

P. Corcuff - Antiproductivisme anticapitaliste, décroissance et pluralisme libertaire

Je voudrais avancer une série de questionnements associant une critique anticapitaliste du productivisme, des problèmes posés par les objecteurs de croissance et le thème du pluralisme anthropologique. J'entendrai « anthropologique » au sens philosophique de présupposés quant aux conceptions de la condition humaine. Je m'intéresserai donc à des implicites anthropologiques travaillant les analyses critiques du productivisme et du capitalisme, comme les alternatives qui leur sont opposées. J'en tirerai des conséquences du point de vue d'une réflexivité épistémologique des sciences sociales, puis sur le plan de la philosophie politique dans une logique libertaire d'inspiration proudhonienne. Cette exploration participe d'un cadre plus général de dialogues transfrontaliers entre sociologie et philosophie politique (voir P. Corcuff, *Où est passée la critique sociale ?*, 2012).

1 – Critique du productivisme capitaliste et questions de la décroissance

J'associe critique du capitalisme et critique du productivisme à l'intérieur d'une sociologie critique de monde existant. On doit d'abord noter le caractère productiviste du capitalisme, au sens où ce dernier porte une logique de la production pour la production. Le capitalisme prend appui sur une dynamique illimitée d'accumulation du capital, associée à la propriété privée des grands moyens de production et d'échange, alimentée par le profit marchand à court terme. Or, il se révèle incapable de prendre en compte le temps long de la biosphère ou des générations à venir. André Gorz, demeuré anticapitaliste jusqu'à la fin de sa vie, avait bien saisi que la marchandisation de l'humanité et de la nature portée par la logique capitaliste se heurtait tout à la fois à la justice sociale, à la qualité existentielle de la vie des individus et à la préservation des univers naturels.

Ses analyses rejoignent, ce faisant, les courants écolomarxistes, dits écosocialistes, qui ont mis l'accent sur la *contradiction capital/nature* propre au capitalisme, et pas seulement sur la contradiction capital/travail privilégiée traditionnellement par les marxistes. Qu'est-ce à dire ? La nature serait elle aussi exploitée dans la dynamique d'accumulation du capital. Or, dans l'épuisement des ressources naturelles comme dans les risques technoscientifiques associés à la logique contemporaine du profit, le capitalisme mettrait en danger ses propres bases naturelles et humaines d'existence.

Cependant, si capitalisme et productivismes apparaissent associés, anticapitalisme et antiproductivisme ne l'ont pas toujours été historiquement. Les sociétés stalinienne en ont été un exemple historique marquant. Mais déjà chez Marx, les choses apparaissent ambivalentes. On trouve chez lui tout à la fois une fascination pour l'essor industriel propre au XIX^e siècle, et ses illusions technologistes, ainsi que des prémisses écosocialistes. Plus largement, on doit noter que nombre de courants de la galaxie socialiste née au XIX^e siècle, comme de la gauche républicaine qui l'a précédée, ont souvent été profondément marqués par la vision non critique d'un « Progrès » scientifique et technique supposé intrinsèquement positif.

Ici la galaxie de la décroissance, en tant que courant intellectuel et mouvement social récent, apparaît utile afin d'aider la gauche écosocialiste à affiner ses perspectives, en bousculant davantage certaines évidences portées par l'histoire des gauches sur le plan de l'écologie politique. Il s'agit ici de « la décroissance » comme outil pour « décoloniser l'imaginaire », selon l'inspiration de Serge Latouche, ou comme « mot-obus », selon l'expression de Paul Ariès, ou encore afin de nourrir un « dissensus », si l'on suit Vincent Cheynet. Mais pas de « la décroissance » comme l'axe principal d'un programme alternatif ou d'une société radicalement différente.

2 – Sur des implicites anthropologiques travaillant l'écologie politique et la décroissance

En se posant la question des rapports entre les humains et la nature l'écologie politique en général et la décroissance en particulier portent des questions anthropologiques au sens philosophique indiqué précédemment, tant dans l'analyse du monde tel qu'il est que dans le dessin d'alternatives. Cependant leurs présupposés sont souvent implicites.

Ici la mise en parallèle d'un pôle anthropologique exprimé par Marx et d'un pôle anthropologique exprimé par Durkheim va faciliter notre explicitation des référents anthropologiques portés par les critiques écologistes et décroissantes du monde, comme des alternatives sur lesquelles elles peuvent déboucher.

