

L'Anthropocène à contre-sens

Par Jean-Baptiste Vuillerod

Et s'il existait une alternative à la fin catastrophique de l'histoire et au progrès illimité du « bon Anthropocène » ? Jean-Baptiste Vuillerod propose de prendre l'histoire à contre-sens pour surmonter la crise écologique contemporaine en s'inspirant des rapports passés ou non modernes à la nature.

La crise écologique a donné un nouveau souffle à la philosophie de l'histoire. Alors que l'on pensait actée la « fin des grands récits », les bouleversements socio-environnementaux de notre époque portent en eux de puissantes dynamiques historiques qui paraissent orienter le cours du monde et préfigurer un avenir sombre qui serait joué d'avance. Au point que l'on parle aujourd'hui de « philosophie de l'histoire de l'Anthropocène »¹ pour désigner ce retour d'un *telos* historique que l'on pensait relégué au rang d'archaïsme métaphysique. Je voudrais exposer ici quelques orientations possibles de cette philosophie de l'histoire propre à notre temps, en mettant l'accent sur les paradoxes inhérents à la manière dont nous nous rapportons au temps historique aujourd'hui et imaginons l'avenir. Je montrerai que s'il est possible d'échapper à la catastrophe, c'est parce que celle-ci fait naître au cœur de l'histoire l'exigence d'une alternative : un autre sens de l'histoire, un contre-sens capable de faire entrevoir des futurs désirables.

¹ C. Hamilton, « Vers une philosophie de l'histoire de l'Anthropocène », in R. Beau et C. Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 37-50.

I. Catastrophisme et progressisme

Le *premier paradoxe* d'une philosophie de l'histoire de l'Anthropocène concerne la coexistence, voire la convergence, de deux tendances historiques qui paraissent au premier abord contradictoires : la catastrophe et le progrès.

Si la crise écologique fait ressurgir quelque chose comme un sens de l'histoire, c'est parce qu'elle redonne toute son actualité à l'idée de « fin de l'histoire ». Non plus la fin glorieuse du triomphe des démocraties libérales, qu'annonçait Fukuyama au début des années 1990 après la chute du bloc soviétique, mais la fin tragique d'un monde qui promet de devenir de moins en moins habitable pour nombre d'humains et de non-humains. Ainsi, s'il est possible de parler d'une philosophie de l'histoire de l'Anthropocène, c'est d'abord parce qu'une catastrophe se dessine à l'horizon et que fait retour une atmosphère de fin des temps. Au-delà de discours mi-savants mi-médiatiques qui, comme la collapsologie, ont investi pleinement cet affect crépusculaire ², force est d'admettre qu'une certaine ambiance apocalyptique caractérise notre époque, depuis l'industrie culturelle (romans, BD, cinéma, séries, jeux vidéos ...) jusqu'aux réflexions contemporaines les plus influentes : « explorer les ruines qui sont devenues notre maison commune »³, « cultiver les arts de vivre sur une planète abîmée »⁴, « vivre dans le “temps de la fin” »⁵, etc., sont les mots d'ordre de l'âge de l'Anthropocène, dont l'image est, comme le dit Starhawk, le *Titanic* en train de couler (avec, à la fin, les riches dans les canots de sauvetage)⁶. L'impression diffuse que nos sociétés ont pris une direction funeste et qu'elles vont « droit dans le mur »⁷ relève bel et bien de l'esprit du temps : elle définit notre *Zeitgeist*.

Qu'il faille recourir au vocabulaire des affects et de l'imaginaire collectif pour décrire ce ressenti ne signifie pas que l'on ait uniquement affaire à quelque chose de subjectif. S'il y a une philosophie de l'histoire de l'Anthropocène, ce n'est pas

² Pour une analyse critique de la collapsologie, voir C. Larrère et R. Larrère, *Le Pire n'est pas certain. Essai sur l'aveuglement catastrophiste*, Paris, Premier Parallèle, 2020.

³ A. L. Tsing, *Le Champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme* (2015), trad. P. Pignarre, Paris, La Découverte, 2017, p. 34.

⁴ D. Haraway, *Vivre avec le trouble* (2016), trad. V. Garcia, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2020, p. 135.

