disparates. Une lui-même déplore bruyamment l'ignorance grossière à l'égard de la mécanique de ses chers fabricants qui exploitent les machines, et Liebig peut citer des exemples d'ignorance ahurissante en matière de chimie chez certains fabricants anglais de produits chimiques.

La science ne travaille plus dans un rapport tautologique à elle-même, mais est intégrée et divisée comme un organe du capitalisme. La science n'est plus seulement un effort pour découvrir une réalité mathématique, chimique ou mécanique, mais se réalise comme une extension du processus de l'usine et du changement historique. La marque géographique de cette division du processus de l'usine se trouve dans la division entre la ville et la campagne. Comme le souligne à juste titre Liebig, la ville se présente comme une perte de fertilisant bien souvent réduite à n'être que des déchets ²⁸¹ :

Wie man leicht bemerkt, ändert sich bei sorgfältiger Vertheilung und Sammlung des Düngers die Beschaffenheit des Feldes nur wenig; ein Verlußt einer gewissen Menge phosphorfaurer Salze ist demungeachtet unvermeidlich, denn wir führen jedes Jahr in dem Getreide und gemästetem Vieh ein bemerkbares Quantum aus, was den Umgebungen großer Städte zufließt. In einer wohleingerichteten Wirthschaft muß dieser Verlußt ersetzt werden. Zum Theil geschieht dieß durch die Wiesen.

²⁷⁹ MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p566.

²⁸⁰ MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p434 (note 108).

²⁸¹ VON LIEBIG, Justus. *Die organische Chemie*, op. cit., p162.

Si Liebig perçoit un rétablissement d'un équilibre dans le mode de production capitaliste, Marx souligne dans le *Capital* que la situation laissée par le capitalisme n'a pour seule conséquence un déséquilibre dans la rentabilité de la terre et conduit à une rupture du métabolisme social, c'est-à-dire de l'échange de matière entre la société et la terre ²⁸² :

Mais cette rupture crée en même temps les présupposés matériels d'une nouvelle synthèse à un niveau supérieur, de l'association de l'agriculture et de l'industrie sur la base des configurations propres qu'elles se sont élaborées en opposition l'une à l'autre. Avec la prépondérance toujours croissante de la population urbaine qu'elle entasse dans de grands centres, la production capitaliste amasse d'un côté la force motrice historique de la société et perturbe d'un autre côté le métabolisme entre l'homme et la terre, c'est-à-dire le retour au sol des composantes de celui-ci usées par l'homme sous forme de nourriture et de vêtements, donc l'éternelle condition naturelle d'une fertilité durable du sol.

À ce titre, citant ce passage, Timothée Haug dans *La rupture écologique dans l'œuvre de Marx : analyse d'une métamorphose inachevée du paradigme de la production* résume cet épuisement des sols habilement en écrivant ²⁸³ : « au lieu d'être restitués au sol d'origine, les minéraux prélevés par les plantes cultivées sont absorbés dans les centres urbains distants des campagnes, digérés par la masse humaine et rejetés dans le tout-à-l'égout ». La rupture du métabolisme social ne doit pas être comprise uniquement comme la rupture fortuite avec les pratiques sociales passées d'un nouvel ordre social cherchant à s'imposer à ses balbutiements, mais bien que le capitalisme se fonde sur cette dégénérescence du rapport à la nature. Les excréments accumulés dans les villes ne sont pas seulement des déchets pour des raisons sanitaires ou culturelles, mais sont des déchets, car ils sont des traces de la nature sans valeur pour le mode de production. Ainsi, pour le capitalisme, il est préférable d'exploiter du Guano du Pérou que de penser un système pour restituer les nutriments dans le sol. Cette vampirisation du sol, à l'image de la vampirisation de la force de travail manuel et intellectuel de l'ouvrier, est une conséquence nécessaire de la logique cumulative du Capital ²⁸⁴ .

Si l'on fait abstraction d'un mouvement ouvrier dont la montée se fait chaque jour plus menaçante, cette limitation du travail de fabrique était dictée par la même nécessité que celle qui répandait le guano sur les champs d'Angleterre. La même cupidité aveugle qui dans un cas avait épuisé la terre avait dans l'autre atteint à sa racine la force vitale de la nation.

²⁸² MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p565.

²⁸³ HAUG, Timothée. *La rupture écologique dans l'œuvre de Marx : analyse d'une métamorphose inachevée du paradigme de la production*. Philosophie. Université de Strasbourg, 2022, [En ligne : <https://theses.fr/2022STRAC001>]. Consulté le 8 août 2024. p150.

²⁸⁴ MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p267.

Le travail du Capital par l'intermédiaire des machines dévitalise le sol et la physiologie des travailleurs. Les recherches de Liebig sont pour Marx une démonstration de l'activité du Capital sur la nature : la machine transforme les champs, les pratiques et l'équilibre des sols. Marx, quant à lui, ne fait que souligner la cause réelle : l'accroissement de nature dans le processus de valorisation de la marchandise. La nature n'est ainsi pas seulement un objet symbolique d'une forme de vitalisme des individus et des sols, mais par sa capacité à être transformée, la nature existe sous forme de trace dans l'économie. Il convient ainsi de la restituer.

c) L'économie de la nature : la rente foncière dans l'économie politique et la critique de Marx

Pour comprendre le rôle de la nature dans l'économie par sa digestion dans l'appareil productif, il convient de restituer la théorie de l'objet chez Marx. Plus précisément, la signification de la transformation de la nature en marchandise. Dans un premier temps, nous restituerons le concept de marchandise développé dans les deux premières sections du *Capital*. Dans un second temps, nous établirons le lien entre la marchandise et le rôle de l'exploitation de la nature dans l'agriculture capitaliste. Enfin, nous établirons le fondement politique de l'alliance d'intérêt entre le prolétariat et la nature. La marchandise apparaît comme notre expérience immédiate au monde. Si nous cherchons à la décomposer, nous découvrons que celle-ci est fondée sur une valeur. La valeur se fonde sur un aspect « bifide »²⁸⁵. Premièrement, la valeur de la marchandise est déterminée par sa valeur d'usage. Par exemple, de manière triviale, si j'achète du pain, c'est pour le consommer. En ce sens, une valeur d'usage est déterminée par le « contenu matériel de la richesse », c'est-à-dire ce qu'est l'objet pour lui-même dans sa relation avec le consommateur. Cependant, la valeur d'une marchandise est également déterminée par une valeur d'échange. Si j'échange une tonne de lin pour cinq tonnes de blé, c'est parce qu'il existe un dénominateur commun, une « objectivité fantomatique »²⁸⁶. Or, cette valeur n'a de sens que par une décontextualisation du contexte historique de l'échange par une identité par le « travail humain abstrait »²⁸⁷. Les marchandises dépourvues de leur contenu matériel sont alors signifiées par la production d'un symbole dans lequel la monnaie joue ce rôle. Cependant, par ce même processus, le symbole détruit les indices de la production capitaliste. L'ensemble du processus n'est plus qu'une

²⁸⁵ A l'image de la théorie de la valeur énoncée au début de la section I : « La marchandise nous est apparue à l'origine comme une chose bifide : valeur d'usage et valeur d'échange ». *Ibid.*, p47.

²⁸⁶ *Ibid.*, p43.

²⁸⁷ *Ibid.*

machine imaginaire. Pourtant, c'est bien par un temps de travail nécessaire à la réalisation de l'objet marchand que résulte l'accumulation de marchandise. Or, d'où provient l'accumulation de marchandise, si ce n'est par la force de travail de l'ouvrier ²⁸⁸ ? Pour Marx, la force de travail n'est pas seulement un concept didactique pour comprendre la création de marchandises : la force de travail est, elle aussi, une marchandise. La bizarrerie, le fameux « fétichisme », est alors dans le fait que cette marchandise engendre d'autres marchandises. En effet, c'est parce que l'ouvrier est réduit à n'être que de la force de travail, qu'il ne possède plus de différence avec le reste du système de production du point de vue de l'économie politique. En ce sens, le « détenteur de l'argent » devient capitaliste à partir du moment où il transforme le non-ouvrier en force de travail et construit la production du capital à partir du temps pour l'ouvrier de réaliser une marchandise. La survaleur, création *ex nihilo* du capitaliste, se justifie par la possession de l'outil de travail et de la légalité qui oblige l'ouvrier, quant à lui démuné et ne possédant que sa force de travail, à dédier une partie de son temps de travail à travailler pour le capitaliste et non pour lui. En ce sens, le salaire n'est que la valeur de la force de travail pour le capitaliste et ne représente pour Marx en rien la valeur intégrale produite par l'ouvrier. Or, comme nous l'avons vu précédemment, ceci a pour conséquence la déshumanisation de l'ouvrier ainsi que sa réduction à n'être qu'une marchandise malléable et transformable, travaillé par la marchandise. L'ouvrier se manifeste avant tout par le dénuement de son « travail vivant ». En effet, si le salaire de l'ouvrier représente sa rétribution dans le contrat, il sert avant tout à l'entretenir, comme le capitaliste entretient la machine ²⁸⁹ :

Si le propriétaire de la force de travail a travaillé aujourd'hui, il faut que demain il puisse répéter le même procès dans les mêmes conditions de force et de santé. Il faut donc que la somme des moyens de subsistance suffise à maintenir dans son état de vie normal l'individu qui travaille en tant qu'individu qui travaille ²⁹⁰.

Cependant, la santé de l'ouvrier rentre très souvent en opposition avec la logique de la production de capital qui tend vers l'allongement de la durée de travail, parfois de manière irrationnelle. Ainsi Marx écrit que le capitalisme réduit « la santé physique des ouvriers des villes et la vie intellectuelle des ouvriers agricoles » ²⁹¹. Précisément, car l'ouvrier des villes est exploité par des machines extrêmement dangereuses produisant des fumées toxiques.

²⁸⁸ Et dans une certaine mesure la nature.

²⁸⁹ Bien entendu, Marx ne pense pas que le salaire équivaut à l'investissement nécessaire pour faire fonctionner la machine. Voir la distinction entre le Capital fixe et le Capital circulant.

²⁹⁰ MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p192.

²⁹¹ MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p565-566.

Tandis que l'ouvrier agricole, certes ; « exempt des inconvénients physiques qu'elle inflige à l'ouvrier de fabrique » ; mais il ne peut, du fait de l'éclatement de l'agriculture industrielle, s'organiser dans des organisations politiques. En effet, les transformations des sociétés européennes s'accompagnent d'une transition urbaine conduisant à une concentration dans des cités ouvrières, dans des grands ensembles industriels. À l'inverse, le gain rapide en productivité dans la ruralité conduit à un éclatement encore plus important du tissu social et de ce fait de l'organisation des ouvriers agricoles dans des partis politiques ²⁹². Pourtant, l'organisation politique du Proletariat est une nécessité pour Marx. Secondement, il dégage une baisse tendancielle du taux de profit. Concrètement, pour l'économiste allemand, l'exploitation de la nature et du travailleur ne fera qu'augmenter du fait de la logique même de la production capitaliste. Ainsi, dans le *Capital* volume III, Marx souligne que c'est la conséquence d'avoir fait que le « taux de profit [...] décide de l'extension ou de la limitation de la production » ²⁹³. Or, cette transformation par l'exploitation qui amène à la rupture du métabolisme de l'ouvrier n'est que le résultat de la décroissance nécessaire de la production de capital et de sa circulation. Ainsi, Marx écrit ²⁹⁴ :

Si l'on admet en outre que cette modification graduelle dans la composition du capital ne se produit pas seulement dans des sphères de production isolées, mais qu'on la retrouve plus ou moins dans toutes, ou du moins dans les sphères clés de la production, qu'elle implique donc des modifications dans la composition organique moyenne de l'ensemble du capital d'une société déterminée, il faut bien que cet accroissement progressif du capital constant par rapport au capital variable ait nécessairement pour résultat une baisse graduelle du taux de profit général, le taux de la plus-value ou encore le degré d'exploitation du travail par le capital restant les mêmes.

Bien loin de la vision positiviste et téléologique du développement des moyens de production souvent présentée dans l'écologie politique ²⁹⁵, Marx en souligne les effets négatifs. La baisse du taux de profit général n'est pas seulement l'évidence trouvée par le philosophe pour justifier un changement politique, mais la démonstration que le capitalisme contient par son développement la nécessité de produire toujours plus pour permettre l'accumulation de capital. Le développement de la production capitaliste implique l'intégration de toujours plus de ressources dans la circulation et donc conduit à la rupture du métabolisme social. Ainsi, Marx ajoute ²⁹⁶ :

²⁹² Cependant, à plus d'un égard, la question du parti est un sujet encore en débat dans l'œuvre de Marx. Voir QUETIER, Jean. « L'intervention politique de Marx : un travail de parti », *La Pensée*, vol. 409, no. 1, 2022, [En ligne : <http://www.jstor.org/stable/45299867>]. Consulté le 7 août 2024.

²⁹³ MARX, Karl, *Le capital III*, op. cit., p251.

²⁹⁴ *Ibid.*, p210.

²⁹⁵ L'idée d'une loi des modes de productions et de leur évolution (esclavagisme, féodalisme, capitalisme, socialisme, communisme).

²⁹⁶ MARX, Karl, *Le capital III*, op. cit., p251.

Le même nombre d'ouvriers, la même quantité de force de travail, que faisait travailler un capital variable d'un volume de valeur donné, mettra en mouvement, dans le même laps de temps, par suite du développement des méthodes de production propres à la production capitaliste, une masse toujours plus grande de moyens de travail, de machines et de capital fixe de toute sorte, traitera et consommera productivement une quantité toujours plus grande de matières premières et auxiliaires - par conséquent il fera fonctionner un capital constant d'un volume de valeur en perpétuelle augmentation. Cette diminution progressive, relative, du capital variable par rapport au capital constant - et par suite au capital total - est identique à l'élévation progressive de la composition organique du capital social moyen.

Le Capital produit la nécessité d'entretenir constamment plus de machines afin de faire fonctionner des machines, réduisant considérablement le Capital initial et « le progrès de la productivité sociale » débouchant dans une crise nécessaire de surproduction de la marchandise. En effet, comme nous l'écrit Marx, le capital « produit périodiquement trop de richesse sous ses formes capitalistes » ²⁹⁷. Effectivement, le Capital dans son mode de fonctionnement est parcellaire et en retard sur le contenu matériel de la production sociale, « promu respectivement à l'autonomie » en « profit industriel, profit commercial. intérêts, rente foncière » ²⁹⁸. D'autre part, puisque le Capital doit passer par un moment de crise pour développer les infrastructures et les machines. Il facilite ainsi la production de marchandise et donc sa rotation. Or, plus le Capital investi dans sa reproduction, plus le capital diminue et provoque un moment de creux emphatique à son mode de fonctionnement. Pourtant, c'est dans ce mode de fonctionnement que la « la baisse du taux de profit, le développement de la force productive du travail donne naissance à une loi, [...] entre en opposition absolue avec le propre développement de cette productivité » ²⁹⁹. De ce fait, la production devient ses propres limites : « des limites surgissent déjà pour la production à un degré de son extension » ³⁰⁰. La production est instable. Mais alors que signifie la valeur marchande de la nature dans cette extension ? La nature, comme nous l'indique Marx par la rente foncière, possède sa branche spécifique de production de Capital. Ainsi, il écrit dans *Le Capital* volume III que ³⁰¹ :

Cette propriété ne nous intéresse ici que dans la mesure où une partie de la plus-value produite par le capital revient au propriétaire foncier. Nous partons donc de l'hypothèse que l'agriculture, tout comme l'industrie manufacturière, est soumise au mode capitaliste de production, c'est-à-dire qu'elle est pratiquée par des capitalistes qui ne se distinguent tout d'abord des autres capitalistes que par le secteur où est investi leur capital, et où s'exerce le travail salarié que ce capital met en œuvre. Pour nous, le fermier produit du froment, etc., tout comme le fabricant produit du fil ou des machines.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p211.

²⁹⁹ *Ibid.*, p251.

³⁰⁰ *Ibid.*, p252.

³⁰¹ *Ibid.*, p565.

C'est par l'exploitation de la nature à l'image de l'ouvrier dans la machine que nous pouvons produire de nouvelles marchandises : l'arbre produit périodiquement des planches, le sol produit chaque année du blé, etc. Ainsi, si l'ouvrier lui est dépossédé de l'objet créé par ses mains, la nature est dépossédée de sa propre finalité et de son autonomie. Cette nature prolétarisée apparaît telle la force de travail de l'ouvrier comme inépuisable : il y aura toujours de la force de travail naturelle. Or, au fur et à mesure que le capitalisme domine l'espace et le temps, la nature tout comme les conditions spécifiques des sociétés sont abolies en faveur d'une médiation machinique universelle. En ce sens, le fétichisme du capital recouvre de plus en plus la nature qui n'est réduite qu'à n'être résiduel dans la forme-marchandise. Elle n'est plus que la forme fantomatique de la condition métabolique passée dont le capital qui, d'une certaine manière, continue par l'accumulation de marchandise. Les animaux nous apparaissent de plus en plus comme des "matériaux bruts travaillés". Cependant, le travail de la machine sur les corps et les cerveaux ne semble pas capable de néantiser le résidu de nature, cette "condition éternelle". Or, dans le même temps, cette nature nous apparaît toujours dans le processus de la production comme un temps de travail extérieur à la contingence humaine. Si la rotation du Capital rentre en contradiction avec le renouvellement des forêts, c'est précisément parce qu'il existe une forme de surveleur appliquée à la nature. Si la force de travail du cerveau et du corps s'épuise pour l'ouvrier, la nature est épuisée par un surtravail de sa *force de la nature*. En effet, contrairement à l'ouvrier qui lui est capable de résister avant le point de rupture physiologique, la nature n'est plus capable d'autonomie. La machine a déjà trop travaillé celle-ci et le métabolisme social est à présent rompu. La nature n'a pas de puissance de répulsion, seulement le reflet de son épuisement total par la division mondiale du travail. C'est en ce sens la signification du destin partagée entre l'ouvrier et la nature : c'est par le dépassement du capitalisme que la nature peut être renouvelée par un nouveau contrat social entre l'exploité qui travaille la nature et puis la nature. La nature est définitivement perdue et il est inutile de retourner à une ontologie de la nature faite « [d']asile de la noble passion » et « [d'] îles de corail australiennes ». Ou bien l'économie politique cherchant dans les phénomènes historiques «

des catégories éternelles »³⁰². Seule la perte historique³⁰³ et anthropologique³⁰⁴ des « ouvriers agricoles [qui] sont expropriés du sol et assujettis à un capitaliste »³⁰⁵, perdurent par-delà l'idéologie romantique et bourgeoise. Si la nature apparaît dans le capitalisme comme une loi de l'épuisement de la nature par la médiation de l'ouvrier, organe de la machine, la solution se trouve dans le changement révolutionnaire que porte le travailleur. La nature idéalisée sera toujours perdue et subsistera comme une aura d'une strate résiduelle de l'histoire. En ce sens, ce que perçoit Marx dans l'art grec est significatif : nous ne possédons plus que le sentiment de l'évanouissement de la nature au profit de l'épanouissement de la machine. La nature n'est pas définie dans son unité avec le monde : l'essence de la nature est sa résidualité dans le fer de la machine et les déchets organiques de celle-ci. La nature est avant tout définie par sa bifidité et sa trace dans le système capitaliste. En effet, la bifidité se réalise dans ce décalage entre la nature précapitaliste et puis les traces de la nature dans les marchandises. Dans un passage issu de la redécouverte par les éditions MEGA de certains écrits de Marx, celui-ci souligne que la bifidité est le résultat d'une théorie de la différence et de l'espace-temps³⁰⁶ :

Si nous parlons de la distance comme d'une relation entre deux choses, nous présumons quelque chose d' "intrinsèque", une "propriété" des choses elles-mêmes, qui fait qu'elles peuvent être à une certaine distance de l'une de l'autre. Quelle est la distance entre la lettre A et la table ? Une telle question n'aurait pas de sens. Quand nous parlons de la distance entre deux choses nous parlons de leur différence dans l'espace. Nous supposons que toutes deux sont situées dans l'espace, qu'elles sont toutes deux des points dans l'espace. Ainsi nous les *égalisons*** comme étant toutes les deux des existences de l'espace et c'est seulement après les avoir égalisées** *sub specie spatii*, que nous les différencions en tant que points différents de l'espace. Le fait d'appartenir à l'espace constitue leur unité.

³⁰² « Elle ne peut intéresser que les économistes qui ne traitent pas le mode capitaliste de production dans l'agriculture et la forme de propriété foncière correspondante comme des catégories historiques, mais en font des catégories éternelles ». MARX, Karl, *Le capital III*, op. cit., p565.

³⁰³ Nous avons ainsi affaire à un complexe culturel au sens de Fritz Graebner : « Concept introduit par l'école diffusionniste allemande (Fritz Graebner). Le Kulturkomplex se définissait par la présence simultanée d'un certain nombre de traits culturels mutuellement indépendants dont la réunion constatée dans diverses cultures incitait à penser qu'ils s'étaient diffusés collectivement ». SAPIR, Edward. *Anthropologie*. Lyon : ENS Éditions, 2021, [En ligne : <http://books.openedition.org/enseditions/18037>]. Consulté le 2 avril 2024. Il est nécessaire de rétablir la généalogie du capitalisme et comment il a dissous des communautés qui nous apparaissent aujourd'hui déliées, décalées et différentes. Le mode de connaissance de la nature dans le capitalisme est dans l'archéologie historique de son "origine".

³⁰⁴ Marx écrit dans le Capital volume I ceci : « Le mode d'exploitation le plus routinier et le plus irrationnel est remplacé par l'application technologique consciente de la science ». MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p565.

³⁰⁵ « Si le mode capitaliste de production, en général, dépouille les ouvriers de leurs moyens de travail, dans l'agriculture il suppose que les ouvriers agricoles sont expropriés du sol et assujettis à un capitaliste qui pratique l'agriculture pour en retirer un profit ». *Ibid.*

³⁰⁶ Je reprends la traduction qui se trouve dans l'ouvrage de Hetzel Ludovic. HETZEL, Ludovic. *Commenter Le Capital livre I*. Paris, Les éditions sociales, coll. « Les éclairées », 2021. p741.

Mais que reste-t-il de l'unité de la machine avec la nature, si ce n'est l'espace-temps capitaliste ? Paradoxalement, nous reconnaissons la nature comme une réalité extérieure au capitalisme, mais c'est bien par le processus d'accumulation et de digestion que le capital a depuis longtemps modelé la nature pour répondre à ses besoins. La nature est rendue dépendante de la logique du capital parce que ce que Moore nomme « the internalization of value-relations in biospheric reproduction »³⁰⁷. Mais dans le même temps, la nature existe indépendamment du capitalisme. Comme le souligne par exemple Ludovic Hetzel vis-à-vis du temps et du travail : « la durée de la journée de travail, limitée par celle du jour naturel, échappe largement aux impératifs du temps abstrait »³⁰⁸. Pour autant, c'est le progrès technique dans la machine qui conduit de plus en plus à un dépeuplement de la ruralité dans une nouvelle strate culturelle et à la destruction d'aires culturelles du fait de l'introduction de nouvelles pratiques techniques liées à la mécanisation de l'agriculture. En 1829, l'écossais Patrick Bell développe la faucheuse, Cyrus McCormick invente la moissonneuse-batteuse en 1834³⁰⁹. La machine commence à produire de nouveaux effets qui conduisent à « la dispersion des ouvriers agricoles sur de plus grandes surfaces »³¹⁰ et « en même temps [brisant] leur force de résistance »³¹¹. À l'inverse de la campagne, ce remplacement de la force de travail par de la force machinique conduit à « la concentration [de] celle des ouvriers des villes »³¹². En ce sens, si nous voulons produire un nouveau métabolisme social, il faut, selon Marx, reprendre la main sur la machine et le moyen de production à partir, semble-t-il, des villes.

³⁰⁷ MOORE, Jason W. *Capitalism in a web of life : ecology and the accumulation of capital*, Verso, 2015. p52.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ « Dans les comtés de Cambridge et de Suffolk, par exemple, la surface cultivée s'est beaucoup étendue depuis les deux dernières décennies, alors que la population rurale a diminué durant la même période non seulement en chiffres relatifs, mais en chiffres absolus. Aux États-Unis d'Amérique, les machines agricoles n'ont remplacé provisoirement les ouvriers que de façon virtuelle, c'est-à-dire qu'elles permettent au producteur de cultiver une plus grande surface, mais qu'elles ne chassent pas réellement les ouvriers employés. En Angleterre et au Pays de Galles, le nombre des personnes participant à la fabrication des machines agricoles s'élevait en 1861 à 1 034 tandis que le nombre d'ouvriers agricoles employés sur les machines à vapeur et des machines outils ne s'élevait qu'à 1 205 ». MARX, Karl, *Capital*, op. cit., p565.

³¹⁰ *Ibid.*, p566.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*

Chapitre III :

Critique contre-anthropologique de Marx et Révolution écologique : la périphérie de la machine et aire de métabolisme social

Dans son premier ouvrage, *Capitalism in a web of life* ³¹³Jason W. Moore élabore le concept de « commodity frontier » pour expliquer le phénomène de la rupture du métabolisme social ³¹⁴. Selon lui, le capital ne fait pas seulement fixer les limites de son espace, mais fixe les moyens et espaces de son extension, qu'ils soient coloniaux, militaires ou bien impériaux. Le développement dans l'espace répond à la logique interne du système-monde dans la nécessité d'une accumulation initiale dans la nature et les peuples attachés à celle-ci. Pour le capital, selon Moore, il faut créer des connexions entre la production de valeur et puis la possession de la nature comme moyen d'accomplir ses finalités. En ce sens, quand nous parlons de « possessions de la nature », il ne s'agit pas d'une nature inerte. Le capital ne travaille pas seulement la nature, il *fait* travailler la nature, il produit la nécessité de la production de valeur par une nature abstraite. En ce sens, cette nature sociale abstraite du Capital diverge de la nature historique et de sa pluralité dans les aires culturelles.

À plus d'un titre, cette interprétation, nous pouvons la retrouver dans la pensée de Marx et plus particulièrement, dans le « dernier Marx ». Source de débat depuis 10 ans, la redécouverte des dernières années de la vie de Marx entre la publication de la *Critique du programme de Gotha* en 1875 jusqu'à sa mort en 1883 interroge les marxologues et offre une nouvelle vision sur la pensée anthropologique, écologique et politique de celui-ci. Ce développement dans la pensée de Marx n'est pas le fruit du hasard, mais l'observation et l'étude de l'extension du capitalisme dans la seconde moitié du XIX que ce soit en Russie ou encore en Inde. À partir de ses connaissances dans l'accumulation initiale, Marx s'interroge sur les potentialités révolutionnaires dans la résistance de forme sociale et leur dépossession de la nature. Marx a l'intuition que le début du changement politique pourrait se former dans les batailles entre l'appropriation de la nature par la société bourgeoise et puis les paysans

³¹³ MOORE, Jason W. *Capitalism in a web of life : ecology and the accumulation of capital*, Verso, 2015.

³¹⁴ Il est vrai que la pensée de Moore a été vivement critiquée notamment par Foster, mais il nous semble que sa théorie semble bien au contraire adéquate pour expliquer plus précisément le processus historique d'appropriation de la nature. Si Moore rejette le concept de rupture du métabolisme social, c'est avant tout le fruit d'une difficulté de distinction entre la logique du capital et puis agentivité dans les limites de celui-ci. Voir : GUILLIBERT, Paul. « Jason W. Moore, cosmologie révolutionnaire et communisme de la vie », *Revue Terrestres*, [En ligne : https://www.terrestres.org/2024/05/15/jason-w-moore-cosmologie-revolutionnaire-et-communisme-de-la-vie/#identifiant_12_23186]. Consulté le 5 septembre 2024.

ayant pour centre de la discordance la propriété de la terre. Le problème de la Révolution dans ces espaces non-capitalistes se pose alors à Marx et, plus généralement, de manière assez curieuse, débouche sur une théorie de la transition de la propriété de classe à la propriété communiste. D'autant plus curieux, cette théorie de la conquête du pouvoir semble se développer à travers l'étude de la Russie, alors pourtant à la périphérie de la production machinique.

Ainsi, dans un premier temps, nous analyserons l'anthropologie de Marx en rapport avec la nature et le lien qu'entretiennent les sociétés avec la propriété de la terre. Ensuite, nous nous interrogerons sur l'étude des communes agraires russes et de comment Marx analyse leur rapport à la nature. Enfin, nous tenterons de définir le nouveau rapport politique qu'élabore Marx dans sa théorie de la propriété communiste. En ce sens, si la nature a pu nous apparaître à travers la lentille de la machine comme une fonction symbolique, la nature apparaît aussi comme une expérience ³¹⁵ de la dépossession et de la lutte révolutionnaire pour l'émancipation de ce que Moore nomme « cheap nature » ³¹⁶. En ce sens, l'extériorisation du Capital dans le monde nous révèle l'aspect révolutionnaire qui existe dans la nature historique, à savoir l'affirmation du « prolétariat écologique » ³¹⁷ comme l'atome émergeant d'un autre mouvement.

³¹⁵ En ce sens, l'interprétation de Moore semble similaire à la nôtre : « Such restructuring bundles not only the human and the extrahuman, but also the material and the symbolic ». *Ibid.*, p295.

³¹⁶ *Ibid.*, part IV.

³¹⁷ GUILLIBERT, Paul. *Terre et capital : pour communisme du vivant*, Paris, Amsterdam, 2021.

III-1 – Révolution industrielle ou révolution agraire ? Les fins des sociétés « primitives » comme la fin en-devenir de la production

a) Capitalisme et propriété communale : de la révolution bourgeoise à la révolution périphérique

Si nous avons pu jusqu'à présent démontrer la transformation de la nature sous le capitalisme par la société machinique, le capitalisme ne s'est pas pour autant imposé au moment où écrit Marx sur le globe entier. À des endroits localisés tels que l'Inde, des aires culturelles se développent autour d'une contestation de la propriété privée capitaliste et une lutte contre l'accumulation initiale. Dans ce monde en-devenir, plusieurs formes d'organisations économiques et politiques s'opposent dans le rapport à la nature, constituant, de ce fait, des zones de tension, mais aussi d'intérêt pour le développement exponentiel du capitalisme. En effet, porté par la baisse tendancielle du taux de profit et la surproduction, le capitalisme a besoin de développer des nouveaux canaux et espaces exploitables pour se rétablir, pour sortir de la crise.

Pourtant, pendant longtemps, le marxisme et la pensée de Marx ont été affublés d'avoir réduit le développement des sociétés au chemin emprunté en Europe occidentale, et donc, par la même occasion, de faire l'apologie du productivisme, certes source d'aliénation pour l'ouvrier, mais nécessaire pour la révolution communiste. Edward Saïd dans son célèbre ouvrage *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'occident* ³¹⁸ renvoie dos à dos Marx avec une conception eurocentrée qui verrait une nécessité dans les destructions des sociétés non-occidentales du fait de leur infériorité. Néanmoins, la position de Marx s'avère plus complexe que celle énoncée ici par Saïd. Ainsi, sur un ensemble de sujets, les évolutions du philosophe allemand sont continues entre les années 1850 et les années 1870. Les sociétés indiennes doivent se dissoudre dans le capitalisme anglais, puis il finit par soutenir la révolte des Cipayes contre le colonialisme. D'abord farouche anti-nationaliste, il finit par apporter son soutien aux actions terroristes des *Fenians*. Enfin, pessimiste sur une révolution sociale après l'abolition du servage en Russie, il soutient la thèse d'une révolution possible à partir de « cette forme déjà décomposée de l'antique propriété [communale] du sol » ³¹⁹. Ce changement de la pensée de Marx n'est pas un hasard, mais coïncide avec son étude approfondie des sciences naturelles et du problème de la rente foncière qu'il occupera jusqu'à

³¹⁸ SAID, Edward.W. *L'orientalisme : l'orient créé par l'occident*. Paris, Editions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2005. p147.

³¹⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifeste du parti communiste*, op. cit., p115.

la fin de sa vie. Selon Saito, ce changement n'est pas seulement une variation sur un certain nombre de sujets particuliers, mais serait l'émergence capitale d'une théorie écosocialiste ³²⁰ :

Marx's endorsement of 'ecosocialism' in the 1860s certainly counts as a significant modification of his earlier view. Yet this theoretical shift is only the beginning of a more profound change. Marx's decisive break with productivism shook his larger worldview called 'historical materialism'. Abandoning productivism, Marx must have recognized that higher productive forces by themselves no longer automatically guarantee Western capitalism a higher historical status compared with non-Western and non-capitalist societies.

En ce sens, il convient de comprendre ce changement dans la pensée de Marx pour mieux saisir les implications politiques et pratiques qui seraient à l'origine d'une rupture avec le productivisme. En effet, comme nous avons déjà pu le démontrer, le concept de nature chez Marx est étroitement lié aux pratiques des sociétés. Dans son célèbre article de 1853 pour le New-York Tribune sur « La domination britannique en Inde » auquel Edward Saïd fait référence, Marx écrit ³²¹ :

Il est vrai que l'Angleterre, en provoquant une révolution sociale en Hindoustan, était guidée par les intérêts les plus abjects et agissait d'une façon stupide pour atteindre ses buts. Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si l'humanité peut accomplir sa destinée sans une révolution fondamentale dans l'État social de l'Asie. Sinon, quels que fussent les crimes de l'Angleterre, elle fut un instrument inconscient de l'histoire en provoquant cette révolution. Dans ce cas, quelque tristesses que nous puissions ressentir au spectacle de l'effondrement d'un monde ancien, nous avons le droit de nous exclamer avec Goethe :

*Sollte diese Quai uns quälen
Da sie unsere Lust vermehrt,
Hat nicht Myriaden Seelen
Timur's Herrschaft aufgezehrt*

Marx, à ce moment-là, ne reconnaît pas dans les modes de production non-capitalistes la possibilité de résister et, encore moins, d'évoluer vers une forme révolutionnaire puisque, selon lui, c'est avant tout le capitalisme qui porte en lui l'émancipation révolutionnaire. L'Inde, quant à elle, est blâmée pour ses « myriades d'organisations sociales et patriarcales, inoffensives et laborieuses » qui sont « une fondation solide du despotisme oriental » ³²². Le

³²⁰ SAITO, Kohei, *Marx in the Anthropocene Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge university press, India, 2022. p182.

³²¹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Sur les sociétés précapitalistes*. dir. Godelier Maurice, Paris, Coll. « Les essentiels » Les éditions sociales. p182.

³²² *Ibid.*

despotisme oriental est fondé sur l'absence de liberté politique trouvant sa légitimité dans une religion naturelle, « un culte grossier de la nature », qui réduit l'homme à être en deçà du « singe » et de la « vache », alors que celui-ci est le « maître de la nature ». En d'autres termes, la religion hindouiste mystifie les rapports sociaux dans l'objectif de déposséder les classes sociales et légitimer les castes : « [...] elles [soumettent] l'homme aux circonstances extérieures au lieu d'en faire le roi des circonstances ». En ce sens, si la domination britannique n'est pas une nécessité circonstancielle, elle apparaît selon lui comme bénéfique pour le développement du capitalisme en Inde et des idées révolutionnaires pour permettre un changement dans une société qui réduit l'homme à demeurer dans « une vie végétative, stagnante, indigne » du fait du dépouillement de « toute grandeur et de toute force historique ». En effet, il y aurait une positivité dans l'accumulation initiale déclenchée par la colonisation de l'Inde par l'Empire britannique. Elle poserait les fondements d'une révolution en Inde capable de réaliser « l'œuvre de régénération [qui] perce à peine au travers d'un monceau de ruine » ³²³. Or, pour réaliser son but, il est nécessaire, selon Marx, que la colonisation réalise « l'annihilation de la vieille société asiatique » car la société serait en déclin et en stagnation ³²⁴. Il est intéressant de remarquer que Marx semble s'inspirer du concept de despotisme oriental dans la philosophie de Montesquieu en l'intégrant à sa conception matérialiste des sociétés. Pour Montesquieu, dans le livre II de la première partie *De l'esprit des lois*, celui-ci définit le despotisme comme le pouvoir d'un seul et l'absence de loi légitimée par la religion ou bien la coutume ³²⁵ :

Dans les États despotiques, où il n'y a point de lois fondamentales, il n'y a pas non plus de dépôt des lois. De là vient que, dans ces pays, la religion a ordinairement tant de force ; c'est qu'elle forme une espèce de dépôt de permanence : et si ce n'est pas la religion, ce sont les coutumes qu'on vénère au lieu des lois. Il résulte de la nature du pouvoir despotique, que l'homme seul qui l'exerce, le fasse de même exercer par un seul.

Cependant, la position de Marx soutenue en 1853 change au profit d'un intérêt croissant pour les perspectives révolutionnaires qu'offrent « les communautés indigènes ». Ce changement se perçoit dans le rapport de Marx avec la question irlandaise et la colonisation britannique de ce territoire dans une lettre adressée à Siegfried Mayer et August Vogt en 1870 ³²⁶. Marx s'intéresse en particulier à la question agraire en Irlande et comment celle-ci est

³²³ *Ibid.*, p221.

³²⁴ *Ibid.*, p222.

³²⁵ MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois I*, Paris, GF-Flammarion, 1979. p140-141.

³²⁶ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. « L'internationale et un pays indépendant : l'Irlande », Dans *Le parti de classe Tome II. Activité, organisation*, trad. Dangeville Roger, version numérique par Marcelle Bergeron. Les classiques des sciences sociales, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002,

devenue le grenier à blé de la classe ouvrière britannique. Selon Marx, l'Irlande permet à moindre coût de subvenir au besoin en nourriture et en matière première du marché britannique. Par la colonisation de l'Irlande, « l'aristocratie foncière anglaise » continue de jouer un rôle dans l'appareil de production alors que cette classe sociale aurait dû disparaître depuis longtemps avec la fin du féodalisme. Ainsi, dans un article de 1870 nommée « L'Internationale et un pays dépendant, l'Irlande », Marx avec son ami Engels écrivent ³²⁷ :

L'Irlande est la citadelle de l'aristocratie foncière anglaise. L'exploitation de ce pays ne constitue pas seulement l'une des sources principales de sa richesse matérielle, en même temps que sa plus grande force morale. De fait, elle représente la domination de l'Angleterre sur l'Irlande. L'Irlande est donc le grand moyen grâce auquel l'aristocratie anglaise maintient sa domination en Angleterre même.

En ce sens, l'indépendance de l'Irlande n'est pas seulement une révolution nationale pour l'émancipation des Irlandais, mais la condition *sine qua non* de la possibilité d'une révolution transnationale ³²⁸ de la classe ouvrière. Dans le sens où, comme l'écrit Marx, « si demain l'armée et la police anglaise se retiraient [...] [Il y aurait] immédiatement une révolution agraire en Irlande ». L'indépendance de la production agricole irlandaise est la condition de la conquête du pouvoir par « une révolution prolétarienne en Angleterre » du fait de la destruction de l'aristocratie foncière. D'autre part, la question de la terre devient donc un problème existentiel pour le peuple irlandais puisque les pratiques de l'aristocratie menacent l'effondrement la société ³²⁹ :

La destruction de l'aristocratie foncière est une opération infiniment plus facile à réaliser en Irlande qu'en Angleterre, parce que la question agraire a été jusqu'ici, en Irlande, la seule forme qu'ait revêtu la question sociale, parce qu'il s'agit d'une question d'existence même, de vie ou de mort, pour l'immense majorité du peuple irlandais, et aussi parce qu'elle est inséparable de la question nationale. Tout cela abstraction faite du caractère plus passionné et plus révolutionnaire des Irlandais que des Anglais. En ce qui concerne la *bourgeoisie* anglaise, elle a d'abord un intérêt en commun avec l'aristocratie anglaise : transformer l'Irlande en un simple pâturage fournissant au marché anglais de la

[En ligne :

http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/parti_de_classe/parti_2/marx_parti_de_classe_t2.pdf.

Consulté le 13 juin 2024.

³²⁷ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. « L'internationale et un pays indépendant : l'irlande », Dans *Le parti de classe Tome II. Activité, organisation*, trad.Dangeville Roger, version numérique par Marcelle Bergeron. Les classiques des sciences sociales, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002, [En ligne :

http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/parti_de_classe/parti_2/marx_parti_de_classe_t2.pdf].

Consulté le 13 juin 2024. p141.

³²⁸ Voir : DELEIXHE, Martin. « Un *transnationalisme* prolétarien ? Marx et les immigrants irlandais », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 52, no. 2, 2020, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques-2020-2-page-309.htm>]. Consulté le 2 avril 2024.

³²⁹ « L'internationale et un pays indépendant : l'irlande », *op. cit.*, p142.

viande et de la laine au prix le plus bas possible. Elle a le même intérêt à réduire la population irlandaise - soit en l'expropriant, soit en l'obligeant à s'expatrier - à un nombre si petit que le capital fermier anglais puisse fonctionner en toute sécurité dans ce pays. Elle a le même intérêt à vider la terre irlandaise de ses habitants qu'elle en avait à vider les districts agricoles d'Écosse et d'Angleterre [3]. Il ne faut pas négliger non plus les 6 à 10 000 livres sterling qui s'écoulent chaque année vers Londres comme rentes des propriétaires qui n'habitent pas leurs terres, ou comme autres revenus irlandais.

En ce sens, cette rupture du métabolisme social fait de la question agraire un espace de lutte sociale et politique. Il ne s'agit plus seulement de l'émancipation des travailleurs de la marchandisation du corps et du cerveau, mais bien de défendre la force de travail naturelle qui est instrumentalisée et transformée dans le procès de la production. Ainsi, la nature devient un espace de résistance et révèle les limites du capitalisme et une potentialité révolutionnaire des aires culturelles. En conséquence, le sujet révolutionnaire devient alors le paysan plutôt que l'ouvrier, devenant un moyen d'anéantir le mouvement révolutionnaire, « un instrument que les aristocrates et capitalistes de son pays utilisent *contre l'Irlande* ». En ce sens, la question de la terre redéfinit les potentialités révolutionnaires et les rapports de conflictualité visant à « accélérer » le processus révolutionnaire en rendant « l'Irlande indépendante ». Bien loin d'être un cas particulier, la question irlandaise est un modèle pour penser le phénomène de la colonisation. Ainsi, déjà, dans l'article du New York Tribune, Marx établissait un rapprochement entre la structure sociale indienne et irlandaise ³³⁰ : « Pourtant, du point de vue social, l'Hindustan n'est pas l'Italie, mais plutôt l'Irlande de l'Orient ». En ce sens, si Marx percevait un progrès dans le mouvement indépendantiste Irlandais quelques années après cet article, sa vision de l'Inde change. Ainsi, en 1857, il soutient la révolte des Cipayes dans un article pour le New-York Times. À l'opposé d'une Inde millénariste, se trouve un mouvement paysan qui, s'il naît en opposition avec la colonisation britannique, puise aussi ses racines dans une histoire indienne révolutionnaire. À juste titre, Maurice Godelier écrit : « L'Asie s'en trouve « rajeunie » et la vision d'une Asie végétant des millénaires dans la stagnation et la misère et subissant passivement les invasions étrangères semble se transformer ». C'est en particulier à la fin de sa vie que Marx s'intéresse à l'Inde et aux œuvres de l'historien Kovalevsky ³³¹ sur les communes paysannes indiennes en septembre 1879.

³³⁰ *Ibid.*, p214.

³³¹ MUSSO, Marcello, *Les dernières années de Karl Marx : une biographie intellectuelle, 1881-1883*, Paris, Presse universitaire française, Coll. « Questions Républicaines », 2023. p44-49.

b) Le mode de production « asiatique » comme limite du mode de production capitaliste

La production dans la propriété communale apparaît alors à ce moment-là comme une expression des limites du mode de production capitaliste. Pour autant, il ne s'agit pas d'une exception. Marx, dans un effort de systématisme, a établi la catégorie de « mode de production asiatique » à partir de 1853. Ce mode de production se définit dans sa variété d'aires culturelles et historiques : la communauté germanique, la Russie, la Chine ou encore les Incas. En ce sens, il apparaît bien particulier pour un auteur comme Marx d'hypostasier autant de sociétés différentes dans un même mode de production s'appuyant sur l'idéologie dominante associant l'Asie à la barbarie non-occidentale.

Pourtant, malgré les difficultés de cette tâche, son originalité se trouve dans la volonté de comprendre systématiquement le développement des sociétés de l'Antiquité au capitalisme. Tout autant dans une perspective rhétorique visant à légitimer sa scientificité ³³². Il convient alors de restituer le principe qui unifie les différentes sociétés dans le célèbre passage des *Formen* dans les *manuscrits de 1857-1858* ³³³. Il apparaît au premier abord que le système de propriété se structure autour d'une entité communale ou d'une commune qui permet une filiation du travail dans l'intérêt de la communauté. Le travail collectif devient ce qui fonde l'appartenance à la communauté. En somme, ce qui forme la communauté est cette propriété partagée et la néantisation de l'individu dans la communauté ³³⁴ :

Le fait que, par exemple, comme dans la plupart des formes asiatiques fondamentales, l'unité d'ensemble placée au-dessus de toutes ces petites communautés apparaisse comme le propriétaire supérieur ou le propriétaire unique, les communes réelles n'apparaissant par suite que comme possesseurs héréditaires, ne la contredit absolument pas. Puisque l'unité est le propriétaire réel et le présupposé réel de la propriété collective, cette unité peut elle-même apparaître comme un élément particulier au-dessus des nombreuses communautés particulières réelles, ou l'individu singulier est alors en fait** sans propriété [...].

Ainsi, la communauté se constitue dans la dépossession de la propriété dans un mode de production rythmé par la vie commune. Cette constitution sociale se combine, contrairement au communisme dit « primitif » à une forme d'État et de gouvernance qui dans la majorité des cas se fonde sur ce que Marx nomme de « despotisme ». La forme politique et étatique de ce mode de production se réalise ainsi dans la fonction symbolique du souverain-despote, celui d'unifier les différentes unités de travail communautaire par un ensemble d'artifices : rite

³³² *ibid.*, p57-58.

³³³ « Formes antérieures à la production capitaliste ». MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p432.

³³⁴ *Ibid.*, p434.

cérémoniel, sacrifice, mythe fondateur, etc. Sans ce pouvoir despotique, il ne peut y avoir d'unité entre les différentes communautés de travail, alors déliées géographiquement et culturellement dans leur rapport à la parenté, à des pratiques ou bien des formes de gouvernance. En ce sens, le despotisme du mode de production asiatique se réalise par la taxe en biens produits ou encore, par le travail de corvée dans des projets collectifs et publics dans l'intérêt de la domination de la nature. Ainsi, la terre devient un enjeu de gouvernance pour le pouvoir despotique et de maintien du mode de production asiatique, car une mauvaise récolte implique la possibilité du renversement du despote. Toujours dans l'article de 1873, Marx et Engels écrivent :

En Egypte et en Inde, comme en Mésopotamie et en Perse, les inondations servent à fertiliser le sol; on profite du haut niveau de l'eau pour alimenter les canaux d'irrigation. Cette nécessité première d'utiliser l'eau avec économie et en commun qui, en Occident, entraîna les entrepreneurs privés à s'unir en associations bénévoles, comme en Flandre et en Italie, imposa en Orient, où le niveau de civilisation était trop bas et les territoires trop vastes pour que puissent apparaître des associations de ce genre, l'intervention centralisatrice du gouvernement. Cette fertilisation artificielle du sol, dépendant d'un gouvernement central et tombant en décadence dès que l'irrigation ou le drainage sont négligés, explique le fait suivant qui autrement aurait paru étrange : des territoires entiers qui, autrefois, furent admirablement cultivés comme Palmyre, Petra, les ruines du Yémen, de vaste province de l'Egypte, de la Perse et de l'Hindoustan sont actuellement stériles et déserts. Elle explique aussi pourquoi une seule guerre dévastatrice a pu dépeupler le pays pour des siècles et le priver de toute sa civilisation.

Non seulement la maîtrise de la nature est un facteur de développement de la production, mais elle apparaît comme un facteur essentiel dans la gouvernance de la « société hydraulique »³³⁵. D'autre part, elle fonde la stabilité économique et l'autosubsistance d'une communauté. Or, comme le souligne Marx, la maîtrise de la nature devient un lieu de convoitise capable de détruire une société. Une guerre est capable d'anéantir une civilisation du fait même de la destruction de machines et d'instruments pouvant subvenir au besoin de celle-ci. En ce sens, l'activité humaine est capable de ruiner ses efforts dans la maîtrise d'un potentiel hydrique total. Le mode de production asiatique sous mode de gouvernance despotique fait des « travaux publics » une tâche extrêmement importante³³⁶. Or, l'économie capitaliste accorde très peu d'importance à la planification, comme le relate Marx pour la colonisation de l'Inde

³³⁷ :

³³⁵ Concept de Karl August Wittfogel.

³³⁶ « Depuis des temps immémoriaux, il n'existait en Asie que trois départements administratifs : celui des finances, ou pillage à l'intérieur ; celui de la guerre, pillage intérieur; et enfin, le département des travaux publics »

³³⁷ Cependant, il ne s'agit pas du facteur même en soi. Mais de la destruction des structures sociales à laquelle Marx souscrit un peu plus loin dans l'article.

Or, les anglais dans les Indes Orientales ont accepté de leur prédécesseurs les départements des Finances et de la Guerre, mais ils ont entièrement négligé celui des Travaux publics. De là, la détérioration d'une agriculture incapable de se développer selon le principe britannique de la libre concurrence, *de laisser faire, laissez aller**.

Nous voyons alors une opposition entre l'introduction brutale de pratiques sociales et anthropologiques dans une société donnée, qui bouleverse les fondements sociaux centrés autour de la production agricole (et, dans le cas de l'Inde, autour de l'industrie dite « indigènes »). Ainsi, la nature historique devient un lieu de conflictualité interne à deux modes de production sur un même territoire. Cependant, cette conflictualité spatiale peut être un atout pour la permanence d'une propriété communautaire de la terre, comme dans l'Empire russe. Certes, la révolution capitaliste combinée au pouvoir despotique assaillit les communautés paysannes, mais cela ne signifie pas leur fin. Du fait de l'absence de rupture du métabolisme social provoquée, comme dans les cas de la colonisation de l'Inde ou de l'Irlande, des formes sociales antérieures peuvent éviter la désagrégation par l'accumulation initiale. En effet, comme nous avons pu le développer dans le chapitre I, la nature, sous la forme de l'accumulation, se néantise sous une forme résiduelle, transformée et lacérée, réduisant celle-ci à n'être qu'un appendice de la machine.

c) Le problème du métabolisme social et « les narodniki » dans la Russie Tsariste

D'abord méfiant de la Russie comme étant un « bastion de la contre-révolution »³³⁸, Marx, dans la fin de sa vie, s'intéresse à ce pays et voit sous une lumière de plus en plus positive les potentialités révolutionnaires qui s'y développent. À partir des années 1870, Marx fait de la Russie un sujet majeur de ses recherches jusqu'à éclipser la finition du *Capital* au grand dam d'Engels³³⁹. Il se concentre en particulier sur les œuvres de l'économiste socialiste Tchernychevski. Dans le même temps, la publication du *Capital* sous la traduction de Danielson en 1872 stimule les échanges intellectuels entre les révolutionnaires russes et le philosophe allemand. Cette réception en Russie de l'œuvre de Marx conduit à des débats importants, que ce soit théorique, en économie ou encore politique dans le mouvement populiste de la fin du XIX.

³³⁸ MUSSO, Marcello, *Les dernières années de Karl Marx : une biographie intellectuelle, 1881-1883*, op. cit., p101.

³³⁹ *Ibid.*, p103.

Ainsi, pour comprendre cette perspective, nous pouvons nous intéresser aux trois brouillons de lettres du dernier Marx à la populiste russe Vera Zassoulitch en 1881 et la lettre adressée à la rédaction du journal *Otchéstvenniye Zapisky* (Отечественные записки) en 1877³⁴⁰. Il s'agit d'identifier, dans toutes ces lettres, les limites auxquelles répond le modèle décrit dans *Le Capital* : accumulation initiale, séparation du producteur et du moyen de production, rupture du métabolisme social, manufacture, etc. Il s'agit de savoir si le modèle du développement capitaliste est nécessaire ou bien contingent à l'Europe occidentale. Il s'agit d'établir les différences entre le développement socio-politique de l'Europe et les spécificités du modèle économique russe à la suite de l'abolition du servage de 1861. Ce nouveau développement économique est fondé sur une propriété commune de la terre à travers la *Mir* (мир), une propriété privée agricole, des industries indiquant, un capitalisme naissant, et enfin le pouvoir despotique du Tsar. Dans un premier temps, Marx indique que la production du Capital est avant tout déterminée par les conditions dans lesquelles se sont déroulées l'industrialisation dans l'Europe occidentale. Ainsi, dans le premier brouillon de la lettre, celui-ci écrit³⁴¹ :

J'ai donc *expressément* restreint la « fatalité historique » de ce mouvement au pays de *l'Europe occidentale*. Et pourquoi ? [...] *Il y a la transformation d'une forme de la propriété privée en une autre forme de la propriété privée* (mouvement occidentale). La terre entre les mains des paysans russes n'ayant jamais été leur *propriété privée*, comment ce développement saurait-il s'appliquer ?

À l'opposé d'une nécessité historique, Marx préfère souligner que l'Histoire reste encore à être faite et que la dissolution de la commune agraire n'est pas mécanique, comme il nous indique dans le deuxième brouillon de la lettre³⁴² : « Ce qui menace la vie de la commune russe, ce n'est ni une fatalité historique, ni une théorie : c'est l'oppression par l'État et l'exploitation par des intrus capitalistes, rendus puissants aux frais et dépens par le même État ». En ce sens, il ne suffit pas de déduire à partir de la logique du *Capital* pour l'appliquer horizontalement : les conditions concrètes déterminent la conduite révolutionnaire et non l'inverse. Si le Royaume-Uni indique le « *De te fabula narratur* »³⁴³ du reste de l'Europe occidentale, la Russie, par le développement d'une agriculture alternative, permet d'entrevoir

³⁴⁰ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Sur les sociétés précapitalistes*. *op. cit.*, p413.

³⁴¹ *Ibid.*, p380 (premier brouillon).

³⁴² *Ibid.*, p398.

³⁴³ « Toutefois, s'il devait arriver que le lecteur allemand traite par des haussements d'épaules et une indifférence pharisenne la situation des ouvriers dans l'agriculture et l'industrie anglaise, ou trouve la tranquillité dans l'illusion optimiste que les choses sont loin d'aller aussi mal en Allemagne, il faudrait alors que je lui crie bien fort : de te fabula narratur *! ». *Capital*, *op. cit.*, p.4-5.

une possibilité révolutionnaire, une « voie particulière » (*Sonderweg*) russe. Cependant, Marx se propose d'exposer un argument qu'il juge important à analyser, à savoir :

2° Au point de vue historique le seul argument sérieux plaidé en faveur de la *dissolution fatale* de la commune des paysans russes, le voici : En remontant très haut, on retrouve partout dans l'Europe occidentale la propriété commune d'un type plus ou moins archaïque ; elle a partout disparu avec le progrès³⁴⁴. Pourquoi saurait-elle échapper au même sort dans la seule Russie³⁴⁵ ?

Néanmoins, face à cette perspective, Marx émet plusieurs caractéristiques qui différencient la situation russe de l'Europe occidentale. La première est que la Russie est le seul endroit où une « couche » sociale de la propriété « archaïque » a survécu et « appartient au type le plus récent de cette chaîne³⁴⁶ », à savoir le capitalisme. Elle est une forme de propriété qui est antérieure au capitalisme et pourtant côtoie la civilisation machinique. La seconde spécificité est que la *Mir* est une réalité sociale « encore établie sur une échelle nationale ». En ce sens, à la différence des formes de propriétés comme la propriété clanique dans les *Highlands* ou des résidus juridiques de la société germanique, la propriété « communiste »³⁴⁷ est encore largement développée sur l'ensemble du territoire de l'empire Russe. Enfin, le dernier élément que souligne Marx est que ce développement est possible par un « développement inégal et combiné »³⁴⁸ :

Je répond : parce que en Russie, grâce à une combinaison de circonstances uniques, la commune rurale, encore établie sur une échelle nationale, peut graduellement se dégager de ses caractères primitifs et se développer direction comme élément de la production collective sur une échelle nationale. C'est justement grâce à la contemporanéité de la production capitaliste qu'elle s'en peut approprier tous les acquets positifs et sans passer par ses péripéties [terribles] affreuses.

En ce sens, cette juxtaposition de la grande industrie et du commerce mondial avec une propriété agraire collective conduit à l'émergence d'une production en résistance avec l'accumulation capitaliste. À l'inverse des autres formes de production précapitalistes, la *Mir*

³⁴⁴ Cependant comme le remarque Marx dans une lettre à Engels en 1868, il existe des « survivances » notamment juridique en Europe : « Précisément dans *ma* région d'origine, dans le Hunsrück, le système [juridique] vieil-allemand a persisté jusqu'à ces dernières années ». Ou encore comme il l'écrit dans le deuxième brouillon de la lettre : « La formation archaïque ou primaire de notre globe contient elle-même une série de couches des divers âges et dont l'une est superposée à l'autre ; de même la formation archaïque de la société nous révèle une série de type différents [...] marquant des époques progressives ». MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Sur les sociétés précapitalistes. op. cit.*, p380.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*, p396-397.

³⁴⁷ *Ibid.*, p394.

³⁴⁸ En ce sens, la Théorie de Lénine développait dans le tumulte des débats de la social-démocratie n'est pas si éloigné avec la vision de Marx. Voir : LÖWY, Michael. « La Théorie Du Développement Inégal et Combiné ». *Actuel Marx*, no. 18, 1995, [En ligne : <http://www.jstor.org/stable/45299867>]. Consulté le 15 mai 2024.

peut profiter pour rattraper son retard du développement technique des sociétés industrielles

³⁴⁹ :

Mais l'outillage, les engrais, les méthodes agronomiques ect., tous les moyens indispensables au travail collectif, où les trouver ? Voilà la grande supériorité de la « commune rurale » russe sur les communes archaïques de même type. Elle seule, en Europe, s'est maintenue sur une échelle, vaste, nationale. Elle se trouve ainsi placée dans un milieu historique ou le contemporanéité de la production capitaliste lui prête toute les conditions du travail collectif. Elle est à même de s'incorporer les acquets positifs élaborés par le système capitaliste sans passer par ses fourches caudines. La configuration physique de la terre russe invite l'exploitation agricole à l'aide des machines, organisée sur une vaste échelle (dans les mains) maniée du travail coopératif. Quant aux premiers frais d'établissement – frais intellectuels et matériels – la société russe les doit à la « commune rurale » au frais de laquelle elle a vécu si longtemps et où elle doit chercher son « élément régénérateur ».

En ce sens, le mode de production agricole communiste que décrit Marx peut se fonder sur la *Mir* pour constituer un progrès révolutionnaire. Nous voyons, en ce sens, que bien loin d'être seulement une analyse de la destruction d'un rapport spécifique de la nature ou bien son accumulation par l'intermédiaire de la machine en Capital, la nature peut-être aussi un facteur révolutionnaire. Le rapport de production des paysans russes à leur terre est déterminant non seulement pour l'avenir politique de la Russie, mais pour l'avenir de l'humanité. À juste titre, Paul Guilibert dans *Terre et capital : pour un communisme du vivant*, écrit :

La voie russe vers le communisme est fondée sur la régénération des survivances les plus "archaïques". Il n'est plus dès lors question d'un chemin unique et d'étapes essentielles, mais d'une histoire contingente où les contradictions du territorial et du mondial autorisent des avenir singuliers.

Cette découverte majeure dans l'étude de la société russe s'illustre dans la préface pour l'édition russe du *Manifeste du parti communiste* en 1882 ³⁵⁰. Ainsi, celui-ci établit le dilemme suivant :

Il s'agit, dès lors, de savoir si la communauté paysanne russe, cette forme déjà décomposée de l'antique propriété commune du sol, passera directement à la *forme communiste supérieure* de la propriété foncière, ou bien si elle doit suivre d'abord le même processus de dissolution qu'elle a subi au cours du développement historique de l'Occident ³⁵¹.

³⁴⁹ *Ibid.*, p389.

³⁵⁰ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifeste du parti communiste*, op. cit., p113.

³⁵¹ *Ibid.*

Pour briser ce dilemme, la Russie doit devenir le « phare de la révolution » en tant qu'elle doit donner « le signal d'une révolution prolétarienne en Occident ». Or, si l'industrie en Europe rend possible cette évolution, c'est avant tout par « la propriété commune actuelle de la Russie » que pourra émerger le « point de départ à une évolution communiste ». En d'autres termes, la question agraire en Russie peut devenir le facteur déterminant à une révolution mondiale pour l'abolition du mode de production capitaliste. La Russie agraire n'est pas seulement la citadelle du despotisme en Europe, elle devient aussi le centre révolutionnaire du fait même de son rapport spécifique à la terre, qui n'est pas fondé sur la rupture du métabolisme social. La Russie devient le « *De te fabula narratur* » de la production capitaliste européenne. Or, pour réaliser cela, le maître mot reste que « pour sauver la commune russe, il faut une révolution russe » ³⁵². Cependant, sur quel rapport spécifique se fonde le communisme vis-à-vis de la nature ?

III- 2 – Le communisme et la nature : réaménager la rupture ?

a) Critique du concept de nature dans *Le programme de Gotha*

Pour comprendre le rapport à la nature dans le communisme, il convient d'identifier la spécificité du progrès dans la pensée de Marx. Il s'agit d'un sujet récemment étudié dans le dernier ouvrage de Kohei Saito *Marx in the Anthropocene, toward a degrowth communism* ³⁵³. Kohei Saito remarque plusieurs choses dans les travaux théoriques de la fin de vie de Marx vis-à-vis de la question de la propriété. Tout d'abord, il cherche à démontrer en quoi l'étude des sociétés non-européennes pousse Marx à revoir ses interprétations sur la question de la propriété. Par la suite, le philosophe japonais constate que l'étude des régimes des propriétés dans les sociétés non-occidentales entraîne Marx à remettre en question le concept du matérialisme historique (tel que développé par Engels ou Kautsky). Il s'interroge notamment sur le passage apodictique du capitalisme pour établir le communisme. Enfin, Saito met en évidence les observations de Marx sur les pratiques des sociétés non-capitalistes qui conduisent à un renouvellement des nutriments des sols sur le long terme. Saito conclut alors que depuis la lettre écrite à Véra Zassoulitch, Marx serait devenu un « communiste de la décroissance ».

³⁵² MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Sur les sociétés précapitalistes. op. cit.*, p392.

³⁵³ SAITO, Kohei, *Marx in the Anthropocene Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge university press, India, 2022. p171.

Il devient clair pour Marx que la propriété féodale n'est pas une réalité évidente partout. Il lui paraît également indéniable que, dans de nombreux cas, il existe une propriété collective ("communale") de la production et de l'activité productive. De plus, l'émergence de nouveaux modèles moteurs dans le capitalisme le conduit à penser que l'exemple britannique n'est plus le modèle systémique du capitalisme, notamment au vu de l'émergence des États-Unis en tant que force motrice du capitalisme. D'autant, que la lecture de scientifiques tels que de Liebig nourrit ses interrogations sur la viabilité existentielle des sociétés bourgeoises. D'autre part, l'étude de l'ouvrage de Fraas *Klima und Pflanzenwelt*, démontre méthodiquement que la déforestation pourrait changer le climat européen et que le capitalisme pourrait durablement perturber notre rapport à la nature (température, stérilité des sols, effondrement des modèles agricoles des civilisations anciennes, etc). Ainsi pouvons-nous lire dans une lettre de Marx à Engels du 25 mars 1868 ³⁵⁴:

L'ouvrage de Fraas (1847) : *le climat et la flore dans le temps, leur histoire commune*, est très intéressant : il démontre en effet qu'à l'époque *historique*, le climat et la flore changent. Il est darwinien avant Darwin, et fait naître les espèces elles-mêmes pendant l'époque historique. Mais, en même temps, il est agronome. Il prétend qu'avec la culture du sol et selon son niveau, l'« humidité » si prisée des paysans se perd (ce serait la raison de la migration des végétaux du sud vers le nord) et que se forment finalement des steppes, l'effet premier de la culture serait utile, mais il finirait par être dévastateur, par le déboisement ect. [...] Le bilan c'est que la culture, si elle progresse naturellement, sans être dominée consciemment (en tant que citoyen, il ne va pas jusque-là naturellement), laisse derrière elle des déserts : la Perse, la Mésopotamie, ect., la Grèce. Et voilà de nouveau, inconsciemment, la tendance socialiste !...

Marx semble percevoir, dans le propos de Fraas sur la nécessité d'une maîtrise consciente de la nature, l'expression d'une critique implicite du mode de production capitaliste. En effet, comme nous avons pu l'exposer, le capitalisme se fonde sur cette perturbation inconsciente du fétichisme de la marchandise qui rend difficile à percevoir les causes réelles et les mécaniques régissant l'accumulation de la nature. Une nouvelle propriété et un mode de production communiste conduiraient à une maîtrise consciente que paraît esquisser Fraas en différence avec les modes de production précédents.

Pour mieux comprendre ce nouveau rapport à la nature que préconise Marx, il convient d'étudier la *critique du programme de gotha* où certains éléments sont donnés pour penser la propriété communiste. Tout d'abord, dès les premières pages s'adressant au chef de la social-démocratie allemande, celui-ci émet que, contrairement à aux présupposés, le travail n'est pas le fondement de la richesse, mais que c'est par et dans la nature que celui-ci évolue

³⁵⁴ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Sur les sociétés précapitalistes. op. cit.*, p377.

³⁵⁵ : « Le travail *n'est pas la source* de toute richesse. La *nature* est tout autant la source des valeurs d'usage (et ce sont bien elles qui constituent de fait la richesse ?) que le travail, qui n'est lui-même que l'expression d'une force naturelle, la force de travail humaine » . En ce sens, Marx reconnaît que le travail revient à la production de nouveaux objets : une autopoiesis. Néanmoins il reconnaît également que le travail ne se réalise que par l'intermédiaire d'un fondement essentiel : l'homme reste avant tout une « force naturelle ». Nous voyons que Marx n'a pas rompu avec sa vision des *Manuscrits de 1844*. En ce sens, on ne peut dissocier l'homme de la nature : il existe dans celle-ci et celle-ci s'exprime dans l'homme. Prétendre l'inverse, c'est tomber dans un rapport idéologique nature-culture où le travail possède un pouvoir surnaturel créateur du monde, et puis une matière hypostasiée subissant le pouvoir de cette « surnaturelle puissance de création ». Assimilant cette perspective à l'idéologie « bourgeoise », Marx souligne que cette mystification du travail et de la nature a pour finalité de sublimer l'activité de l'homme pour mieux en justifier l'ordre établi. Il y aurait “un génie créateur” de la bourgeoisie qui légitimerait la dépossession de la force de travail pour accomplir ses buts. La bourgeoisie substitue les conditions objectives de la production, que sont la nature et le travail de l'ouvrier, avec la condition subjective des chefs d'usines, qui par un effet de miroir déformant, fait de la bourgeoisie le véritable acteur de la production. En d'autres termes, la bourgeoisie rend nécessaire l'exploitation et l'expropriation pour légitimer son statut social ³⁵⁶ :

Cette phrase relève du b.a.-ba et elle n'est exacte que dans la mesure où l'on *sous-entend* que le travail s'effectue avec les objets et les moyens appropriés. Mais un programme socialiste ne doit pas permettre ce type de rhétorique bourgeoise de passer sous silence les *conditions* qui, seules lui donnent sens. Ce n'est que dans la mesure où l'être humaine se comporte dès l'abords comme propriétaire de la nature, source première de tous les moyens et de tous les objets du travail, ce n'est s'il se comporte comme si elle lui appartenait, que son travail devient la source des valeurs d'usage, et donc également de la richesse.

En ce sens, Marx oppose les conditions objectives réelles que sont la force naturelle du travailleur et la nature avec ce que souhaite légitimer la bourgeoisie: être les « détenteurs des conditions objectives du travail ». Or, si la domination sur la société est un phénomène historique transitoire, la nature ne peut pas être confondue avec un moment historique. À vrai dire, ce que pense être une domination sur la nature, la bourgeoisie, n'est en réalité que la domination des « moyens de travail », qu'il soit l'usine ou bien « la terre » ³⁵⁷.

³⁵⁵ MARX, Karl. *Critique du programme de Gotha*, trad. Dayan-Herzbrun Sonia, Les éditions sociales, GEME, coll. « les poches », 2008. p49.

³⁵⁶ MARX, Karl. *Critique du programme de Gotha*, *op. cit.*, p50.

³⁵⁷ *Ibid.* p53.

Effectivement, comme le souligne Marx, la terre est aussi une question politique et doit donc subir une mobilisation ³⁵⁸ :

On a introduit cette rectification parce que Lassalle, pour des raisons que tout le monde connaît aujourd'hui, attaquait *seulement* la classe capitaliste et non les propriétaires fonciers. En Angleterre, le capitaliste n'est, la plupart du temps, même pas propriétaire du sol sur lequel est bâtie sa fabrique.

Ce que reproche principalement Marx à Ferdinand Lassalle est de dissimuler sa complaisance avec les propriétaires fonciers dans le but de fonder une politique commune avec Bismarck. En ce sens, la question de la propriété de la terre est un marqueur de différenciation entre la politique de Lassalle qui, selon les mots de Marx, se veut le « *marquis Posa* du prolétariat » ³⁵⁹ et puis le Prolétariat qui, essentiellement, « par la nature même des choses, doit être sincèrement révolutionnaire » ³⁶⁰. En d'autres termes, le prolétariat possède un impératif catégorique, rendu nécessaire par ses conditions matérielles, qui le pousse à n'avoir aucun compromis avec l'ancienne société, contrairement à la bourgeoisie. La politique prolétarienne se veut nécessairement attachée aux revendications foncières et agricoles. La nature doit inévitablement être transformée, ce qui ne veut pas pour autant dire en dehors du cadre de la nature.

b) Les fondements de la propriété communiste et son rapport à la nature

Néanmoins, sur quoi se fonde cette nouvelle propriété et comment se structure un mode de production post-capitaliste et non-marchand ? Tout d'abord, le mode de production que nous nommerons temporairement "communiste" se fonde sur une propriété collective des moyens de production et d'échange. À l'inverse de la société bourgeoise, celle-ci ne se fonde plus sur l'accumulation fantomatique de valeur, déliée de comment sont produites les marchandises par les travailleurs et du rapport du travail avec la nature. Ainsi, Marx écrit toujours dans la *Critique du programme de Gotha* ³⁶¹ : « les conditions objectives de production sont attribuées aux non-travailleurs sous la forme de propriété du capital et du

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ MARX, Karl. *Critique du programme de Gotha*, trad. Bottelegi Émile, version numérique par Tremblay Jean-Marie, Coll. Les classiques des sciences sociales, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002, [En ligne] : http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/critique_progr_gotha/programme_gotha.pdf. Consulté le 14 juin 2024. p104-109.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ MARX, Karl. *Critique du programme de Gotha*, trad. Dayan-Herzbrun Sonia, Les éditions sociales, GEME, coll. « les poches », 2008. p61.

sol, tandis que la masse n'est propriétaire que de sa condition personnelle, la force de travail ». Or, comme le souligne Marx ³⁶², de ce mode de fonctionnement, du système capitaliste découle son rapport d'échange et du fétichisme de la marchandise. Face à cela, la nouvelle forme de propriété, la propriété communiste, a pour vocation d'abolir cette dysphorie en réalisant l'unité entre la production et les conditions de la production, à savoir le travail et la nature.

Ainsi, de cette abolition découle l'affirmation qu'il n'existe aucune différence entre la production et la consommation. Elle possède pour même fondement « l'apport intégral du travail » (*das gesellschaftliche Gesamtprodukt*) qui permet le remplacement des moyens de production, puis une « une fraction supplémentaire pour étendre la production » et enfin « un fond de réserve ou d'assurance contre les accidents ; les perturbations dues à des phénomènes naturels » ³⁶³. Si le premier permet la permanence de la société, la seconde présuppose un accroissement de la société. Ne serait-il pas la marque du productivisme de Marx ? Celui-ci n'éclaircit pas davantage son propos, mais nous pouvons supposer que la propriété communiste ne se fonde pas sur des crises de surproduction et donc sur un développement inutile des moyens de production. En effet, dans le système capitaliste, par le biais de l'accumulation initiale dans les sociétés précapitalistes et la création des conditions de la production bourgeoise, l'accroissement de la production se nourrit de la rupture du métabolisme social. À l'inverse, la propriété communiste ne vise son accroissement seulement dans le cadre réel du travail et de la nature que mystifie l'idéologie bourgeoise. L'accroissement de la production a pour objectif avant tout de répondre aux besoins liés au développement social et démographique d'une société. Cependant, bien que des éléments de la société s'accroissent, d'autres ont vocation à décroître, tels que l'administration, du fait de l'abolition progressive de l'État. À l'inverse, « ce qui est destiné à satisfaire les besoins de la communauté » doit pouvoir s'accroître « à mesure que se développe la société nouvelle ». Ce n'est pas un hasard si Marx considère comme nécessaire un «fond de réserve» contre les désastres naturels : la production n'est pas en dehors des limites de la nature, elle est dans le cadre de la planification visant à assouvir les besoins humains.

Kohei Saito dans *Marx in the anthropocene : toward the idea of degrowth marxism*, souligne que cette interprétation de la propriété communiste doit impliquer de penser un nouveau métabolisme entre l'homme et la nature. En effet, si la surexploitation capitaliste

³⁶² *Ibid.* p61-62.

³⁶³ *Ibid.* p55.

conduit pour Marx à un appauvrissement des sols en nutriment détruisant la condition première de toute production, le régime de la propriété communiste ³⁶⁴ quant à lui, doit produire des richesses communes à tous ³⁶⁵, mais aussi rétablir une relation de durée avec le métabolisme naturel. Cela implique pour Saito que Marx envisageait nécessairement ce que nous appelons aujourd'hui la décroissance de la production pour rétablir ce dit lien ³⁶⁶ :

Through the communal regulation of lands and property, communism in living basically repeated the same cycle of production every year. That is, its long-lasting traditional way of production realized a stationary and circular economy without economic growth, which Marx once dismissed as the regressive steadiness of primitive societies without history. This principle of steady-state economy in agrarian communes is radically different from capitalism that pursues endless capital accumulation and economic growth. Marx was aware of this point as he noted Caesar's description of the Teutonic communes in Morgan's *Ancient Society* .

La diminution du temps de travail, la répartition des travaux pénibles, la nécessité de limiter le développement des villes et du contrôle de la rotation des nutriments sont autant de nécessités décroissantes. Pour penser cette possibilité, Saito insiste sur le sens « *genossenschaftlicher Reichtum* » ³⁶⁷ dans la *Critique du programme de Gotha*. La propriété communiste doit être fondée sur une propriété communale des richesses. En ce sens, le système de propriété non-européenne sur lequel Marx se fonde s'apparente au système de propriété du communisme précisément, car elle ne cherche pas la croissance permanente du fait de la baisse tendancielle du taux de profit. Si bien que cette propriété apparaît comme : « forming a communal household [like South Slavonians and, in some degree: Russian peasants before and after serf emancipation] in which the principle of communism in living was practised. This fact proves that the family was too feeble an organisation to face alone the hardships of life. (Kradner 1974: 116; emphasis in original) » ³⁶⁸. Selon Saito, c'est par le

³⁶⁴ « Communist property' is not just based on 'co-operative' (genossenschaftliche) production, but also seeks to revive a communal form of property in Mauer's sense of 'mark cooperative' (Markgenossenschaft) ». *Marx in the Anthropocene Towards the Idea of Degrowth Communism, op. cit.*, p.228.

³⁶⁵ Saito fait référence à ce passage : « Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, avec elle, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel ; quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra lui-même le premier besoin vital ; quand, avec le développement multiple des individus, les forces productives se seront accrues elles aussi et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être définitivement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! ». *Critique du programme de Gotha, op. cit.*, p.228.

³⁶⁶ Ibid, p.207.

³⁶⁷ « Most notably, the radical abundance of 'communal/common wealth' (genossenschaftlicher Reichtum) in the Critique of the Gotha Programme signifies a non-consumerist way of life in a post-scarcity economy which realizes a safe and just society in the face of global ecological crisis in the Anthropocene » *Marx in the Anthropocene Towards the Idea of Degrowth Communism, op. cit.*, p8.

³⁶⁸ Ibid., p.227.

fait même que Marx, par son rejet de l'accumulation de marchandise et sa volonté de fonder une société des besoins, voit dans le communisme une société qui ne cherche pas un développement éternel des forces productives.

Conclusion

Jacques Derrida, dans une conférence donnée en 1993 et compilée sous l'opuscule *Spectres de Marx* répondait à la question sur le devenir du marxisme en ces termes ³⁶⁹ :

Pas sans Marx, pas d'avenir sans Marx. Sans la mémoire et sans l'héritage de Marx : en tout cas d'un certain Marx, de son génie, de l'un au moins de ses esprits. Car ce sera notre hypothèse ou plutôt notre parti pris *il y en a plus d'un, il doit y en avoir plus d'un*.

S'il n'est pas question de savoir si Derrida a eu raison ou tort de dire ça, il apparaît que c'étaient des paroles prophétiques. Les marxismes, ou pour reprendre les mots de Negri, les mille marxismes, se sont épanouis après l'effondrement de l'URSS. Or, pour que puisse exister un marxisme, il faut pouvoir fonder dans la continuité de l'héritage de Marx un marxisme capable de répondre à de nouveaux problèmes. Voilà au fond toute la difficulté du concept de la nature dans la pensée de Marx. Où s'arrête la lettre et où commence l'esprit (et inversement) ? N'était-ce pas le jeune Fichte qui, après sa première *Wissenschaftlehre* avait reçu les réprimandes publiques du vieux Kant sur sa philosophie, se revendiquant pourtant du transcendantalisme, tout comme les jeunes marxistes français avaient reçu le même anathème du vieux Marx ?

Il serait un peu trop vite écrit de dire que Marx était écologique ou un Parangon de la décroissance. En effet, les conséquences du mode de production capitaliste n'avaient pas encore démontré l'ampleur des modifications de notre rapport à la nature, qui de plus en plus se réalisent dans la société contemporaine du spectacle et de la consommation. Jamais un mode de production auparavant n'avait autant mystifié les rapports réels de production capables d'abolir les limites naturelles. La marchandise dans son cycle sans fin exploite les ressources naturelles à une échelle incommensurable. Tandis que les sols, tout comme les cultures, sont irrémédiablement transformés par une sélection et des transformations profondes du vivant. Néanmoins, tout comme Marx a perçu dans l'accumulation initiale le début du capitalisme, la logique du Capital du 19^e siècle exposée par Marx nous indique les mécanismes de l'exploitation de la nature dans le 21^e siècle. Et cela à plusieurs égards.

Premièrement, Marx écrit à un moment de transformation sociale et politique sans précédent dans notre rapport à la nature. D'une part, le mode de production féodal centré sur le servage et la paysannerie se voit supplanté par la ville qui devient le nouveau centre de

³⁶⁹ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, Paris, Éditions Galilée, 1993. p36.

pouvoir économique et politique. La bourgeoisie, nouvelle classe ascendante, transforme le monde à son image et produit les conditions de son développement : la dépossession de la terre et la transformation des paysans en prolétaires partout. Que cela soit dans la Prusse ou bien dans les *Highlands* écossais, des pans entiers de population sont dépossédés, acculturés, massacrés et déportés pour servir le développement du commerce mondial. Alors que la nature se transforme en un lieu à détruire et à accumuler. La nature devient un organe de la machine, et les vivants sont réduits à des appendices. La physiologie de l'homme moderne n'est plus qu'un espace à exploiter, des mains jusqu'aux cerveaux. De même, les exploitations agricoles paysannes se transforment en agriculture capitaliste, organisant méthodiquement et rationnellement l'exploitation des sols. En ce sens, Marx saisit mieux que quiconque le changement anthropologique que subissent les sociétés européennes et l'avenir possible des sociétés non-occidentales.

Marx rappelle à chaque instant que son concept de nature est étroitement lié non pas à l'esprit comme chez Hegel, mais au cerveau qui traduit le rapport, qu'il soit mystifié ou bien réel, de notre société et de son l'histoire. En ce sens, la nature est étroitement liée à la production idéologique et comment se perçoit la classe dominante dans le monde. Elle fonde sa légitimité sur sa capacité à maîtriser la nature et à être la condition objective de la production. Pourtant, la société bourgeoise n'est pas « un empire dans un empire », elle existe dans la nature et non en dehors. C'est la production capitaliste qui menace chaque jour la condition éternelle de la production par la rupture du métabolisme social entre le travail et la nature. En remplaçant les besoins de la communauté, comme ça pouvait être le cas dans le communisme primitif, le capitalisme fait de son auto-mouvement le but avec lequel doit tendre l'ensemble des vivants. Tout doit devenir marchandise et permettre de dépasser les crises systématiques de surproduction. De crise en crise, le capital doit se poser de plus en plus dans l'espace et organiser une géographie de l'accumulation. D'autant plus, car la nature ne se renouvelle pas aussi vite que la rotation du capital dans le monde. Mais peu importe pour la rotation capitaliste : il suffit par le développement scientifique et technique de compenser par le développement de nouvelles techniques. Mais au même moment, le nouveau rapport à la nature conduit au développement d'une nouvelle forme de propriété non-productiviste et sur nouveau métabolisme social. Cette nouvelle société trouve alors son expression dans les sociétés non-occidentales fondées sur une propriété collective. Mais par tous les moyens, le développement du capitalisme repousse ses frontières marchandes, offrant de nouveaux débouchés au marché mondial en exploitant toujours plus d'espace.

Or, bien souvent, les mécanismes du capitalisme qui lui permettent d'accumuler sont aussi ses propres limites. Si le capitalisme peut exploiter la force de travail tout comme la force de la nature, il ne peut s'en passer. De la même façon que les travailleurs et la nature portent en eux-mêmes les solutions pour établir un nouveau métabolisme social fondé sur la propriété communiste des moyens de production et d'échange. Effectivement, si le capitalisme est capable de transformer l'ensemble des moyens d'existence en marchandise, il ne peut les anéantir jusqu'à en faire des marchandises parfaites. Il existe des strates historiques dans les choses qui leur permettent de résister, tout comme les communautés agraires russes. La nature a un potentiel de résistance. Or, son potentiel révolutionnaire naît avant tout de la conscience du prolétariat, qu'il soit industriel ou bien agricole, ainsi que dans la possibilité d'un nouveau rapport avec la nature libérée de la valorisation capitaliste. Voilà pourquoi leur destin est lié selon Marx, leur relation symbiotique est menacée par les écocides provoqués par l'accumulation de marchandises reliant le destin des nations, que ce soit l'Irlande ou bien l'Inde. L'homme n'est pas en dehors de la nature, il est, dans son individualisation, une extension de la nature capable de transformer son environnement par son travail. Cependant, contrairement aux Grecs, la nature dans l'idéologie bourgeoise ne devient plus qu'une matière morte pouvant être altérée et modelée par le monde de l'usine. De même que l'altération des écosystèmes est née et idéalisée, comme dans la pensée de Feuerbach. Il faut comprendre en ce sens que la nature est aussi un phénomène historique propre à chaque mode de production. Elle n'est ni la philosophie de la nature schellingienne qui la réduit à n'être que le miroir réverbérant d'une philosophie de l'Esprit, ni une philosophie de la nature anhistorique comme chez Hegel. À proprement parler, il n'existe pas chez Marx de différence comme chez Hegel entre science de la Nature et science de l'Esprit. Voilà pourquoi l'étude des sciences écologiques de son époque lui offre autant d'armes pour comprendre le capitalisme. Même la permanence de l'œuvre d'art grec et l'activité artistique symbolise d'une certaine manière les contradictions du rapport des modernes à la nature.

Cette contradiction se développe en trois moments. Le premier moment est que nous sommes avant tout dans la nature et par la nature. Elle est « [l']origine nécessaire »³⁷⁰ comme l'écrit Schelling de nos sociétés. Elle est le fondement des modes de production ainsi que la condition nécessaire de leur épanouissement. La nature nous apparaît non pas comme extérieure à l'histoire, mais comme le fondement transhistorique de toute société. Néanmoins, alors que cette nécessité devrait nous apparaître immédiatement, elle est saturée

³⁷⁰ SCHELLING, F. W. J. *Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature*. Trad GDR Schellingiana (CNRS), Paris, Gallimard, coll. « Livre de poche », 2001. p69.

par l'idéologie. Pire encore, la nature devient indifférenciable à mesure que la machine travaille la nature. Par la critique nous tentons de le discerner de nouveau par-delà l'amas de marchandises. Nous pouvons tenter de percevoir la dialectique entre la nature et le capital. Avec patience, nous percevons la Nature. Cependant, celle-ci est réduite à n'être qu'un appendice de la machine, elle n'est plus qu'une trace dans les marchandises d'une réalité jadis autonome du destin de la production. Tandis que le capital fonde son emprise sur l'exploitation des vivants et des sols, provoquant la rupture de notre unité avec la nature. Le capitalisme provoque une rupture du métabolisme social entre l'homme et la nature, qui conduit à la ruine pour les deux. Troisièmement, découle de cette transformation la nécessité ou du moins la potentialité révolutionnaire d'une transformation post-capitaliste et communiste de notre rapport à la nature s'appuyant à la fois sur des modes de production antérieurs de propriété collective, les colonies et sur le prolétariat industriel.

Très longtemps écartée, la vision de la nature de Marx permet à plus d'un titre de penser un marxisme écologique. Si bien que depuis les années 2000, la constitution de ce nouveau champ dans l'écologie politique s'efforce de penser l'exploitation des vivants dans le capitalisme. Néanmoins, il reste à retrouver les éléments dans la tradition marxiste du XXe siècle qui permettent de légitimer le marxisme écologique. Les prémisses établies par Kohei Saito attestent d'une pensée écologique dans des auteurs marxistes comme Rosa Luxemburg, Georg Lukács ou encore István Mészáros ³⁷¹. Pour autant, il reste à fonder une systématisation dans l'histoire du marxisme pour permettre l'émergence d'une dialectique de la nature. D'autre part, il est nécessaire d'établir une science capable de faire l'histoire de la nature à partir du changement des modes de productions et de comprendre précisément le processus de l'exploitation capitaliste de la nature. Ainsi, il subsiste encore à produire une dialectique capable de répondre à l'exigence de la définition de la nature dans le système Marxiste.

³⁷¹ *Marx in the Anthropocene Towards the Idea of Degrowth Communism, op. cit.*

BIBLIOGRAPHIE

Jeune Marx :

MARX, Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. trad. Ponnier Jacques, Bordeaux, éditions Ducros, coll. Ducros, 1970.

MARX, Karl, *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*. trad. Kouvélakis Eustache, Paris, éditions Ellipses, coll. « Philo-textes Texte et commentaire », 2000.

MARX, Karl, « Débats sur la loi relative au vol de bois ». Dans BENZAÏD, Daniel (éd.), *Les dépossédés : Karl Marx et le droit des pauvres*, Paris, La Fabrique éditions, 2007. [En ligne : <https://www.cairn.info/les-depossedes--9782913372672-page-91.htm>]. Consulté le 21 juin 2022.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Correspondance tome I : novembre 1835-décembre 1848*. BADIA, Gilbert, MORTIER, Jean (dir.), Paris, Les éditions sociales. 1978.

MARX, Karl. « Lettre à Ludwig Feuerbach à Bruckberg. 1844 ». Dans FISCHBACH, Franck (éd.), *Les Jeunes hégéliens : Politique, religion, philosophie une anthologie*. Gallimard, 2022., [En ligne : <https://www.cairn.info/les-jeunes-hegeliens--9782072895241-page-271.htm>]. Consulté le 8 mai 2024.

Manuscrits économique-philosophiques de 1844 :

1. MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. trad. Fischbach, Franck, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 2007.

2. MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. trad. Bottelegi Émile, version numérique par Tremblay Jean-Marie, Coll. Les classiques des sciences sociales, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002, [En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/manuscrits_1844/manuscrits_1844.html]. Consulté le 10 juin 2024.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande*, trad. Quetier Jean, Fondu Guillaume, Paris, Les éditions sociales, GEME, coll. « les poches », 2021.

Marx de la maturité :

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*. trad. Cornillet Gérard, Paris, Les éditions sociales, coll. « essentiel », 1986.

MARX, Karl. *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*. Trad. Cornillet Gérard, Paris, Les éditions sociales, coll. «essentiel », 1992.

MARX, Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits« Grundrisse »*. trad.Lefebvre Jean-Pierre, Paris, Éditions sociales, Coll. « Les Essentielles », 2011.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Correspondance tome VIII : janvier 1865-juin 1867*. BADIA, Gilbert, MORTIER, Jean (dir.), Paris, Les éditions sociales. 1978.

Capital :

1. MARX, Karl, *Le capital : critique de l'économie politique livre premier*. trad. Lefebvre Jean-Pierre, Paris, Presse universitaire de France, Coll. Quadrige, 2021.

2. MARX, Karl, *Le capital : critique de l'économie politique livre premier section I à IV*. trad. Roy Joseph, Barcelone, Flammarion, Coll. Champs classiques,2008.

MARX, Karl, *Le capital : critique de l'économie politique Livre III Le procès d'ensemble de la production capitaliste*. trad. Cohen-Sohal, Gilbert Badia, Paris, éditions sociales, 1976.

Critique du programme de Gotha

1. MARX, Karl. *Critique du programme de Gotha*. trad. Dayan-Herzbrun Sonia, Paris, Les éditions sociales, GEME, coll. « les poches », 2008.

2. MARX, Karl. *Critique du programme de Gotha*. trad. Bottelegi Émile, version numérique par Tremblay Jean-Marie, Coll. Les classiques des sciences sociales, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002, [En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/critique_progr_gotha/programme_gotha.pdf].

Consulté le 14 juin 2024.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Sur les sociétés précapitalistes*. GODELIER, Maurice (dir.), Paris, Les éditions sociales, Coll. « Les Essentiels », 2022.

Bibliographie secondaire :

AUER, Christian. « The Representation of Land in the Gaelic Poetry of the Clearances ». Laplace, Philippe. *Environmental and ecological readings : Nature, human and posthuman Dimensions in Scottish Literature & Arts (XVIII-XXIe)*. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2015, [En ligne : <https://books.openedition.org/pufc/9078?lang=fr>]. Consulté le 10 mai 2023.

AXELOS, Kostas. *Marx penseur de la technique*. Paris, Les belles lettres, coll. « Encre marine », 2015.

BALIBAR, Étienne. « 7. *Zur Sache Selbst*. Du commun et de l'universel dans la *Phénoménologie* de Hegel ». *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. sous la direction de Balibar Étienne. Presses Universitaires de France, 2011, [En ligne : <https://www.cairn.info/citoyen-sujet-et-autres-essais-d-anthropologie--9782130520023-page-265.htm>] . Consulté le 9 mars 2023.

BOETTO, André. « Cycle « Technologie et travail » (2) – Marx et la question des machines ». *les armes de la critique*. [En ligne : <https://doi.org/10.58079/amc9>]. Consulté le 15 mai 2024.

BOUTON, Christophe. « L'histoire de l'avenir. Cieszkowski lecteur de Hegel », *Revue germanique internationale*, 2011, [En ligne : <https://journals.openedition.org/rgi/375>] consulté le 31 janvier 2024.

BRASSEUL, Jacques. « Chapitre 3 - La révolution industrielle en Grande-Bretagne et en France au XVIIIe siècle », *Petite histoire des faits économiques et sociaux : Des origines à nos jours*. Armand Colin, 2013, [En ligne : <https://www.cairn.info/petite-histoire-des-faits-economiques-et-sociaux--9782200285081-page-79.htm>]. Consulté le 20 avril 2024.

BUTLER, Judith, « *The inorganic body in the early Marx: A limit-concept of anthropocentrism* ». *Radical philosophy*, 2019, [En ligne : <https://www.radicalphilosophy.com/article/the-inorganic-body-in-the-early-marx>]. Consulté le 25 mai 2023.

CLARK, John P., « *Marx's inorganic body* », *Environmental Ethics I*. 243-258, 1989, [En ligne : https://www.academia.edu/2903908/_Marxs_Inorganic_Body_]. Consulté le 10 avril 2023.

CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Éditions Points, coll. « Essais », 1999.

COTTE, Dominique. « Économies scripturaires, formes documentaires et autorité. Réflexions et esquisse d'analyse des architectes de la « science ouverte » ». *Communication & langages*, vol. 192, no. 2, 2017, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-communication-et-langages1-2017-2-page-117.htm>]. Consulté le 3 février 2023.

DELAGE, Jacques. Choix du bétail laitier et coût de production. In: *Économie rurale*. N°27, 1956. Problèmes d'économie laitière. [En ligne : www.persee.fr/doc/ecoru_0013-0559_1956_num_27_1_1385]. Consulté le 20 avril 2024.

DELEIXHE, Martin. « Un *transnationalisme* prolétarien ? Marx et les immigrés irlandais ». *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 52, no. 2, 2020, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques-2020-2-page-309.htm>]. Consulté le 2 avril 2024.

DELEUZE, Gilles. *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995*. Paris, Les éditions de minuit, 2003.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *L'anti-oedipe : Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris, Les éditions de minuits, 1972.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille plateaux : Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris, Les éditions de minuits, 1980.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris, Éditions Galilée, 1993.

DODEMAN, Claire. « Marx et l'élaboration du concept de nature dans la philosophie de Merleau-Ponty ». *Actuel Marx*, vol. 58, no. 2, 2015, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2015-2-page-118.htm>]. Consulté le 10 mai 2023.

DUCANGE, Jean-Numa. « Marx, le marxisme et le « père de la lutte des classes », Augustin Thierry ». *Actuel Marx*, vol. 58, no. 2, 2015, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2015-2-page-12.htm>]. Consulté le 20 avril 2023.

DURAND, Anne. « Feuerbach : la nature et la nature humaine comme fondement d'une praxis sociale et politique ». *La Pensée sociale et la nature au XIXe siècle, Annales Littéraires de Franche-Comté*, coll. Agon, 2017, [En ligne : <https://books.openedition.org/pufc/40697?lang=fr>]. Consulté le 7 juillet 2023.

FISCHBACH, Franck. *La production des hommes : Marx avec Spinoza*. Paris, Librairie philosophique J.Vrin, coll. « Problèmes & Controverses ». 2014.

GARO, Isabelle. « Art et travail chez Marx : activité et libération ». *Art et philosophie*, Lyon : ENS Éditions, 1998, [En ligne : <https://books.openedition.org/enseditions/19808?lang=fr>]. Consulté le 2 février 2024.

GUILLIBERT, Paul, « Discussion avec Paul Guillibert : vers un « communisme du vivant » ? ». *Ballast*, 2022, [En ligne : <https://www.revue-ballast.fr/discussion-avec-paul-guillibert-vers-un-communisme-du-vivant/>]. Consulté le 2 novembre 2022.

GUILLIBERT, Paul. « Jason W. Moore, cosmologie révolutionnaire et communisme de la vie ». *Revue Terrestres*, [En ligne : https://www.terrestres.org/2024/05/15/jason-w-moore-cosmologie-revolutionnaire-et-communisme-de-la-vie/#identifier_12_23186]. Consulté le 5 septembre 2024.

GUILLIBERT, Paul. *Terre et capital : pour communisme du vivant*. Paris, Amsterdam, 2021.

HABER, Stéphane. « Le naturalisme accompli de l'homme : travail aliéné et nature ». Emmanuel Renault éd., *Lire les Manuscrits de 1844*. Presses Universitaires de France, 2008, [En ligne : <https://www.cairn.info/lire-les-manuscrits-de-1844--9782130568377.htm>]. Consulté le 10 avril 2023.

HAMRAOUI, Éric. « Travail vivant, subjectivité et coopération : aspects philosophiques et institutionnels ». *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 15, no. 1, 2013. ., [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-de-psychosociologie-2013-1-page-59.htm>]. Consulté le 10 mai 2023.

HAUG, Timothée. *La rupture écologique dans l'œuvre de Marx : analyse d'une métamorphose inachevée du paradigme de la production*. Philosophie. Université de Strasbourg, 2022, [En ligne : <https://theses.fr/2022STRAC001>]. Consulté le 8 août 2024.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad.Lefebvre Jean-Pierre, Paris, GF Flammarion, 2012.

HEGEL, G.W.F., *Le premier système ; la philosophie de l'esprit*. trad.fr Maurice De Gaudillac, Paris, éditions presse universitaire de France, collection « épiméthée », 1999.

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie Des Sciences Philosophiques En Abrégé*. trad. Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2012.

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques : Volume 2, Philosophie de la nature*. trad.fr Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004.

HETZEL, Ludovic. *Commenter Le Capital livre I*. Paris, Les éditions sociales, coll. « Les éclairées », 2021.

JARRIGES, François. « François Jarrige - La ronde des bêtes : le moteur animal et la fabrique de la modernité ». *Librairie Mollat*, entretien du 17 octobre 2023, [En ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=IDWJ7QH6bE0>]. Consulté le 27 février 2024.

JAULIN, Annick. « Marx lecteur d'Aristote ». *Les Études philosophiques*, vol. 116, no. 1, 2016, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2016-1-page-105.htm>]. Consulté le 18 avril 2023.

FOSTER, John Bellamy, *Marx écologiste*. trad.Gross Joséphine, Paris, Edition Amsterdam, 2011.

FOSTER, John Bellamy, *Marx's ecology : Materialism and Nature*. New York, Monthly review press, 2000.

KANT, Immanuel. *Critique de la faculté de juger*. trad.Renaut Alain, Paris, GF Flammarion, 2000.

KEUCHEYAN, Razmig, FLIPO, Fabrice , « Peut-on être marxiste et écolo ? ». présenté par Fabien Escola *Médiapart*, Penser avec Marx aujourd'hui, 2018. [En ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=Ayf81xfwiTU>]. Consulté le 29 novembre 2022.

KOPSIDIS, Michael, BROMLEY, Daniel W. « Expliquer la modernisation économique allemande. La Révolution française, les réformes prussiennes et l'inévitable continuité du changement ». *Annales*.

Histoire, Sciences Sociales, vol. 72, no. 4, 2017, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-Annales-2017-4-page-1117.htm>]. Consulté le 30 mai 2024.

KOTT, Sandrine. *L'Allemagne du XIX^e siècle*. Paris, Hachette supérieur, coll. « Carré Histoire », 1999.

LANDES, David S. *The unbound Prometheus : technological change and industrial development in western europe from 1750 to the present*. New-York, Cambridge university press. 1969.

LECERCLE, Jean-Jacques. *Histoire des mots et luttes des classes*. Paris, les éditions sociales, coll. « Les irréguliers », 2023.

LÖWY, Michael. « La Théorie Du Développement Inégal et Combiné ». *Actuel Marx*, no. 18, 1995, [En ligne : <http://www.jstor.org/stable/45299867>]. Consulté le 15 mai 2024.

MARTIN, Jean-Yves, « Comment le vin de Moselle a fait de Karl Marx un communiste: un philosophe champion des vignerons mosellans ». Le blog de Jean-Yves Martin, [En ligne : <https://jym44.blogspot.com/2018/04/comment-le-vin-de-moselle-fait-de-karl.html>]. Consulté le 9 octobre 2022.

MOORE, Jason W. *Capitalism in a web of life : ecology and the accumulation of capital*. Verso Books, 2015.

MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois I*. trad. Paris, GF-Flammarion, 1979.

MUNDAY, Pat. « Politics by Other Means: Justus von Liebig and the German Translation of John Stuart Mill's 'Logic' ». *The British Journal for the History of Science*, vol. 31, no. 4, 1998, [En ligne : <https://www.jstor.org/stable/27757508>]. Consulté le 27 octobre 2023.

MUSSO, Marcello, *Les dernières années de Karl Marx : une biographie intellectuelle, 1881-1883*, Paris, Presse universitaire française. Coll. « Questions Républicaines », 2023.

NAIL, Thomas. *Marx in motion : a new materialist marxism*. Oxford University Press, 2020.

OROBITG, Christine. « Chasse et construction identitaire de la noblesse : la place de la chasse dans l'éducation noble ». 2023, [En ligne : <https://journals.openedition.org/e-spania/46294>]. Consulté le 30 mai 2024.

PUCHOT, Pierre. « La forêt française, un bien commun en danger ». *Le Monde diplomatique*, mai 2024, [En ligne : <https://www.monde-diplomatique.fr/2024/05/PUCHOT/66835>] Consulté le 10 mai 2024.

SAID, Edward.W. *L'orientalisme : l'orient créé par l'occident*. Paris, Editions du Seuil, coll. « La couleur des idées, 2005.

SAITO, Kohei , *La nature contre le capital : l'écologie de Marx dans sa critique inachevée du capital*. trad. Billy Gérard, Paris, Édition Syllepse, Coll. Mille Marxismes, 2021.

SAITO, Kohei , *Marx in the Anthropocene Towards the Idea of Degrowth Communism*. Cambridge university press, India, 2022.

KOHEI, Saito, « La théorie du métabolisme chez Marx à l'ère de la crise écologique mondiale ». trad. Moret Ernest, *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 2021, [En ligne : <https://journals.openedition.org/traces/12425>]. Consulté le 26 mai 2023.

SAPIR, Edward. *Anthropologie*. Lyon : ENS Éditions, 2021, [En ligne : <http://books.openedition.org/enseditions/18037>]. Consulté le 2 avril 2024.

SCHELLING, F. W. J. *Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature*. Trad GDR Schellingiana (CNRS), Paris, Gallimard, coll. « Livre de poche », 2001.

SCHMIDT, Alfred, *The concept of nature in Marx*. trad. Fawkes Ben, London, Verso, Coll. Radical Thinker, London, 2014.

SPINOZA, Baruch. *Oeuvre IV : Ethica Éthique*. trad. P-F. Moreau, Paris, Presse Universitaire de France, collection « épiméthée », 2020.

STANGUENNEC, André. *L'humanisation de la nature*. Paris éditions de la maison des sciences de l'homme, collection «54/philosophie», 2014.

TANURO, Daniel, *Marx, Engels sur l'écologie*. International Institute for Research and Education, Ecosocialist School, Amsterdam, 2013, [En ligne : <https://journals.openedition.org/traces/12425>]. Consulté le 2 novembre 2022.

TERTULIAN, Nicolas. « De Schelling à Marx : Le Dernier Schelling et Sa Postérité ». *Archives de Philosophie*, vol. 50, no. 4, 1987, pp. 621–41. [En ligne : <https://www.jstor.org/stable/43035274>]. Consulté le 27 septembre 2022.

TRUCHON, Lilian. « Darwin, socle « naturel » du matérialisme de Marx ». *La Pensée*, vol. 407, no. 3, 2021, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-la-pensee-2021-3-page-32.htm>]. Consulté le 9 octobre 2022.

TURNER, R. Steven. « Justus Liebig versus Prussian Chemistry: Reflections on Early Institute-Building in Germany ». *Historical Studies in the Physical Sciences*, vol. 13, no. 1, 1982, [En ligne : <https://www.jstor.org/stable/27757508>]. Consulté le 27 octobre 2023.

URE, Andrew. *The philosophy of manufacturers*. Routledge, coll. « Routledge Library of industrial classics », 2006.

VON LIEBIG, Justus. *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie*. version numérique par *American library*, 2010, [En ligne : <https://archive.org/details/dieorganischeche00lieb>]. Consulté le 17 mai 2024.

XIFARAS, Mikhail. « Marx, justice et jurisprudence une lecture des « vols de bois » ». *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 15, no. 1, 2002, [En ligne : <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques1-2002-1-page-63.htm>]. Consulté le 18 janvier 2024.

Autre :

Figure 1 : URE, Andrew. (1839) « *Ure's rendering of Maillard's automaton*, [illustration]. Romantic circles.

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ure%27s_rendering_of_Maillard%27s_automaton.jpg.



Confrontés aujourd'hui à un système-monde capitaliste marqué par l'Anthropocène et une crise économique de grande ampleur, il semble nécessaire de démystifier le concept de nature et de faire ressortir les mécanismes réels des rapports de production afin de dévoiler la rupture du métabolisme social à la racine de la crise environnementale. Ce mémoire de recherche a pour visée d'étudier la conceptualisation de la nature dans les travaux théoriques de Karl Marx. La redécouverte d'une pensée écologiste dans le marxisme depuis les années 2000 nous a permis de repenser le rapport entre l'économie capitaliste et la crise environnementale. En proposant une interprétation historique de la nature, Marx met en évidence les mutations provoquées par le mode de production capitaliste. Ces transformations sont indicatives d'une rupture du métabolisme social provoquée par la colonisation des espaces naturels par la marchandise et ont rendu la nature dépendante des crises de surproduction. La nature et le vivant, morts, disséqués et assimilés par la machine digérante capitaliste sont transformés en marchandise, en commodités. La nature marchandisée ne devient rien de plus, dans l'idéologie bourgeoise, qu'une matière morte pouvant être modelée et sculptée par le monde de l'usine. L'ouvrier-automate quant à lui, poumon artificiel de la production capitaliste, n'est pas en dehors de la nature. Il est, par le biais de son individualisation, une extension de cette dernière, capable de transformer son environnement par son travail. De ce constat, découle, selon Marx, une nécessité de penser une nouvelle forme de propriété et d'organisation politique.

Mots clés : Nature, Capital, Travail, Écologie, Marxisme, Économie, Philosophie.

Currently faced by a capitalist world-system marked by the increasing economic crisis and the Anthropocene, it seems necessary to demystify the concept of nature and render visible the underlying mechanisms of relations of production in order to unveil the impending rupture of the social metabolism at the root of this unprecedented environmental crisis. The research dissertation aims to study the conceptualisation of nature in Karl Marx's theoretical works. The rediscovery of ecological notions in Marxism since the early 2000s has allowed us to rethink the relationship between the capitalist economy and the environmental crisis. By offering a historical interpretation of Nature, Marx highlights the mutations caused by the capitalist mode of production. These transformations are indicative of a rupture in the social metabolism brought on by the colonisation of natural spaces by commodities and have rendered nature dependent on overproduction crisis. Nature and the living, dead, dissected and assimilated by the digesting capitalist machine are transformed into merchandise, into commodities. This merchandised nature becomes nothing more, in bourgeois ideology, than dead matter that can be modelled and sculpted by the world of the factory. The automaton-worker, the pulsing artificial lung of capitalist production, is not apart from nature. They are, through their individualisation, an extension of the latter, capable of transforming their surrounding environment through their work. By means of this realisation, Marx comes to the conclusion that it is necessary to create a new form of property and political organisation.

Keywords : Nature, Capital, Work, Ecology, Marxism, Economy, Philosophy.