Une des anthropologies philosophiques alimentant la critique marxienne du capitalisme, depuis les *Manuscrits de 1844* jusqu'au livre 1 du *Capital*, est celle de « l'homme total » ou « individu complet », selon l'expression de Marx lui-même. Dans cette anthropologie, les humains seraient dotés de désirs et de passions infinis. Ces désirs et ces passions sont considérés comme des potentialités créatrices. Le désir et la passion apparaissent souvent chez Marx comme intrinsèquement positifs et émancipateurs. Le capitalisme (comme ce qu'il appelle « communisme vulgaire » dans les *Manuscrits de 1844*) constitue un cadre social entravant, étouffant, amenuisant ces capacités humaines. Pour Marx, une société émancipée devait libérer les désirs humains créateurs de leurs entraves, comme la marchandisation et la spécialisation capitaliste du travail. On pourrait parler chez Marx d'une *anthropologie philosophique des désirs humains créateurs*, associée à une philosophie politique émancipatrice. Quand les écologistes veulent réorienter les humains de « l'avoir » vers « l'être », on présuppose souvent de telles propriétés créatrices chez les humains.

Un des fondateurs de la sociologie universitaire française, Durkheim, partait, dans sa critique du monde moderne, d'un point de départ proche : « la nature humaine » (expression utilisée par lui) serait caractérisée par des « besoins » potentiellement « illimités » (dans *Le Suicide*, 1897). Mais cette illimitation relèverait de l'« insatiable ». Le caractère insatiable des désirs humains les rendrait alors frustrants. « Une soif inextinguible est un supplice perpétuel », écrit-il. D'où une certaine philosophie politique d'inspiration républicaine accrochée à sa sociologie : il faudrait, au moyen notamment de l'éducation, mettre des bornes – des normes sociales et des contraintes sociales – sur lesquelles viendrait buter le caractère destructeur et auto-destructeur des désirs humains. On pourrait donc repérer chez Durkheim une *anthropologie philosophique des désirs frustrants*, associée à une philosophie politique républicaine. Ce type d'hypothèse anthropologique est

souvent plus ou moins implicite dans les critiques écologistes de « la société de consommation », ou quand des objecteurs de croissance comme Paul Ariès insistent sur les frustrations marchandes des désirs humains et leur opposent « le sens des limites ».

3 – Comment traiter la condition humaine en sciences sociales ?

Je m'intéresserai d'abord au volant critique de l'approche écologiste et décroissante du monde existant, renvoyant dans le cadre que je me suis donné aux outils des sciences sociales. Or les sciences sociales ont un problème particulier avec les notions anthropologiques de « condition humaine » et, encore plus, de « nature humaine ».

Notons d'abord un premier problème : le scientisme. Il est facile à évacuer épistémologiquement, car ses arguments sont peu étayés. Mais, par contre, il est fort d'un point de vue académique : c'est l'illusion d'une totale indépendance des sciences sociales à l'égard de présupposés philosophiques (dont les présupposés anthropologiques) confondue avec leur légitime autonomie scientifique.

Le second et principal problème est plus ardu épistémologiquement. Il prend la forme d'un paradoxe : les « jeux de connaissance » (pour emprunter une notion au biologiste Henri Atlan dérivé de Wittgenstein) des sciences sociales tendent aujourd'hui dans nombre de ses secteurs à récuser la notion de « nature humaine » au profit d'une vision socio-historique de la condition humaine. Mais, en même temps, les concepts des sciences sociales sont travaillés le plus souvent par des présupposés quant aux caractéristiques des humains et même par des « natures humaines » implicites. Songeons aux connotations de certains termes de base de leur vocabulaire : « intérêts », « calcul », « stratégies », « dispositions », « habitudes », « désirs », « passions », « plaisirs », « identités », « compétences », « imaginaire », « amour », etc.

Une piste pour se déplacer par rapport à ce paradoxe ? Le caractère socio-historique de « la condition humaine » et le refus corrélatif de la notion de « nature humaine » ne renverraient pas à une propriété en soi des réalités observées par les *social scientists*, mais plutôt à une propriété attachée aux « jeux de connaissance » des sciences sociales quand ils rendent compte de ces réalités, et même dès qu'ils les découpent. Cela participerait d'une des formes d'intelligibilité de ces réalités, non exclusive d'autres formes d'intelligibilité, comme celles proposées par les « jeux de connaissance » de la biologie ou de l'écologie, par exemple.