⁵ B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 252.

⁶ Starhawk, *Quel monde voulons-nous ?* (2002), trad. I. Stengers, Paris, Cambourakis, 2019, p. 177.

⁷ I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient* (2009), Paris, La Découverte, 2013, p. 9.

seulement au sens du retour des grands récits, de « *narratives* »⁸ qui seraient plus ou moins mobilisateurs politiquement ; c'est aussi et surtout parce qu'une tendance historique *réelle* se trace à même le présent et promet un avenir peu enviable pour la plupart des habitants de la Terre. La trajectoire historique de nos sociétés mène véritablement à une impasse : il y a là tout sauf une vue de l'esprit.

Pourtant, tout n'est pas sombre. Une autre tendance historique de fond cohabite avec la première, alors même qu'elle paraît lui être radicalement opposée : celle du progrès. Nous vivons en effet une époque d'avancées technologiques considérables, dont on espère par ailleurs qu'elles pourront « résoudre » le problème climatique. On peut ainsi concevoir un « bon Anthropocène »⁹ dont l'humanité sortira grandie et victorieuse grâce aux découvertes scientifiques et aux innovations techniques. Ce techno-solutionnisme comporte plusieurs niveaux qu'il importe de distinguer. Car s'il est vrai que les solutions de la géo-ingénierie à la crise climatique restent pour l'instant des projets difficilement crédibles et peu mis en pratique, l'idéologie du progrès n'en est pas moins quotidiennement à l'œuvre dans ce que l'on appelle la « croissance verte » et la « transition écologique » : l'idée que l'on pourrait vivre à peu près comme avant, à condition de construire des voitures électriques et de recouvrir la Terre d'éoliennes et de panneaux solaires, relève elle aussi d'une vision « progressiste » et techno-solutionniste de la question environnementale ; y participent également les espoirs que l'on met dans l'Intelligence Artificielle pour modéliser le climat et mieux gérer nos ressources ainsi que nos consommations énergétiques.

Comme pour la première tendance, le fait de parler d'« idéologie » ne signifie pas que la croyance au progrès soit uniquement une illusion moderne touchant les simples d'esprit : le monde que fabriquent les technologies « vertes » est bel et bien réel. Simplement, sa réalité n'est pas aussi réjouissante qu'on aurait pu le penser de prime abord. Car il se pourrait bien que les formes les plus avancées du progrès technologique tendent à se confondre avec la catastrophe à laquelle elles devaient pourtant apporter une solution.

L'expression la plus vertigineuse de cette convergence du progrès et de la catastrophe réside assurément dans les projets de terraformation et de colonisation de

⁸ C. Bonneuil, « The geological turn: narratives of the Anthropocene », in C. Hamilton, C. Bonneuil et F. Gemenne (dir.), *The Anthropocene and the global environmental crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, Londres/New York, Routledge, 2015, p. 17-31.

⁹ Sur la critique du « bon Anthropocène » thématized par Erle Ellis, voir C. Hamilton, « La Théodicée du "bon Anthropocène" » (2015), in J.-B. Vuillerod, *Philosophie de l'histoire. Sécularisation, Progrès, Anthropocène*, Paris, Vrin, « Textes clés », 2024, p. 301-312.

l'espace, ce fantasme de « plan(ète) B » pour les plus fortunés lorsque la Terre ne sera plus habitable. Mais il n'y a pas besoin d'aller jusqu'aux délires fantasques de quelques milliardaires pour avoir un aperçu, bien plus crédible, de cette étrange rencontre entre tendances historiques opposées. Qu'on songe à l'extraction massive de minerais pour construire les batteries électriques, les panneaux solaires et les éoliennes, ou aux ravages environnementaux de l'IA, et l'on aura une idée de cette congruence entre l'utopie et la dystopie¹⁰. Si l'on ajoute à cela que la perspective d'une décarbonation de nos économies s'avère largement inatteignable à moyen terme¹¹, on aura une vision lucide de la manière dont le rêve moderniste de notre monde technologisé, numérisé, artificialisé à l'extrême, a toutes les chances de virer au cauchemar. Anna Bednik en donne une image parlante, lorsqu'elle décrit les milieux dévastés par l'extractivisme qui esquissent, au cœur du présent, notre triste futur : « Fonds marins, tourbières et forêts ravagés par l'extraction d'hydrocarbures ; déserts de sel transformés en réserves de lithium ; lacs et rivières asséchés, montagnes dont on fait voler les sommets en éclats et réduit les flancs en poussière pour creuser les entonnoirs géants des mines à ciel ouvert, de charbon, de cuivre, d'or, d'argent, de zinc, d'étain ; fleuves emprisonnés par le béton, inondant forêts, champs et villages ; concentrations d'éoliennes visibles de l'espace ; air toxique des "déserts verts" d'eucalyptus, de pins, de soja OGM ou de blé ... »¹². On ne saurait mieux illustrer la phrase de Walter Benjamin, selon laquelle la tempête du progrès amoncelle ruines sur ruines¹³.

Le premier paradoxe culmine ainsi, comme dans la science-fiction, dans l'impossibilité de distinguer clairement le progrès de la catastrophe. Pour le dire dans les termes des théoriciens de l'École de Francfort, Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, il se pourrait que *le progrès soit en réalité une régression*.

II. Pour un « contre-futur » non moderne

Mais l'avenir sombre qui s'annonce à l'horizon est porteur d'un impératif : celui d'une transformation profonde par rapport à la trajectoire historique qu'ont prise nos

¹⁰ Pour une critique récente des technologies mises au service de la transition écologique, voir G. Carnino, « Adieu aux cybersoviets : sur les impasses de l'accélérationnisme de gauche », *Terrestres*, 12 février 2026.

¹¹ J.-B. Fressoz, *Sans transition. Une nouvelle histoire de l'énergie*, Paris, Seuil, 2024.

¹² A. Bednik, « La grande frontière », *Écologie & Politique*, 2019/2, n° 59, p. 29.

¹³ Andreas Malm se réfère à l'ange de l'histoire de Benjamin afin de penser la catastrophe environnementale dans *Avis de tempête* (2017), trad. N. Legrand, Paris, La Fabrique, 2023.

sociétés, une rupture révolutionnaire fondée sur l'exigence « qu'il faut urgemment et radicalement changer nos manières de vivre, de produire et d'habiter la Terre »¹⁴. La catastrophe à venir constitue un appel à faire bifurquer le cours de l'histoire¹⁵ – à tirer le frein d'urgence, pour le dire à nouveau avec les mots de Benjamin. C'est pourquoi, à côté des deux tendances décrites précédemment, il faut penser une contre-tendance, un « contre-futur »¹⁶ qui romprait radicalement avec celles-ci. Si l'on imagine le progrès et la catastrophe comme deux lignes qui sont au départ divergentes, mais qui finissent par converger pour ne plus dessiner, asymptotiquement, qu'une seule et même ligne, alors il faudrait concevoir en dessous une autre ligne, sans rapport avec les deux autres : une ligne souterraine, comme une galerie de taupe, capable de prendre le contrepied historique des deux premières afin de dessiner un avenir tout autre.

Cette ligne constitue elle aussi une tendance réellement à l'œuvre dans l'histoire : elle est tracée quotidiennement par celles et ceux qui refusent aussi bien le techno-solutionnisme que le catastrophisme, et qui pensent que, pour éviter le pire, il faut modifier en profondeur nos sociétés, nos relations aux milieux de vie et aux non-humains. À la différence des deux premières, cependant, qui sont dotées d'une puissance historique considérable et qui peuvent à ce titre être qualifiées de *majoritaires*, cette troisième tendance reste faible et *minoritaire* : elle n'existe pour l'instant que dans les brèches du capitalisme, dans de petits noyaux d'« utopie réelle »¹⁷, et a de ce fait peu de poids dans la dynamique historique.

Pour comprendre dans quelle mesure cette autre tendance est porteuse d'un *second paradoxe*, il faut entrer plus avant dans son contenu. Opposée à l'idéologie du Progrès et à la foi prométhéenne dans la technologie, cette contre-dynamique prend l'histoire à rebrousse-poil au sens propre du terme : elle va chercher son inspiration *dans le passé*. « Non qu'il s'agisse de prôner, pour demain, un retour à l'hier ; mais afin de chercher dans les sociétés du passé quelques pistes trop vite abandonnées ou pour faire de la réflexion sur les expériences précapitalistes des points d'appui pour se projeter vers un futur inédit », ainsi que le précisent Jérôme Baschet et Laurent Jeanpierre¹⁸.

¹⁴ F. Monferrand, « Révolution et philosophie de l'histoire. Entretien », *Révolution permanente*, 16 juin 2025.

¹⁵ B. Aspe, *L'avenir ne dure pas longtemps, et autres textes sur l'histoire*, Bordeaux, La Tempête, 2025.

¹⁶ F. Neyrat, « Contre-futur », *AOC*, 8 janvier 2026.

¹⁷ E. O. Wright, *Utopies réelles* (2010), trad. V. Farnea et J. A. Peschanski, Paris, La Découverte, 2017.

¹⁸ J. Baschet et L. Jeanpierre, *Mondes post-capitalistes*, Paris, La Découverte, 2026, p. 21.

L'échec des promesses de la modernité, et le constat selon lequel les progrès scientifiques et technologiques ont moins contribué à émanciper l'humanité qu'à développer un mode de production écocidaire, expliquent que l'on se tourne vers des modèles d'interaction avec le milieu qui sont antérieurs aux formes de rationalité instrumentale propres aux sciences et aux techniques modernes, dont on estime qu'elles portent une lourde responsabilité dans la manière dont nos sociétés se sont rapportées à la nature comme à une pure matière passive, dénuée de subjectivité et exploitable à merci¹⁹. Valorisation de la technique contre la technologie, de l'outil contre la machine, du paysan contre l'agriculture, des savoirs vernaculaires contre la science, de la subsistance contre le marché, du droit féodal contre le droit moderne²⁰ : c'est tout un univers prémoderne qui est réinvesti pour penser l'avenir.

Ce « passé » qui nous attire n'est d'ailleurs pas seulement prémoderne, mais aussi *non moderne*, au sens où il concerne également les sociétés non occidentales qui nous sont contemporaines, mais que les philosophies de l'histoire classiques, des XVIII^e et XIX^e siècles, avaient perçues sous le prisme de l'enfance et du primitif. La fascination pour ces sociétés lointaines et si différentes des nôtres qu'étudient les anthropologues s'inscrit dans le mouvement de décentrement par rapport à l'Occident moderne : dans la conviction que le fonctionnement des sociétés modernes n'est pas la seule manière d'habiter la Terre, et que d'autres sociétés, non modernes, non occidentales, ont entretenu des relations avec la nature dont on pourrait s'inspirer afin de briser la logique mortifère qui mène la danse de l'histoire. Comme le résume Philippe Descola, « les cosmopolities extramodernes ont beaucoup à apporter à la transformation des concepts et des pratiques de la politique de mondialisation »²¹, c'est-à-dire que les façons dont les peuples extramodernes ont inventé des mondes communs avec les non-humains constituent des sources fécondes pour affronter la question écologique et sociale aujourd'hui.

Cet intérêt pour les « passés » pré- et non-modernes explique que les idéaux émancipateurs tendent aujourd'hui à changer de sens. Alors que Marx situait l'organisation communiste de la production dans la société industrielle du futur, pensant que l'on pourrait réutiliser les machines développées par les capitalistes afin d'émanciper les travailleurs, le communisme prend désormais davantage pour

¹⁹ C. Merchant, *La Mort de la nature. Les femmes, l'écologie et la Révolution scientifique* (1980), tr. M. Lauwers, Marseille, Wildproject, 2021.

²⁰ L'Atelier Paysan, *Reprendre la terre aux machines*, Paris, Seuil, 2021 ; G. Pruvost, *Quotidien politique. Féminisme, écologie, subsistance*, Paris, La Découverte, 2021 ; S. Vanuxem, *Des choses de la nature et de leurs droits*, Versailles, Quae, 2020.

²¹ P. Descola, *Politiques du faire-monde*, Paris, Seuil, 2025, p. 135.

modèle les communaux et les formes traditionnelles de possession collective de la terre. Plutôt que le Marx du *Capital*, on se met aujourd'hui à relire le dernier Marx, valorisant la commune agraire russe et défendant un « *romantisme révolutionnaire*, qui n'aspire pas à un retour mais à un *détour* par le passé, vers un avenir utopique révolutionnaire »²². Et l'on peut se demander à cet égard si l'idée même de révolution n'est pas en train de renouer avec son sens astronomique originel : comme si la flèche du futur, qui orientait le temps du progrès dans la modernité, devait renouer avec le temps cyclique de la nature qui fait revenir *l'avant* dans *l'après*.

On comprend dès lors que si le premier paradoxe consistait à penser le progrès comme une forme de régression, le second paradoxe renvoie à la possibilité de concevoir *la régression comme un progrès*, c'est-à-dire à penser qu'un véritable progrès social et écologique pourrait voir le jour en revenant à des savoirs et à des techniques prémodernes, et en nous inspirant de la manière dont des sociétés non occidentales se rapportent aux non-humains et à leurs milieux de vie. Il n'y aurait en ce sens d'ouverture des possibles historiques qu'à la condition d'un détour par l'archaïque²³.

III. De la nature appropriée aux *communs naturels* : vers un *contre-sens* de l'histoire

Ce potentiel de l'archaïque s'enracine certes dans l'idée que d'autres sociétés s'en sont mieux tirées que nous, modernes, dans leurs relations à la nature. Mais qu'est-ce à dire, exactement ? L'hypothèse ou la proposition que je voudrais faire est que la valorisation actuelle du passé se fonde dans *un troisième paradoxe* que l'on peut ressaisir à travers l'expression d'une « appropriation de l'inappropriable ». Ce que nous valorisons dans les sociétés extramodernes, c'est le fait qu'elles semblent avoir été capables de *s'approprier* la nature tout en préservant sa dimension *inappropriable*.

Pour saisir ce paradoxe, il importe d'abord de remarquer que les deux premières tendances historiques mises en évidence précédemment, le progrès et la catastrophe, se caractérisent par une forme déterminée d'appropriation : la propriété privée. Il est clair en effet que l'appropriation privative des choses de la nature constitue l'une des dynamiques les plus puissantes de l'histoire du capitalisme, depuis

²² M. Löwy et P. Guillibert, *Marx Narodnik. Les populistes russes, le communisme et l'avenir de la révolution*, Paris, L'échappée, 2025, p. 13.

²³ F. Rambaud, *À contre-temps. Révolte, archaïsme et capitalisme*, Paris, Puf, 2023.

les enclosures jusqu'aux diverses formes contemporaines de brevetabilité du vivant²⁴. Historiquement, c'est le dogme de « l'ordre propriétaire »²⁵ qui a rendu possible l'exploitation des humains et des non-humains.

À l'inverse, la contre-tendance minoritaire valorise des formes *non privatives* de rapports à la nature afin d'inventer des relations non capitalistes avec les milieux. Mais ces formes non privatives peuvent elles-mêmes s'entendre en deux sens, qui ne sont certes pas exclusifs l'un de l'autre, mais qui ne se recouvrent néanmoins pas tout à fait. D'un côté, l'opposition à la privatisation de la nature implique de revenir à des formes d'*appropriation collective* de la nature. D'un autre côté, la lutte contre l'appropriation privative signifie le *refus de l'appropriation*, en particulier à travers des pratiques de réensauvagement qui cherchent à laisser être la nature pour elle-même, à laisser exister « la vitalité du monde sauvage »²⁶. Il y a par conséquent une tension, inhérente à la troisième tendance, entre l'appropriation (collective) et son rejet. Cette tension est au cœur de ce qu'on appelle les communs naturels, qui désignent aussi bien un usage collectif de la nature qu'une nature non appropriée, et renvoient à l'idée à la fois que la nature *appartient à tous* et qu'elle *n'appartient à personne*.

Il est vrai que la tension semble, au premier abord, aisément surmontable. On peut ainsi distinguer plusieurs types de communs naturels, notamment des communs naturels universels qui seraient inappropriables (l'eau, l'air, la biodiversité, l'écosystème planétaire...) et des communs naturels spécifiés et territorialisés qui seraient appropriables (comme le sont une forêt ou un pâturage, par exemple)²⁷. Il est également possible de préciser ce que l'on entend par « refus de l'appropriation » et de considérer qu'il ne s'agit pas tant de refuser toute forme d'appropriation que la seule appropriation privative : dans le projet rejeté de nouvelle constitution au Chili, par exemple, les communs naturels dits « inappropriables » sont les communs dont on estime qu'ils ne doivent pas devenir des propriétés privées – inappropriables signifiant dès lors « non privatisés »²⁸.

Ces types de résolution évacuent cependant trop rapidement le paradoxe d'une appropriation de l'inappropriable qui se trouve au cœur de toute pratique

²⁴ M.-A. Hermitte, *L'Emprise des droits intellectuels sur le monde vivant*, Versailles, Quae, 2016.

²⁵ P. Crétois, *La Copossession du monde. Vers la fin de l'ordre propriétaire*, Paris, Amsterdam, 2023.

²⁶ V. Maris et R. Beau, « Le retour du sauvage – Une question de nature et de temps », *Revue forestière française*, 2021, n° 73, vol. 2-3, p. 282.

²⁷ M.-P. Camproux Duffrène, « Les communs naturels comme expression de la solidarité écologique », *Revue juridique de l'environnement*, 2020/4, vol. 45, p. 689-713.

²⁸ T. Perroud, « Les biens communs naturels et la reconceptualisation des propriétés », *Revue du MAUSS*, 2023/1, n° 61, p. 199-216.

transformatrice du rapport à la nature aujourd'hui. Qu'on pense au développement de zones sauvages non investies par les activités humaines : ces espaces ne peuvent exister *que s'ils sont appropriés matériellement et symboliquement* pour les protéger de formes privatives d'appropriation (à travers des normes, des dispositifs concrets de délimitation ou de protection des espèces, etc.)²⁹, de sorte que le fait même de laisser être la nature et de ne pas intervenir sur les espaces naturels suppose une forme d'appropriation négative – que l'on peut ressaisir à travers le concept d'action indirecte négative, proposé par André-Georges Haudricourt afin de thématiser des manières d'interagir avec la nature qui sont le moins invasives et le moins violentes possible, et qui consistent essentiellement à aménager un espace ou un cadre dans lequel les êtres naturels peuvent se développer librement³⁰. Inversement, lorsque l'on valorise des formes d'appropriation plus respectueuse de l'environnement, qu'est-ce à dire sinon que l'on défend « la confiance et la considération envers les dynamiques du vivant »³¹ et qu'on laisse les vivants agir par eux-mêmes – c'est-à-dire qu'on les laisse, pour une part, non appropriés à l'intérieur même du mouvement d'appropriation de la nature.

Ainsi, le caractère inappropriable de la nature nous ramène au problème de son appropriation et, en miroir, l'appropriation nous reconduit à la question de l'inappropriable. On ne saurait trancher ce nœud gordien, car ce que nous recherchons à tâtons dans la nuit de l'histoire, ce n'est pas seulement une *séparation* entre certains espaces de nature non appropriés et d'autres qui pourraient l'être ; ni uniquement une *redéfinition* du non appropriable en termes de non privatisable ; ce sont bien plutôt des manières de nous rapporter à la nature, et donc de nous l'approprier, qui parviennent malgré tout à conserver sa « part sauvage »³². Cette aspiration est certes difficile à penser, mais elle est structurante dans la formulation des problèmes qui sont les nôtres, en particulier pour poser la question décisive de ce à quoi pourrait ressembler le monde, demain, si nous étions débarrassés des dispositifs techniques, économiques et politiques propres aux sociétés capitalistes : il faudra bien que nous continuions à nous approprier la nature pour vivre, mais comment faire pour que cette

²⁹ On oublie trop souvent que l'appropriation de la nature n'est pas seulement matérielle, mais aussi symbolique, voir M. Godelier, *L'Idéal et le matériel* (1984), Paris, Flammarion, 2010 ; P. Descola, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (1986), Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2019.

³⁰ A.-G. Haudricourt, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, 1962, t. 2, n° 1, p. 40-50.

³¹ B. Morizot, *Raviver les braises du vivant*, Arles-Marseille, