
La crise du système-Terre et la civilisation écologique : Une vision marxienne

John Bellamy Foster – 2017

Résumé :

L'époque holocène de l'histoire géologique des 10 000 à 12 000 dernières années a laissé place à une nouvelle époque géologique que les spécialistes des sciences naturelles appellent l'Anthropocène, marquée par le fait que l'humanité est le principal moteur de changement du système terrestre dans son ensemble, menaçant l'avenir de la civilisation, d'une majorité des écosystèmes de la planète et de l'espèce humaine elle-même. Dans une perspective historico-matérialiste, cette urgence planétaire constitue une crise de civilisation. La civilisation humaine est née dans l'environnement relativement bénin de l'Holocène. En revanche, l'Anthropocène est une époque de contraintes et de dangers écologiques accrus, marquée par ce qu'on a appelé le Grand climactère, qui exige objectivement la création d'une nouvelle société plus durable, ou civilisation écologique. La création d'une telle civilisation écologique est étroitement liée à la longue transition révolutionnaire du capitalisme au socialisme.

1. Introduction

Il est courant aujourd'hui d'affirmer que l'époque de l'Holocène dans l'histoire géologique a laissé place à une nouvelle époque géologique, l'Anthropocène, dans laquelle les êtres humains sont de plus en plus la principale force géologique affectant le système terrestre, éclipsant tous les autres facteurs. Il s'agit d'un Grand

Climactère (climacteric) ou d'un âge de transition historique dans l'histoire de l'humanité. Du point de vue de la science sociale historique, cela nous place devant un problème fondamental : celui d'une crise de civilisation ou d'une urgence prolongée.¹ Non seulement la faille

1 La civilisation est souvent considérée comme une société avancée et ordonnée. La signification historique de la

croissante dans le système terrestre menace, si les affaires capitalistes se poursuivent comme si de rien n'était, l'ensemble du domaine de la civilisation humaine, au sens d'une société avancée et ordonnée, mais elle pourrait potentiellement saper les conditions de la vie humaine elle-même, ainsi que celles d'innombrables autres espèces (Hansen 2009 ; Angus 2016 ; Kolbert 2014). En ce sens, l'Anthropocène représente un défi sans précédent.

La civilisation – dont l'essor a été précédé par une agriculture sédentaire et la croissance d'un surplus économique, et qui est communément associée au développement de l'écriture et d'une société urbaine fondée sur des classes – a vu le jour à l'époque géologique de l'Holocène. Bien que certaines civilisations régionales se soient effondrées par le passé, en partie à cause de facteurs écologiques, l'Holocène a été globalement propice à l'émergence de sociétés hautement ordonnées. En revanche, l'époque de l'Anthropocène, issue du développement capitaliste, pose la question d'une crise à l'échelle planétaire et de la nécessaire construction d'une civilisation écologique, c'est-à-dire le passage à

une société d'égalité réelle et de durabilité écologique. Ce n'est pas un hasard si cela a été reconnu de manière plus fondamentale en Chine, qui, malgré ses propres contradictions écologiques profondes, s'appuie sur l'héritage théorique du matérialisme historique – ajoutant à sa longue dynamique civilisationnelle et culturelle une perspective révolutionnaire matérialiste. Il ne faut pas non plus s'étonner que la question de la civilisation écologique soit devenue le pivot de la théorie marxienne au XXI^e siècle, en s'appuyant sur ses racines classiques, et qu'elle engendre aujourd'hui un mouvement écosocialiste mondial.

Pour aborder la spécificité historique de la crise de la civilisation contemporaine et le défi de créer une civilisation écologique, il est nécessaire de commencer par les conditions historiques marquées par le Grand Climactère Capitaliste d'aujourd'hui. Ce n'est qu'ensuite que nous pourrions aborder la nécessaire transition d'époque qui se présente à nous. En outre, il est important de reconnaître que celle-ci est liée à la question du capitalisme et du socialisme, c'est-à-dire à l'organisation de la production : le métabolisme de la nature et de la société.

En outre, aborder la question de la civilisation écologique dans une

civilisation, telle qu'elle est comprise dans la pensée socialiste, est cependant beaucoup plus complexe et sera abordée dans l'analyse suivante.

perspective marxienne exige, avant tout, un regard critique sur le concept de civilisation lui-même, en reconnaissant son caractère historique de classe et la façon dont il est lié à notre crise écologique actuelle. Parler de l'avènement d'une civilisation écologique, c'est aussi évoquer la longue transition du capitalisme au socialisme.

2. Le Grand Climactère Capitaliste

Il est courant aujourd'hui de parler d'une crise écologique globale. Pourtant, le concept de crise, bien qu'indispensable, ne suffit pas à exprimer toute l'ampleur du défi écologique auquel l'humanité est confrontée à l'époque de l'Anthropocène.² Le monde est confronté à une urgence prolongée du système terrestre, nécessitant une transition radicale du métabolisme social de l'humanité et de la nature. L'Anthropocène lui-même a été défini comme une « faille anthropique » dans le système terrestre mettant en danger la civilisation et d'innombrables espèces, dont la nôtre,

2 Lorsqu'on parle de crise du système terrestre (ou d'urgence planétaire), l'intention est bien sûr de faire référence à une crise de la société (et, dans une certaine mesure, de la vie telle qu'elle existe actuellement) résultant de la faille anthropique dans le système terrestre, plutôt que de parler littéralement d'une crise du système terrestre lui-même, qui supplante naturellement la société.

associée au franchissement des frontières planétaires (Rockström et al. 2009 ; Hamilton et Grinevald 2015, 67 ; voir aussi Wark 2015).³ Dans une perspective matérialiste historique, cela pose la question d'une transition socio-environnementale qui doit s'accélérer de manière révolutionnaire si l'on veut relever le défi de l'Anthropocène. Une telle révolution écologique et sociale constituerait nécessairement un processus prolongé, se déroulant par étapes avec toutes sortes d'avancées et de reculs.⁴ Les racines matérielles de cette transition dans la relation sociale-environnementale sont en gestation depuis longtemps et ont leur base dans le développement du capitalisme et de la civilisation de classe plus généralement.

3 Wark (2015) a décrit l'arrivée de l'époque de l'Anthropocène comme étant associée à une « série de failles métaboliques » (xiv). Sur les frontières planétaires et la faille anthropique (métabolique) (voir Rockström et al. 2009 ; Foster, Clark, et York 2010, 13-19).

4 Compte tenu des réalités qui prévalent dans le monde capitaliste, une révolution écologique devrait se dérouler en deux phases : (1) une phase écodémocratique basée sur une large alliance populaire, visant en particulier la transformation de l'énergie (bien qu'abordant également d'autres questions) ; et (2) une phase écosocialiste visant la formation d'une civilisation écologique, ou une transition de grande envergure vers une formation écologique socialiste (Magdoff et Foster 2011, 124-44 ; Foster 2015c, 10-12 ; itaïques dans l'original).

Il est utile ici de se tourner vers la notion de « Grand Climactère » introduite par les géographes de l'environnement Ian Burton et Robert Kates dans les années 1980 pour faire référence aux aspects sociaux de l'évolution de la relation de l'homme à l'environnement à partir de la révolution industrielle à la fin du XVIIIe siècle. Burton et Kates (1986) ont utilisé de manière figurative la date de l'Essai sur la population de Thomas Malthus (1798) comme point de départ du Grand Climactère et ont considéré que celui-ci s'étendait jusqu'en 2048, soit 250 ans plus tard (voir également Foster 2015a). En ce sens, un Grand Climactère représente une longue transition dans la vie d'une société ou d'une civilisation entière, associée à l'évolution des relations de production et des relations environnementales.