On pourrait alors dire que, pour des pans importants des « jeux de connaissance » des sciences sociales (la grande diversité des conceptualisations ne permettant pas de toutes les inclure), les réalités observées sont appréhendées *sous l'angle* socio-historique. Cela ne se présenterait pas comme une prétention hégémonique vis-à-vis des dimensions biologiques et naturelles, mais comme une façon d'appréhender leurs objets tendanciellement propre à ces « jeux de connaissance ». Cela laisse ouverts aussi des dialogues transfrontaliers possibles entre « jeux de connaissance ».

Ce déplacement du problème par son épistémologisation peut alors déboucher sur une méthodologisation de la tension entre la critique de la notion de « nature humaine » associée à une grande part des « jeux de connaissance » des sciences sociales et le fait d'admettre la présence de présupposés anthropologiques, semblant dessiner des

figures de « la nature humaine », dans leurs outillages. Qu'est-ce à dire ? Ces présupposés ne seraient pas considérés comme des prises de position substantielles, mais fonctionneraient selon le mode d'un « comme si » analogique à faire tourner dans un modèle ; d'autres « comme si » anthropologiques permettant de faire tourner d'autres modèles. Si l'on revient à la polarisation anthropologique Marx/Durkheim, on pourrait faire tourner des modèles de désirs créateurs et des modèles de désirs frustrants dans la critique sociale du monde existant. On pourrait aussi envisager un modèle prenant appui sur une ambivalence des désirs humains, mettant en tension Marx et Durkheim.

4 – Vers une philosophie politique pragmatique, pluraliste et libertaire

Et maintenant que faire de ces questions anthropologiques sur le plan d'une philosophie politique alternative au capitalisme et au productivisme ? Les visions écologistes sont parfois tentées de proposer un certain partage anthropologique : l'hypothèse de Durkheim pour l'analyse de l'existant et l'hypothèse de Marx pour « l'homme nouveau » écologiste de demain. Ce point de vue risque de rester prisonnier d'un monisme anthropologique, où le « vrai » désir succéderait au désir « dévoyé », dans une sorte d'« harmonie », qui relèverait un peu trop du conte de Noël. Le thème de « l'harmonie », repris des corpus religieux et/ou de la littérature romantique, revient d'ailleurs souvent dans la littérature écologiste : par exemple, un des premiers livres importants de la décroissance en France, *Objectif décroissance* de 2003 sous la direction de Michel Bernard, Vincent Cheynet et Bruno Clémentin (Parangon/Vs), est sous-titré « Vers une société harmonieuse ».

Je propose une autre voie : pragmatique, pluraliste et libertaire. *Pragmatique* ? En choisissant le chemin d'une prudence anthropologique, s'efforçant de ne pas mettre tous ses œufs alternatifs dans le même panier anthropologique ; une prudence anthropologique tenant compte des risques totalitaires de la thématique de « l'homme nouveau », tels qu'une série d'expériences historiques l'ont manifesté au XX^e siècle. *Pluraliste* ? Si on veut penser l'émancipation humaine et l'écologie politique ensemble, peut-on se priver de la part d'optimisme de Marx, et de son attention aux potentialités créatrices des désirs humains ? Mais, dans le même temps, ne doit-on pas colorer cette attention par une inquiétude plus durkheimienne quant à la possibilité de dynamiques frustrantes dans les désirs humains et sur leurs effets destructeurs sur la nature ? On serait ainsi poussé à plutôt engager comme présupposé de notre approche d'une cité alternative une vision des ambivalences des désirs humains, dans un pluralisme anthropologique, ouvert sur le travail socio-historique de re-définition des désirs humains, plutôt que sur l'émergence magique d'un « homme nouveau ». *Libertaire* ? Parce que plutôt que la thématique de « l'harmonie » (dans une inspiration religieuse) ou de « la synthèse » (inspiré de la philosophie dialectique hegelienne), on aurait besoin ici de la vision de « l'équilibration des contraires » avancée par l'anarchiste Pierre-Joseph Proudhon. C'est d'ailleurs ce qui a conduit Proudhon à envisager « le principe fédératif » comme un outil politique ne visant pas à faire disparaître les contradictions et à créer une harmonie, mais s'efforçant de faire vivre les tensions dans un même espace. Dans notre cas, il s'agit de mettre en tension dans un même cadre les

désirs créateurs de Marx et les désirs frustrants de Durkheim, l'ouverture à l'illimité du mouvement de la création et les limites concernant les aspects destructeurs des désirs humains.

Les quelques pistes présentées ici sont limitées (elles n'abordent pas de larges pans des questions posées par l'écologie politique aux sciences sociales et à la philosophie politique), exploratoires et condensées.