Comme l'ont écrit Burton et Kates (1986, 339) : « Appliquée à la population, aux ressources et à l'environnement dans le monde entier », la notion de Grand Climactère « capture l'idée d'une période critique où de sérieux changements pour le pire peuvent se produire. C'est une période de danger inhabituel ». Elle soulève également la question de la recherche d'un « nouvel équilibre global » entre les êtres humains et la planète. Selon eux, ce nouvel état d'équilibre dynamique,

impliquant des changements évolutifs, ainsi que des relations relativement stables et résilientes, devrait être atteint d'ici le milieu du XXIe siècle. L'idée d'un Grand Climactère dans la société, vue de cette façon (mais sans le cadre malthusien), est cohérente avec l'émergence de l'Anthropocène – considéré comme ayant ses racines initialement dans la révolution industrielle avec l'augmentation des combustibles fossiles, mais ne mûrissant qu'avec la grande accélération de l'ère post-Seconde Guerre mondiale. Les traces stratigraphiques les plus spectaculaires de la Grande Accélération marquant l'Anthropocène se trouvent dans les radionucléides provenant des essais d'armes nucléaires en surface à la fin des années 1940 et dans les années 1950 (McNeill et Engelke 2014 ; Waters et al. 2016). Le Grand Climactère représente donc à la fois une urgence planétaire et la nécessité d'une transition socio-historique pour transformer la relation humaine au système terrestre afin de se conformer aux exigences du développement humain durable (Burkett 2005).

Étant donné que l'économie mondiale a maintenant atteint une échelle où ses opérations normales, telles que les formes actuelles d'utilisation de l'énergie, menacent de perturber les cycles biogéochimiques

de l'ensemble du système terrestre (Foster 2002, 73 ; McNeill et Engelke 2014, 4 ; Angus 2016, 149-51), il est clair qu'une sorte d'ajustement sera nécessaire entre ce que Karl Marx appelait le « métabolisme social » de la production et le « métabolisme universel de la nature » – dans le sens d'une société plus durable (Marx et Engels 1975, vol. 30, 54-66 ; Marx 1976, 949 ; Foster 2013). Sinon, le système terrestre lui-même imposera nécessairement ses propres limites à la société humaine, conduisant à la disparition de la civilisation, avec des coûts incalculables pour notre propre espèce et les autres.

Comme l'économiste marxien américain Paul Sweezy l'a écrit en 1989, « la nature générale de la crise [environnementale]" peut être vue comme

« une disjonction radicale (et croissante) entre, d'une part, les exigences imposées à l'environnement par l'économie mondiale moderne et, d'autre part, la capacité des forces naturelles intégrées à l'environnement à répondre à ces exigences. »

Il dépeint le système capitaliste comme un mastodonte visant à l'accumulation toujours plus grande du capital comme une fin en soi. Les

capitaux individuels étaient “contrôlés”, dans ce mouvement expansif,

« seulement... par les forces impersonnelles du marché et à plus long terme, quand le marché échoue, par des crises dévastatrices. Le concept même de ce système implique l'imbrication de pulsions extrêmement puissantes de création et de destruction. D'un côté, le moteur de la création concerne ce que l'humanité peut tirer de la nature pour son propre usage ; de l'autre, le moteur de la destruction pèse le plus lourdement sur la capacité de la nature à répondre aux demandes qui lui sont adressées. Tôt ou tard, bien sûr, ces deux pulsions sont contradictoires et incompatibles. Et puisque... l'ajustement doit venir du côté des exigences imposées à la nature plutôt que du côté de la capacité de la nature à répondre à ces exigences, nous devons nous demander s'il y a quelque chose dans le capitalisme, tel qu'il s'est développé au cours des derniers siècles, qui nous permette de croire que le système pourrait freiner sa pulsion destructrice et en même temps transformer sa pulsion créatrice en une force environnementale bénigne. La réponse, malheureusement, est

qu'il n'y a absolument rien dans l'histoire pour encourager une telle croyance. » (Sweezy 1989a, 6)

Sweezy considérait que ces mêmes forces créatrices/destructrices s'appliquaient non seulement au capitalisme mais aussi au « socialisme réellement existant » de son époque. Il affirmait cependant que les sociétés post-révolutionnaires – sortant de conditions de sous-développement et devant survivre dans une économie mondiale capitaliste plus vaste et hostile – étaient poussées à imiter et à rattraper les économies capitalistes plus avancées. En raison de ces conditions historiques, l'impact des sociétés post-révolutionnaires sur l'environnement n'a jusqu'à présent guère pu être distingué de celui de leurs homologues capitalistes. Néanmoins, les sociétés post-révolutionnaires n'avaient pas la même pulsion interne de destruction de l'environnement, puisqu'elles n'étaient pas intrinsèquement régies par le processus d'accumulation du capital (Sweezy 1980, 139-51). De plus, l'existence d'une planification rendait plus probable la possibilité pour ces pays de s'attaquer efficacement aux problèmes environnementaux une fois qu'ils étaient mis au premier plan de leurs agendas sociétaux⁵.

5 Les perspectives de Sweezy en 1989, dans le contexte de la crise économique

Cet argument pointe vers ce que nous pourrions appeler – en allant au-delà de la formulation de Burton et Kates – le Grand Climactère Capitaliste, qui nécessite le rétablissement d'une sorte d'équilibre entre la production et la planète, transcendant l'aliénation du travail et de la nature. Cependant, plutôt qu'un simple équilibre statique, celui-ci peut être conçu comme un équilibre dynamique de co-évolution ou de durabilité créative. L'incapacité de la société à dépasser le statu quo afin de construire un tel ordre durable ne peut que conduire à une catastrophe cumulative (McNeill 1992 ; Foster 2011). La catastrophe menacée est celle de la civilisation et potentiellement de l'espèce humaine elle-même, ainsi que d'innombrables autres espèces vivantes. L'issue actuelle ne peut passer que par une civilisation écologique de transition, qui, tout en portant encore les vestiges

capitaliste, de la dégradation écologique mondiale croissante et de la déstabilisation des sociétés post-révolutionnaires, étaient assez sombres. « Dans cette situation, » écrivait-il, « le péril écologique planétaire croissant, la perspective d'une continuation indéfinie du capitalisme – un capitalisme en crise de surcroît – est vraiment terrifiante. La civilisation telle que nous la connaissons ne peut survivre même à ce qui, il y a peu, aurait été considéré historiquement comme un court laps de temps. Le socialisme, s'il échoue cette première fois, n'aura probablement jamais de seconde chance. (Sweezy 1989b, 6)

de la société de classe, évolue vers le socialisme et le développement humain durable.

3. La critique de la civilisation

La question de la crise de civilisation est continuellement soulevée par la science actuelle, confrontée à la réalité du changement climatique. Comme l'a déclaré Kevin Anderson du Tyndall Center for Climate Change au Royaume-Uni dans « Climate Change Going Beyond Dangerous-Brutal Numbers and Tenuous Hope », une augmentation de 2 °C des températures moyennes mondiales est « plus que dangereuse », tandis qu'une augmentation de 4 °C – le monde vers lequel nous nous dirigeons actuellement si rien n'est fait – menace la civilisation mondiale elle-même. « Il est juste de dire », écrit-il,

« sur la base de nombreuses discussions (en cours) avec des collègues spécialistes du changement climatique, qu'il existe une opinion répandue selon laquelle un avenir à 4 °C est incompatible avec toute caractérisation raisonnable d'une communauté mondiale organisée, équitable et civilisée. Un avenir à 4 °C est également au-delà de ce que beaucoup de gens pensent que nous pouvons

raisonnablement nous adapter. Outre la société mondiale, un tel avenir sera également dévastateur pour de nombreux, voire la majorité, des écosystèmes. En outre, et c'est peut-être plus alarmant, il est possible qu'un monde à 4 °C ne soit pas stable et qu'il entraîne une série de rétroactions "naturelles", poussant les températures encore plus haut. » (Anderson 2012, 29)

Non seulement 4 °C est incompatible avec la civilisation mondiale, mais il ne représente même pas toute la gamme des changements climatiques possibles au cours de ce siècle dans le cadre du business as usual selon le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat, puisque ses projections envisagent la hausse possible de la température moyenne mondiale de 6 °C d'ici 2100 avec une poursuite du business as usual capitaliste.

En termes socialistes, la crise écologique de la civilisation est plus utilement considérée à travers le prisme de la critique historique de la civilisation – une critique introduite dans la théorie socialiste par le socialiste utopique français Charles Fourier, puis développée dans les travaux de penseurs tels que Marx, Frederick Engels et William Morris. Le concept de "civilisation" est apparu

pour la première fois au XVIII^e siècle en France, et peu après en Angleterre et en Allemagne, et était étroitement lié au concept de culture (Williams 1983 ; Braudel 1994). Il tire sa signification principale d'une opposition à la barbarie et, dans ce sens, il est né de la distinction latine entre les « modes de vie qui sont civils », identifiés à la cité-état ou civitatis, et les modes de vie des barbares – tels qu'ils ont été articulés, par exemple, par le géographe romain Strabo (vers 64 av. J.-C. – 24 ap. J.-C.) (Strabo 1923, 290). En revanche, dans les sciences humaines d'aujourd'hui, la civilisation « au singulier » – comme l'a écrit l'historien français Fernand Braudel dans son Histoire des civilisations – est souvent considérée comme « désignant quelque chose que toutes les civilisations partagent, même de manière inégale », à savoir les biens culturels qui sont le produit du développement, tels que « l'écriture, les mathématiques, la culture des plantes et la domestication des animaux » (Braudel 1994, 7-8 ; voir également Childe 1954, 30-31). La condition historique préalable à la civilisation, dans ce sens, était l'agriculture sédentaire et la production d'un surplus économique. Par conséquent, la civilisation, en tant que stade générique du développement humain, est communément associée à l'apparition

de la langue écrite, à la révolution urbaine, à l'État, à la division des classes et à la propriété privée⁶.

Fourier est surtout connu pour sa critique de la civilisation, dans laquelle il remet en question les formes de propriété, de production/surproduction, de division du travail, d'esclavage salarié, de pauvreté et de patriarcat associées en particulier à la dernière phase de la civilisation, connue aujourd'hui sous le nom de capitalisme. Selon lui, la civilisation représentait à la fois un stade supérieur de développement culturel et économique (par rapport à ce qu'il appelait les stades de la

6 Ces distinctions historiques en ce qui concerne le concept de civilisation ne sont pas censées mettre de côté – surtout dans l'optique historique matérialiste – la réalité selon laquelle certaines sociétés précapitalistes ne possédant pas toutes les caractéristiques susmentionnées, comme la culture traditionnelle iroquoise avec sa forme avancée de gouvernement, étaient à certains égards plus cohésives et cultivées – moins “barbares” ou brutales, et moins inégales – que les sociétés colonisatrices qui cherchaient putativement à les “civiliser”. Dans le marxisme classique, les formations socio-économiques traditionnelles et précapitalistes étaient souvent considérées comme présentant des formes d'organisation sociale plus communautaires qui, si elles existaient encore à l'état non développé, préfiguraient néanmoins les structures sociales qui réapparaîtraient dans des modes plus avancés dans le socialisme. C'est pour cette raison qu'Engels (1972, 147-61), ainsi que Marx, ont manifesté un si grand respect pour les Iroquois et pour d'autres sociétés traditionnelles.

sauvagerie et de la barbarie), et en même temps, à bien des égards, un pas en arrière ou la barbarie à un niveau supérieur, en ce sens qu'elle représentait une forme plus intense, quoique anarchique, de production et d'exploitation.

Critiquant la civilisation bourgeoise, Fourier écrit : « Le cercle vicieux de l'industrie a été si clairement reconnu, que les gens de tous bords commencent à le soupçonner, et s'étonnent que, dans la civilisation, la pauvreté soit le fruit de l'abondance » (Fourier 1971, 88 ; italiques dans l'original). « La critique de la civilisation par Fourier, écrit Jonathan Beecher,

« n'était rien d'autre que globale. Lorsque l'occasion s'y prêtait, il était capable d'énumérer jusqu'à 144 « vices permanents » de la civilisation, allant de l'esclavage du système salarial à l'« excitation des ouragans et toutes sortes d'excès climatiques ». » (Beecher 1986, 197)

Le terme « civilisation » avait donc une signification complexe, souvent péjorative, dans la pensée socialiste du XIXe siècle. Marx et Engels ont également utilisé le terme de cette manière, bien qu'ils l'aient souvent employé de manière plus large pour

faire référence aux formations de classe précapitalistes et capitalistes. Comme le dit Sven Beckert (2015, 244) dans *The Empire of Cotton* :

« Qu'ils célèbrent les avancées matérielles générées par l'esclavage ou qu'ils appellent à l'abolition de l'esclavage, de nombreux contemporains s'accordaient dans les années 1850 sur le fait que le développement économique mondial nécessitait la coercition physique. Karl Marx a affiné les arguments avancés tout autour de lui en concluant en 1853 que la « civilisation bourgeoise » et la « barbarie » étaient liées par la hanche. »

« La civilisation », dès l'Antiquité, écrit Engels (1972, 224-25), « se définissait avant tout par l'accentuation de l'opposition entre la ville et la campagne. » C'est précisément cela qui a créé la faille dans le métabolisme social entre la civilisation et l'environnement, qui s'est intensifiée avec l'exploitation du prolétariat urbain sous le capitalisme (Marx 1976, 637-38 ; Engels 1979, 92).

D'autres penseurs marxistes de la première heure, notamment William Morris, allaient développer cette critique de la civilisation. Pour Morris, c'est toute la culture de la société de

classe, dont le capitalisme n'est qu'une manifestation, qui est visée. La "révolution" était à la fois « l'intelligence de la civilisation » et sa négation (Morris 1896, 116). Pour Morris (2003, 81-84 ; italiques dans l'original), les pays situés dans « l'anneau de la civilisation » se caractérisaient par une « misère organisée » ; ils « étaient gavés des avortements du marché, et la force et la fraude étaient utilisées sans ménagement pour "ouvrir" les pays qui se trouvaient en dehors de ce cercle..... Lorsque le marché mondial civilisé convoitait un pays qui n'était pas encore dans ses griffes, on inventait quelque prétexte transparent » pour justifier une invasion. Sans nier l'importance de la civilisation dans le sens d'un progrès général de la culture, Morris la comparait défavorablement à bien des égards à la « non-civilisation », comme on l'appelait cyniquement en Occident. Pour Morris, tout cela reflétait la nature impérialiste et de classe du capitalisme qui se considérait comme l'incarnation de la culture et de la civilisation, tout en perpétuant une barbarie plus grande.

Lorsqu'il abordait les problèmes écologiques, Marx les considérait souvent comme le reflet des contradictions de la civilisation dans un sens historique plus large, ainsi que de la société bourgeoise plus

spécifiquement. Ainsi, en écrivant dans le Capital, volume 2, sur la déforestation, il déclare : « Le développement de la civilisation et de l'industrie en général s'est toujours montré si actif dans la destruction des forêts que tout ce qui a été fait pour leur conservation et leur production est complètement insignifiant en comparaison » (Marx 1978, 322). De même, en écrivant sur les changements de la couverture terrestre et la désertification, tels qu'ils sont apparus depuis l'Antiquité, Marx a fait une observation célèbre (en relation avec les travaux de l'agronome allemand Carl Fraas) : « Le climat et la flore changent dans les temps historiques », c'est-à-dire dans la période de la civilisation ou de l'histoire écrite. En effet,

« avec la culture – selon son degré – l'humidité tant appréciée par les paysans se perd (d'où aussi la migration des plantes du sud vers le nord)... Le premier effet de la culture est utile, mais il est finalement dévastateur par la déforestation, etc. La conclusion est que la culture – lorsqu'elle procède d'une croissance naturelle et n'est pas consciemment contrôlée – laisse des déserts derrière elle, la Perse, la Mésopotamie, etc. Donc, une fois de plus, une tendance socialiste

inconsciente ! » (Marx et Engels 1975, vol. 42, 558-59 ; Saito 2016)⁷

Commentant ce passage de Marx sur Fraas, l'éminent climatologue soviétique, Fedorov (1972, 145-47), a écrit :

« Cette citation peut très bien s'appliquer à de nombreux chercheurs occidentaux actuels sur le problème de l'interaction entre la société et l'environnement naturel. Tout comme Fraas [en son temps], ils pensent que le développement spontané de la culture conduit à une crise dans la relation entre la société et la nature, et leurs calculs illustrent assez bien comment cela peut se produire. Et, tout comme Fraas, ils affichent (peut-être inconsciemment) certaines « tendances socialistes ». »

Fedorov avait à l'esprit la critique implicite du capitalisme et de la civilisation contemporaine qui imprégnait la pensée écologique occidentale au début des années 1970. Ce qui émergeait était la reconnaissance de la contradiction profonde du métabolisme avec la nature dans son ensemble, mise en évidence au XIXe siècle par Marx. En effet, Marx et Engels, souligne

Fedorov, « considéraient l'interaction (le métabolisme) entre les hommes et la nature comme un élément vital de la vie et de l'activité humaines. »

Marx voyait la « tendance socialiste inconsciente », découlant de la dégradation écologique, comme évidente dans toute l'histoire de la civilisation en développement (Marx et Engels 1975 vol. 5, 32), bien qu'elle ne se manifeste pleinement que sous le capitalisme. Sa théorie de la rupture métabolique a été développée spécifiquement pour traiter de la perturbation de la relation entre les êtres humains et le sol qui s'est développée à la suite de l'agriculture industrialisée et de la division extrême entre la ville et la campagne, alors que « la population urbaine... atteint une prépondérance toujours plus grande ». Selon lui, l'agriculture capitaliste à grande échelle « perturbe progressivement l'interaction métabolique entre l'homme et la terre » (Marx 1976, 637-38). Elle crée ainsi une "faille" dans le cycle des nutriments du sol, ce qui « dépouille le sol » et « ruine les sources les plus durables de cette fertilité » (Marx 1981, 949). En créant une rupture dans le métabolisme social entre les êtres humains et la terre, en sapant le métabolisme universel de la nature, elle perturbe les conditions éternelles-naturelles de la fertilité du sol. De cette manière

⁷ Le passage ci-dessus est souvent traduit par « la civilisation... laisse des déserts derrière elle » (Bahro 1994, 19).

« il produit des conditions qui provoquent une rupture irréparable dans le processus interdépendant du métabolisme social, métabolisme prescrit par les lois naturelles de la vie elle-même. Le résultat en est une dilapidation de la vitalité du sol, qui est transportée par le commerce bien au-delà des limites d'un seul pays. » (Marx 1981, 949)

Pour Marx, la signification de ce climactère écologique émergent est qu'il perturbe les conditions de production qui avaient permis le développement de la civilisation jusqu'alors. La réponse à cette crise civilisationnelle, qui s'intensifiait sous le capitalisme, était la création nécessaire d'une société socialiste dans laquelle les producteurs associés régulaient rationnellement le métabolisme entre l'humanité et la nature, d'une manière qui conservait leur énergie et qui répondait aux besoins spécifiques de l'espèce humaine. Aucun individu, observe Marx, ne possède la terre, pas même tous les habitants du globe ; ils sont simplement « ses possesseurs, ses bénéficiaires » et sont responsables de son maintien pour les générations futures en tant que « boni patres familias » (bons chefs de famille) (Marx 1981, 911).

Ce sentiment de la crise écologique comme une crise non seulement du capitalisme mais aussi comme une menace plus large englobant toute la culture et la civilisation humaines a pris une forme concrète dans les écrits de Marx et Engels sur l'Irlande et la question irlandaise (1971). Ici, Marx a donné une expression matérielle à la destruction écologique que le système colonial-capitaliste imposait aux travailleurs et aux dépossédés. Cela est évident dans le « Compte rendu d'un discours sur la question irlandaise prononcé par Karl Marx devant l'Association éducative des travailleurs allemands à Londres le 16 décembre 1867 ». En examinant la grande famine irlandaise de 1845-46, Marx l'a décrite comme un produit en partie de la spoliation du sol résultant de l'intensification coloniale destructrice du fossé métabolique qu'il avait déjà décrit en relation avec l'agriculture anglaise.

« Les engrais [c'est-à-dire les éléments nutritifs du sol] étaient exportés avec les produits et le loyer et le sol était épuisé. Les famines s'installaient souvent ici et là et, à cause du mildiou de la pomme de terre, il y eut une famine générale en 1846. Un million de personnes moururent de faim. Le fléau de la pomme de terre résultait de l'épuisement du sol, c'était un produit de la

domination anglaise » (Marx et Engels 1971, 141).⁸

Marx, cependant, n'était pas principalement concerné par la Grande Famine irlandaise elle-même. Son analyse se concentre plutôt sur la transformation ultérieure de l'agriculture irlandaise au milieu du XIXe siècle, au cours de laquelle les hommes ont été remplacés sur les terres par des bovins et des moutons, selon le raisonnement colonial selon lequel la terre ne convenait pas aux

8 La science derrière le mildiou de la pomme de terre – sa cause immédiate sous la forme de *Phytophthora infestans* n'a été isolée que dans les années 1860 par le phytopathologiste allemand Anton de Bary – était mal comprise à l'époque où Marx écrivait. Pourtant, malgré cela, il était évident pour Marx que le mildiou de la pomme de terre, qui avait touché des pays dans toute l'Europe et engendré une famine de masse en Irlande, était lié, dans le cas de l'Irlande, à la destruction de ce qui avait été, plus tôt dans le siècle, une agriculture plus diversifiée, conduisant à la dépendance absolue des métayers pauvres du système colonial vis-à-vis de la pomme de terre (une monoculture) pour leur subsistance. La pomme de terre était perçue comme permettant aux paysans irlandais de mener une existence rudimentaire sur les pires terres, consistant en de minuscules parcelles, et avec peu d'engrais, tandis que les principaux produits agricoles commerciaux du pays contrôlés par les plantations coloniales étaient exportés, principalement vers l'Angleterre. Pour Marx, les déficiences de l'ensemble du système agricole étaient donc très clairement liées à la surexploitation de la terre dans un cadre colonial (voir Fraser 2003 ; Schmidt 2015).

cultures pour les hommes. Dans ses notes sur une conférence antérieure non prononcée sur la question irlandaise, il fait référence à « la détérioration et l'épuisement progressifs de la source de la vie nationale, le sol » (Marx et Engels 1971, 123 ; voir également Slater 2008). Commentant la diminution du rendement par acre de 1847 à 1865, il souligne une baisse de la production d'avoine de 16 %, de lin de 48 %, de navets de 36 % et de pommes de terre de 50 % (Marx et Engels 1971, 135-36). Avec l'épuisement du sol, la population s'était détériorée physiquement. Il y avait « une augmentation absolue du nombre de sourds-muets, d'aveugles, d'aliénés, d'idiots et d'habitants décrépits » dans la population décroissante (Marx et Engels 1971, 137 ; italiques dans l'original).

« La question irlandaise », déclarait Marx, « n'est donc pas simplement une question de nationalité, mais une question de terre et d'existence. Ruine ou révolution, tel est le mot d'ordre » (Marx et Engels 1971, 142 ; italique ajouté). Ici, la question de la révolution ne découle pas simplement de la question de la nationalité, ou du colonialisme, ni simplement de l'exploitation du travail ; au contraire, elle soulève la question plus large de la ruine écologique de la paysannerie et des ouvriers agricoles comme une

tendance inconsciente à la révolution, c'est-à-dire les conditions objectives forçant un changement transformateur. Il s'ensuivit que non seulement la classe et la nationalité, mais aussi la ruine écologique, une dévastation générale menaçant la culture entière, pouvaient constituer la base de la révolution.

4. Exterminisme ou civilisation écologique

Des considérations similaires à celles soulevées par Marx, issues de la critique historique de la civilisation de classe, associées à une perception croissante de la destruction globale de l'environnement, ont conduit les critiques écologiques et sociaux du vingtième siècle comme Lewis Mumford, E. P. Thompson et Rudolf Bahro à évoquer la menace écologique croissante pour la civilisation dans son ensemble. Pour Mumford (1961, 53), dans *The City in History*, en raison du développement industriel moderne, en particulier du capitalisme, « la survie même de la civilisation, ou en fait de toute portion importante et non mutilée de la race humaine, est désormais mise en doute. » Plus tôt, dans *La condition humaine*, il avait observé :

« Ce qui est arrivé à la Grèce, à Rome, à la Chine ou à l'Inde n'a pas de parallèle dans le monde

d'aujourd'hui : lorsque ces civilisations se sont effondrées, elles étaient entourées de voisins qui avaient atteint des niveaux de culture presque égaux, alors que si la civilisation occidentale devait poursuivre sa course vers le bas, elle répandrait la ruine dans chaque partie de la planète. »
(Mumford 1944, 392)⁹

La vision de Mumford sur la civilisation, bien que n'étant pas strictement marxiste dans sa forme, était complexe et radicale, dérivée de la critique historique longtemps ancrée dans la pensée socialiste, selon laquelle la civilisation elle-même était considérée comme une formation culturelle transitoire, basée sur les classes, à la fois une forme de progrès et une nouvelle barbarie. Comme il l'a écrit en 1966 dans *Le mythe de la machine*,

« J'utilise le terme "civilisation" entre guillemets... pour désigner l'ensemble des institutions qui ont pris forme sous la royauté. Ses principales caractéristiques, constantes dans des proportions variables au cours de l'histoire, sont la centralisation du pouvoir politique, la

9 Bien entendu, Mumford ne faisait pas référence ici à la supériorité de la civilisation occidentale, mais plutôt à son irrationalité et à ses effets catastrophiques potentiels sur la planète.

séparation des classes, la division du travail à vie, la mécanisation de la production, le renforcement du pouvoir militaire, l'exploitation économique des faibles et l'introduction universelle de l'esclavage et du travail forcé à des fins industrielles et militaires. Ces institutions auraient complètement discrédité à la fois le mythe primitif de la royauté divine et le mythe dérivé de la machine si elles n'avaient pas été accompagnées d'un autre ensemble de traits collectifs qui méritent l'admiration : l'invention et la conservation des documents écrits, le développement des arts visuels et musicaux, l'effort pour élargir le cercle de la communication et des relations économiques bien au-delà de la portée de toute communauté locale ; en fin de compte, le but était de mettre à la disposition de tous les hommes les découvertes, les inventions et les créations, les œuvres d'art et de pensée, les valeurs et les objectifs découverts par un seul groupe. Les institutions négatives de la "civilisation", qui ont souillé et ensanglanté toutes les pages de l'histoire, n'auraient jamais duré aussi longtemps sans le fait que ses biens positifs, même s'ils

étaient réservés à l'usage d'une minorité dominante, étaient en fin de compte au service de toute la communauté humaine. »
(Mumford 1967, 186)

C'est cette compréhension complexe de la civilisation, qui porte en elle à la fois les héritages culturels collectifs du passé et l'héritage aliéné de la barbarie, de l'exploitation et de la conflagration, qui a inspiré le travail des analystes écologiques socialistes les plus aigus face aux dangers plus universels de la fin du XXe siècle.

Protestant contre la tendance intrinsèque à la conflagration nucléaire, ainsi qu'à la destruction de l'environnement, avec la reprise des hostilités de la guerre froide sous Reagan, Thompson (1982) a écrit « Notes on Extermination, the Last Stage of Civilisation ». Le terme "exterminisme" s'applique aux « caractéristiques d'une société – exprimées, à des degrés divers, dans son économie, sa politique et son idéologie – qui la poussent dans une direction dont l'issue doit être l'extermination de multitudes » (Thompson 1982, 41-79 ; voir aussi Angus 2015, 179-80). Thompson était particulièrement préoccupé par les dangers de l'holocauste nucléaire, mais donnait au concept une portée plus large qui pointait également vers la destruction de l'environnement.

Ces graves préoccupations ont été relayées par Bahro, qui a fait observer que :

« Afin de fournir une base pour la résistance aux plans de réarmement, l'historien britannique visionnaire E. P. Thompson a écrit en 1980 un essai sur l'exterminisme, comme dernière étape de la civilisation. L'exterminisme ne fait pas seulement référence à la surenchère militaire ou à la bombe à neutrons, mais à la civilisation industrielle dans son ensemble... Les déclarations de Thompson sur la « détermination croissante du processus d'extermination », sur le « dernier dysfonctionnement de l'humanité, son autodestruction totale », caractérisent la situation dans son ensemble... Conséquence inséparable du progrès militaire et économique, nous sommes en train de détruire la biosphère qui nous a donné naissance.

Pour exprimer la thèse de l'extermination en termes marxistes, on pourrait dire que le rapport entre les forces productives et les forces destructives est renversé. Comme d'autres qui regardaient la civilisation dans son ensemble, Marx avait vu la traînée de sang

qui la traversait, et que « la civilisation laisse des déserts derrière elle. » Dans l'ancienne Mésopotamie, il a fallu 1500 ans pour que la terre devienne salée, et on ne s'en est aperçu que très tard, car le processus était lent. Depuis que nous avons commencé à avoir un échange matériel productif avec la nature, il y a eu ce côté destructeur. Et aujourd'hui, nous sommes obligés de penser de manière apocalyptique, non pas à cause du pessimisme culturel, mais parce que ce côté destructeur prend le dessus. » (Bahro 1994, 19)

Aujourd'hui, les avertissements concernant l'effondrement potentiel de la civilisation, désormais à l'échelle mondiale et non plus seulement régionale, ont refait surface, reflétant la reconnaissance croissante de la faille anthropique dans le système terrestre. Ces avertissements émanent avant tout de spécialistes des sciences naturelles (et d'historiens des sciences), dans des ouvrages comme *Our Final Hour* (2003) de Martin Rees, *Collapse* (2011) de Jared Diamond, *The Revenge of Gaia* (2006) de James Lovelock, *The Storms of My Grandchildren* (2009) de James Hansen, et *The Collapse of Western Civilization* (2014) de Naomi Oreskes et Erik Conway. Ce qui manque

généralement à ces analyses grand public, cependant, c'est une critique socio-historique du capitalisme et de la civilisation de classe en général, ainsi qu'une vision de la civilisation écologique.

Dans *Collapse de Diamond*, il est reconnu que la société moderne accélère sur une « voie non durable ». Dans ces circonstances, « la seule question, écrit-il, est de savoir si les problèmes environnementaux du monde [...] seront résolus par des moyens agréables que nous aurons choisis, ou par des moyens désagréables que nous n'aurons pas choisis, comme la guerre, le génocide, la famine, les épidémies et l'effondrement des sociétés » (Diamond 2011, 498). En effet, certaines sociétés du « tiers monde » sont déjà, selon lui dans une veine impérialiste, en train de s'effondrer, tandis que la vraie question est de savoir si cela s'étendra aux « sociétés du premier monde » (7).

Pourtant, l'analyse réifiée des sociétés par Diamond est curieusement dépourvue de catégories sociales et historiques, et encore moins d'analyse de classe. Toute la question de l'effondrement civilisationnel induit par l'environnement à travers l'histoire est traitée dans son livre essentiellement en termes de catégories

individualistes, comportementales, démographiques et technologiques. Dans ce type d'analyse aplatie, des questions telles que la classe, la division du travail, le mode de production, le capitalisme, l'État et l'inégalité brillent par leur absence. La médiation entre la société et l'environnement est abordée en grande partie en termes technocratiques ou scientistes. Ce manque de cadre social et historique n'est nulle part plus évident que dans la défense stridente par Diamond des « grandes entreprises » en matière d'environnement, notamment les grandes compagnies pétrolières comme Chevron. Cela s'accompagne d'une longue dissertation – cachée dans les « lectures complémentaires » du dernier chapitre – dans laquelle il soutient que l'existence d'un effondrement environnemental de la société actuelle dépend simplement du comportement et des valeurs des individus, agissant en tant qu'électeurs et consommateurs (441-85, 555-60).¹⁰ La forme de civilisation qu'il veut préserver, et qu'il identifie à

10 Récemment, l'accent mis par la théorie dominante face à l'augmentation des événements environnementaux catastrophiques en est venu à mettre l'accent sur la "résilience" des sociétés individuelles, cherchant à retirer toute responsabilité aux États du centre pour faire face à la dévastation écologique de la périphérie. Pour une critique de l'évolution de la théorie de la résilience à cet égard, voir Cox et Cox (2016).

la civilisation dans son ensemble, est la civilisation néo-libérale.

Les analyses libérales standard de ce type peuvent être opposées à la vision marxienne classique, avec sa critique de la civilisation de classe et du capitalisme, et son plaidoyer pour une transition révolutionnaire vers le socialisme. Dans une perspective matérialiste historique, la civilisation – elle-même un produit historique – doit être à la fois défendue de manière critique à certains égards et combattue à d'autres, l'objectif étant sa transcendance historique. Cela reflète le double rôle de la civilisation en tant que dépositaire des cultures historiques, ainsi que son caractère destructeur, exploiteur, impérialiste et souvent barbare. La défense critique et en même temps l'opposition à la civilisation était un élément crucial de l'ensemble de l'argumentation révolutionnaire. En évoquant, dans les premières pages du Manifeste communiste, le choix entre la « reconstitution révolutionnaire de la société dans son ensemble » et la « ruine commune des classes en conflit », Marx et Engels (1964, 2) avaient à l'esprit la chute de l'Empire romain, où il y avait eu un effondrement civilisationnel. La réponse pour les fondateurs du matérialisme historique était toujours une transcendance révolutionnaire (Aufhebung), non pas l'effondrement

de la civilisation mais sa transformation. La théorie marxienne du changement se concentre sur la révolution, et non sur l'effondrement, que ce soit de l'économie ou de l'écologie.

Rien ne pourrait donc être plus opposé à cette conception matérialiste historique que l'opinion selon laquelle un effondrement de la civilisation est en fait à saluer, à la manière, par exemple, du théoricien de l'écologie mondiale Jason Moore (2014, 17 ; voir aussi 2015a, 86 ; 2015b, 19) qui a opiné à plusieurs reprises :

« Faut-il craindre « l'effondrement » d'une civilisation qui plonge près de la moitié de sa population dans la malnutrition ? La chute de Rome après le Ve siècle et l'effondrement du pouvoir féodal en Europe occidentale ont donné lieu à un âge d'or du niveau de vie pour la grande majorité¹¹. »

Certains penseurs de l'« anticivilisation » anarchistes autoproclamés comme Jensen (2005 ; McBay, Keith et Jensen 2011) sont allés jusqu'à promouvoir l'idée d'une

11 Moore s'est par la suite rendu compte que son affirmation selon laquelle « près de la moitié » de la population mondiale était mal nourrie était exagérée et, en réitérant cette affirmation dans des termes presque identiques un an plus tard, il a remplacé « moitié » par « tiers » (Moore 2015b, 19).

avant-garde dédiée à l'« effondrement » immédiat de la civilisation elle-même par la violence, en détruisant les barrages et les réseaux électriques. Tout espoir, selon Jensen, réside dans l'élimination d'une vie basée sur les villes.

Une telle insistance – comme chez Moore en particulier – sur les aspects positifs de l'effondrement de la civilisation, semblable à la chute de Rome, mais dans les circonstances actuelles (notamment le changement climatique) faisant nécessairement planer le spectre d'une disparition catastrophique de la civilisation mondiale, qui entraînerait la mort et la dislocation de centaines de millions, voire de milliards, de personnes (Lovelock 2006, 147, 15 ; Hansen 2009, 236, 259-60), est grossièrement irresponsable d'un point de vue matérialiste historique. C'est d'autant plus vrai que l'impact immédiat le plus important concernera les pauvres du monde, en particulier les populations de la périphérie qui ont été soumises à des siècles d'impérialisme. Bien que les socialistes, en regardant en arrière dans l'histoire, aient pu sympathiser de manière compréhensible avec les envahisseurs barbares contre la Rome impériale (comme dans les romans de William Morris [voir Morris 1890]), il est dans la nature du matérialisme historique de toujours s'identifier avec

la transformation radicale et la transcendance des sociétés de l'intérieur et le développement d'une société supérieure. La question « Socialisme ou barbarie », soulevée notamment par Rosa Luxemburg (2004, 321 ; Angus 2014), ne peut être déformée pour signifier que nous devrions concevoir la barbarie ou le déclin catastrophique des civilisations comme une voie viable et indirecte vers le socialisme¹².

C'est ici que s'affirme la question vitale de la civilisation écologique. Avec la renaissance brève et contradictoire de la pensée écologique soviétique à la fin des années 1970 et au début des années 1980, qui cherchait à remettre en question la vision alors hégémonique en URSS (Foster 2015b), le problème écologique a fini par être caractérisé – conformément à la pensée matérialiste historique classique – comme un problème général de civilisation. C'est ce qui ressort de l'importante collection, éditée par Ursul (1983a), *Philosophy and the Ecological Problems of Civilisation*, à laquelle ont contribué certains des principaux scientifiques et philosophes écologistes de l'Union soviétique. Cela

12 Aujourd'hui, l'expression « Ecosocialisme ou barbarie » est fréquemment entendue (Kelly et Malone 2006 ; Angus 2014). Il s'agit d'un appel à une civilisation écologique socialiste par opposition à une barbarie anti-écologique, et anti-sociale.

a conduit au concept de « civilisation écologique » lui-même, avec une discussion sur la « civilisation écologique » apparaissant dans les ouvrages soviétiques en 1983-84.¹³ La même notion est entrée presque immédiatement dans le marxisme chinois également, où elle allait devenir une catégorie centrale d'analyse – et où elle joue aujourd'hui un rôle très important dans les discussions en cours sur la voie du développement de la Chine.

La civilisation écologique au sens marxien signifie la lutte pour transcender la logique de toutes les civilisations précédentes basées sur les classes, et en particulier le capitalisme, à savoir les interconnexions entre la domination/aliénation de la nature et la domination/aliénation de l'humanité. Ce point de vue a servi de cadre à l'ouvrage *Philosophy and the Ecological Problems of Civilisation* (Ursul 1983b, 15). La préface de ce livre évoquait le danger de

« l'extinction de la biosphère ».¹⁴ Le premier chapitre de Fedoseev (1983, 31), vice-président de l'Académie des sciences de l'URSS, abordait la question du « rejet des acquis de la civilisation », implicite dans de nombreuses tentatives des Verts pour résoudre le problème écologique, qui préconisaient des utopies historiquement désincarnées (soit rétrogrades, soit technocratiques). Le principal philosophe écologiste Frolov (1983, 35-42), à la suite de Marx, a souligné que le métabolisme humain avec la nature était médiatisé par les procès de travail et de production et par la science et dépendait donc du mode de production. Le philosophe Trusov (1983, 70) a écrit de manière dialectique sur « le principe de l'exploitation et de la défense de la nature » et sur « l'unité de l'utilisation et de la reproduction des ressources naturelles. » Notamment, le philosophe V. A. Los a exploré comment « la culture devient un antagoniste... de la nature » et a fait référence à la nécessité de construire

13 À la suite de la publication en 1983 de *Philosophie et problèmes écologiques de la civilisation*, il semble que le vice-président de l'Académie des sciences de l'URSS, P. N. Fedoseev (également Fedoseyev), qui avait rédigé l'essai introductif sur l'écologie et le problème de la civilisation dans l'ouvrage susmentionné, ait intégré un traitement de la « civilisation écologique » dans la deuxième édition de son *Communisme scientifique* (Fedoseyev 1986 ; voir Ursul 1983a ; Pan 2014, 35 ; Gare 2015 ; Huan 2016, 2).

14 La pensée écologique soviétique de cette période a été influencée par la thèse de l'hiver nucléaire, qui prévoyait la disparition possible de la biosphère à la suite d'échanges nucléaires, et qui était un sous-produit des recherches sur le changement climatique menées par Mikhail Budyko et d'autres (Budyko, Golitsyn et Izrael 1988, v-vi, 39-46). Ce phénomène était considéré comme lié à l'ensemble du problème écologique d'une manière peu commune à l'Ouest.

une nouvelle “culture” ou civilisation écologique, reconstruisant sur des bases plus durables le rôle de la science et de la technologie par rapport à l’environnement. Comme il l’a expliqué :

« C’est au cours de la formation d’une culture écologique que nous pouvons espérer non seulement une solution théorique des contradictions aiguës existant dans les relations entre l’homme et son habitat dans le cadre de la civilisation contemporaine, mais aussi leur traitement pratique. »
(Los 1983, 339)

Par conséquent, d’un point de vue historico-matérialiste, la crise écologique mondiale émergente soulignait la nécessité objective d’une révolution écologique et d’une civilisation écologique, en tant qu’étape cruciale de la transition vers un socialisme écologique.¹⁵ Ceci était conforme à la longue histoire de l’analyse écologique au sein du marxisme. Marx et Engels avaient traité des contradictions écologiques au-delà de la simple dégradation du

sol et de la division entre ville et campagne, englobant des questions telles que la pollution industrielle, l’épuisement des réserves de charbon, la destruction des forêts, la dégradation de la nourriture (par le biais de l’adultération et des additifs), etc. Engels a fait remarquer dans une lettre à Marx que l’humanité était « un dilapidateur de la chaleur solaire passée », épuisant les réserves de charbon, ainsi que d’autres ressources naturelles (Marx et Engels 1975, vol. 46, 411 ; italiques dans l’original). Ces dernières années, la théorie de la faille métabolique de Marx a été étendue par les théoriciens marxistes pour aborder de nombreux problèmes, englobant les multiples failles dans : le métabolisme du carbone (changement climatique), le métabolisme des océans, la couverture terrestre, la foresterie, la gestion des incendies, l’agriculture, les systèmes alimentaires, les engrais, l’élevage, les réserves d’eau douce, l’exploitation minière et l’agriculture urbaine (voir Wishart, Jonna et Besek 2013). Elle a également été utilisée pour développer des analyses de l’échange écologique inégal, de l’impérialisme écologique et de la justice environnementale. L’une des principales préoccupations a été l’émergence de failles dans les frontières planétaires dans l’Anthropocène. De manière significative, l’Anthropocène lui-

15 Pour une analyse qui explique comment la science écologique et la critique de l’économie politique peuvent toutes deux être utilisées pour développer une conception de la civilisation écologique, dans laquelle les principes socialistes et écologiques se renforcent mutuellement, voir Magdoff (2011).

même, comme indiqué ci-dessus, a été décrit au sein de la science comme une « faille anthropique » dans le système terrestre (Hamilton et Grinevald 2015, 67).

Nous nous dirigeons donc vers une compréhension plus unifiée à la fois de la faille métabolique globale et de la reconnaissance de la nécessité d'une civilisation écologique transitoire. Une civilisation écologique ne peut être considérée comme une simple réponse technologique ou modernisatrice aux immenses défis écologiques du Grand Climactère associé à l'Anthropocène. Elle exige plutôt des changements dans les forces et les relations de production ainsi que dans l'État et la société : un changement massif, mais nécessairement par étapes, vers un socialisme/communisme réalisé, c'est-à-dire une formation sociale visant l'égalité substantielle et la durabilité écologique, mettant l'accent sur le développement humain durable – un développement qui implique une action et une planification collectives. Cela exige que les ressources culturelles, le long héritage de l'humanité dans ses nombreuses formations sociales, soient mises au service de la nécessité de créer un pont vers un avenir durable.

5. Civilisation écologique, Est et Ouest/Nord et Sud

Bien entendu, la civilisation ne doit jamais être considérée comme un monopole de l'Occident, ni comme un phénomène essentiellement occidental. En 1974, le grand scientifique, marxiste et sinologue britannique Joseph Needham, l'un des plus grands penseurs de synthèse du vingtième siècle, a donné une conférence intitulée « An Eastern Perspective on Western Anti-Science ». Needham a abordé le problème de l'environnement et sa relation avec le mauvais usage de la science sous le capitalisme. Ayant récemment lu *The Domination of Nature* de William Leiss (1972), Needham a expliqué comment la domination de la nature par la science mécaniste était liée, dans la culture capitaliste occidentale, à la domination de l'humanité. Cela a conduit de manière irrationnelle – comme son opposé dialectique – dans les années 1970 à une tradition occidentale croissante d'anti-science. En réponse, Needham a désigné la Chine révolutionnaire comme le lieu d'une tradition alternative, moins aliénée et plus cohérente. Ce qu'il fallait, expliquait-il, en termes marxistes, c'était « un stade de la conscience humaine si avancé que l'intelligence puisse réguler sa relation à la Nature, en minimisant les aspects

autodestructeurs des désirs humains, et en maximisant la liberté de l'individu humain au sein d'une société sans classes et égalitaire » (Needham 1976, 300-1). Il a souligné la reconnaissance par Herbert Marcuse que les aspects distinctifs des cultures non occidentales – dans les endroits où le capitalisme n'avait pas triomphé –, lorsqu'ils étaient combinés avec le point de vue critique du matérialisme historique, pouvaient être, selon Needham (1976, 301), la clé pour « éviter les utilisations répressives et destructrices des technologies avancées ». Comme il l'avait déjà indiqué dans son ouvrage *Science and Civilization in China*, un trait distinctif de la science chinoise, malgré son retard à certains égards, était « une philosophie organique de la Nature... ressemblant étroitement à celle que la science moderne a été forcée d'adopter après trois siècles de matérialisme mécanique » (Needham 1954, 4). La civilisation chinoise et la révolution chinoise, à ses yeux, offraient donc des ressources d'espoir pour un avenir tout à fait différent.

La Chine a bien sûr énormément changé au cours des quatre décennies qui ont suivi les observations de Needham. Il serait erroné de minimiser les profonds défis écologiques et sociaux auxquels la Chine elle-même est confrontée dans sa trajectoire de développement

actuelle et dans sa relation contradictoire complexe avec la voie capitaliste. Pékin est connue dans le monde entier non seulement comme un grand centre culturel et politique, mais aussi aujourd'hui pour avoir l'une des pires – sinon la pire – pollution atmosphérique urbaine de la planète. Et la Chine est confrontée à d'autres problèmes environnementaux épouvantables. Pourtant, des scientifiques occidentaux, tels que James Hansen et Michael E. Mann, perturbés par l'incapacité des économies occidentales à faire face au changement climatique, se tournent de plus en plus vers la Chine comme une source non pas tant d'optimisme que d'espoir (Hansen 2010, 2015 ; Mann et Kump 2015 ; Chemnick 2016 ; voir aussi Eagleton 2015)¹⁶.

Cette mise en avant par certains scientifiques occidentaux de la Chine comme une potentielle lueur d'espoir en matière de climat, face à la défaillance de l'Occident néolibéral, a été illustrée de manière spectaculaire dans le livre environnemental très lu, *The Collapse of Western Civilization : A View from the Future* par les historiens des sciences Oreskes et Conway (2014). Situé en l'an 2393, le livre est une histoire de science-fiction dans laquelle un historien chinois inconnu de la fin du vingt-quatrième

16 Sur la question de l'optimisme par rapport à l'espoir, voir Eagleton (2015).

siècle revient sur la façon dont le changement climatique a conduit à des catastrophes indicibles dans le monde entier et à l'effondrement final de la civilisation occidentale et de sa société capitaliste. Conçu comme un avertissement sérieux, la majeure partie du livre est en fait une discussion d'événements historiquement documentés de la fin du XXe siècle et du début du XXIe siècle. Il se concentre sur la manière dont le système capitaliste mondial anarchique, centré sur l'Occident – dans ce que l'on appelle « l'âge de la pénombre » du néolibéralisme – n'a pas réussi à faire face au changement climatique, ce qui a entraîné, au final, son propre effondrement. Cependant, ce qui est le plus révélateur dans cette histoire racontée par un historien chinois anonyme trois siècles dans le futur, c'est la manière dont la Chine de la fin du XXIe siècle, contrairement à toute autre société, a réussi à réagir de manière planifiée et coordonnée, y compris en déplaçant sa population vers l'intérieur en réponse à l'élévation du niveau de la mer, sauvant ainsi son peuple et sa culture¹⁷.

17 Oreskes et Conway (2014, 69) indiquent que la raison pour laquelle ils ont choisi un historien chinois du vingt-quatrième siècle pour raconter l'histoire de « l'effondrement de la civilisation occidentale », et dépeint la Chine comme la civilisation qui a survécu au changement climatique, était de souligner

Cet accent mis sur la planification et la coordination nous permet de comprendre pourquoi les scientifiques et les historiens des sciences occidentaux sont si prompts à considérer la Chine, malgré ses propres problèmes environnementaux graves, comme une lueur d'espoir potentielle dans la nécessaire transition écologique de l'Anthropocène. On peut approfondir l'analyse en se tournant vers un article que Sweezy a écrit sur « Socialism and Ecology » en 1989, au milieu de la chute du bloc soviétique. Faisant référence aux économies planifiées socialistes, il déclare :

« La leçon de cette expérience [l'histoire des sept dernières décennies environ au moment de la rédaction de l'article] n'est pas que la planification socialiste est nécessairement destructrice pour l'environnement, mais que jusqu'à présent elle n'a jamais transcendé le contexte capitaliste dont elle est issue. Si et quand un pays socialiste est capable de réorganiser ses priorités, passant du rattrapage et de la défense [par rapport au capitalisme] à la

l'importance de la réglementation et de l'intervention du gouvernement, qui avaient largement disparu dans l'Occident néolibéral, mais pas dans les sociétés dites "autoritaires". Dans le langage circonspect de l'idéologie libérale, il s'agissait d'une référence à la planification.

protection et à la préservation de l'environnement – considérées comme des questions de vie ou de mort, comme elles le deviennent rapidement – il ne peut être exclu à l'avance que le système de planification puisse être adapté pour servir les besoins de la nouvelle situation.

C'est pourquoi il est si important que le socialisme existant survive à la crise actuelle. Il n'y a pas de garanties, mais au moins, c'est un système avec un potentiel qui fait totalement défaut au capitalisme [en raison de sa course illimitée à l'accumulation]. Si tous les pays socialistes existants prennent la voie capitaliste dans la conjoncture actuelle, tant de temps aura été perdu qu'il sera peut-être trop tard pour que l'humanité civilisée rétablisse les conditions nécessaires à sa propre survie. » (Sweezy 1989b, 8)

C'est précisément pour cette raison, dans les conditions de plus en plus désespérées représentées par l'Anthropocène et le Grand Climactère Capitaliste, que tant d'espoir – dont une grande partie est bien sûr utopique, mais néanmoins complètement rationnel dans les circonstances désespérées d'aujourd'hui – est maintenant dirigé

vers la Chine. Certaines des pires craintes de Sweezy se sont réalisées, et les économies planifiées ont généralement emprunté la voie capitaliste, abandonnant dans la majorité des cas complètement le socialisme.¹⁸ La Chine, cependant, tout en empruntant clairement la « voie capitaliste » vers le socialisme, n'a jamais complètement renoncé à ses objectifs socialistes, ni abandonné complètement le système de planification. Elle est restée, à des égards importants, une société post-révolutionnaire, profondément affectée par le marché mondial capitaliste, avec toutes les caractéristiques contradictoires et les multiples possibilités que cela implique.

En gardant tout cela à l'esprit, la question se pose de savoir si la Chine, propulsée par la base, pourrait à nouveau opérer un grand changement. La Chine pourrait-elle, comme le suggèrent certains universitaires et activistes, initier une révolution écologique fondée sur la reconstruction rurale et l'abandon de sa voie hyperindustrielle actuelle (Wen et al. 2012) ? Pourrait-elle jouer

18 Une exception spectaculaire à cette règle est Cuba qui, face à l'effondrement du bloc soviétique, a réussi à maintenir sa propre révolution en prenant une voie écologique plus révolutionnaire. Lewontin et Levins (2007, 343-64) en sont la meilleure explication.

un rôle de leadership mondial par rapport à l'Anthropocène – un rôle que les États-Unis, en tant que puissance hégémonique, ont actuellement abdiqué (un fait ponctué par l'accession de Trump à la présidence) ? Ou bien la Chine est-elle trop immergée dans la voie capitaliste, trop caractérisée par des inégalités extrêmes, trop incapable de s'appuyer sur les forces sociales à la base, pour opérer ce changement ? Ce sont là des questions essentielles auxquelles il est impossible de répondre à l'heure actuelle. Il est certain, cependant, que la réponse du peuple chinois lui-même à ces défis sera cruciale au niveau mondial.

Reconnaître l'importance du rôle de la Chine, et celui d'autres pays du Sud, dans toute voie concevable vers une nouvelle civilisation écologique, laisse encore une énorme incertitude quant à ce qui se passera réellement. Mais elle indique néanmoins où la révolution écologique nécessaire pourrait s'installer et dans quelles conditions. Il ne faut pas s'étonner, compte tenu de son histoire complexe et particulière, que si l'objectif premier de la Chine a été de rattraper le développement économique de l'Occident – favorisant ainsi des taux de croissance très élevés avec les horribles problèmes environnementaux qui en découlent – elle a aussi, dans le même temps, en se

tournant vers l'avenir, soulevé la question de la « civilisation écologique » et pris des mesures énormes pour transférer des ressources et des technologies vers l'amélioration de l'environnement (Seligsohn 2015 ; Foster 2016). La Chine se trouve aujourd'hui paradoxalement à une sorte de tournant qui lui est propre et qui aura un impact énorme sur le monde entier : elle est connue dans le monde entier pour certaines des formes les plus graves de dommages environnementaux sur terre, alors que dans le même temps, aucun pays ne semble accélérer aussi rapidement dans le nouveau monde des énergies alternatives¹⁹. La question n'est pas tant de savoir si la Chine elle-même peut réussir la transition vers une civilisation écologique dans le cadre de ses relations productives actuelles ; il s'agit plutôt de savoir si la Chine pourrait être le site, ou l'un des

19 La Chine a joué le rôle de leader mondial dans le développement de la technologie de l'énergie solaire. La proposition de la State Grid Corporation en Chine de construire d'ici 2050 un réseau mondial d'énergie éolienne et solaire de 50 000 milliards de dollars, appelé Global Energy Interconnection, a suscité une attention considérable. Selon le Forum économique mondial, la Chine propose de construire des parcs éoliens au pôle Nord et des parcs solaires à l'équateur, traversant ainsi les frontières internationales et pouvant représenter la majorité de la production mondiale d'énergie, supplantant les combustibles fossiles (Baculino 2016).

nombreux sites (s'étendant éventuellement dans le Sud et dans des lieux isolés du Nord – on pense ici à la bataille actuelle contre les pipelines menée par les indigènes à Standing Rock dans le Dakota du Nord), où une révolution écologique mondiale pourrait être lancée²⁰. Avec toutes ses contradictions environnementales, la Chine a soulevé avec force la question de la création d'une « civilisation écologique » en tant que projet, ce qui fait encore défaut aux principales puissances capitalistes du noyau hégémonique de l'économie mondiale.

Ce qui est certain, c'est que l'histoire de l'humanité est à un tournant. Jamais auparavant elle n'a été confrontée à un tel défi. Comme l'a déclaré Noam Chomsky (2015, 94), « il me semble peu probable que la civilisation puisse survivre au capitalisme réellement existant et à la démocratie fortement atténuée qui l'accompagne. » Dès lors, selon Chomsky, il n'y a pas d'autre alternative qu'une révolte contre le capitalisme, y compris l'ensemble du marché mondial capitaliste. Les faits désastreux qui constituent l'urgence actuelle du système terrestre sont des

20 Un facteur important à cet égard est la très grande ampleur de la contestation environnementale en Chine aujourd'hui, poussant la société vers des solutions plus radicales aux problèmes écologiques (Foster et McChesney 2012, 179).

choses têtues, et les options du monde sont clairement limitées. Ce qu'il faut en fin de compte sur l'ensemble de la planète, pour créer la nouvelle civilisation écologique essentielle, n'est rien d'autre qu'une révolution écologique et sociale mondiale contre le mode de production capitaliste – une révolution qui a toutes les chances d'émerger d'abord dans le Sud, étant donné la profondeur des crises économiques et écologiques qui y sévissent et la lutte contre l'impérialisme économique et écologique. Dans le grand climactère capitaliste, l'avenir dépend de la montée en puissance, à l'échelle mondiale, d'un nouveau prolétariat environnemental, représentant la plus grande partie de l'humanité aujourd'hui menacée, et fournissant l'impulsion révolutionnaire pour un monde plus égalitaire et écologiquement durable.²¹ « La ruine ou la révolution », comme Marx l'a

21 La base principale de la notion de prolétariat environnemental est Marx et Engels, et peut être vue en particulier dans la Condition de la classe ouvrière en Angleterre (1993) d'Engels, qui se concentre sur les conditions environnementales globales de la classe ouvrière, et considère que cela constitue la base de l'action révolutionnaire. Cependant, la notion de Toynbee d'un « prolétariat interne » (ainsi que d'un « prolétariat externe »), caractérisé par « l'aliénation de la minorité dominante », représentant une grande partie du pouvoir créatif de toute civilisation donnée, est également utile ici (Toynbee et Somervell 1946, 12 ; Foster 2015c, 11-12).

déclaré au XIXe siècle, « est
[maintenant] le mot d'ordre » dans le

chemin à parcourir (Marx et Engels
1971, 142).



Chou blanc
éditions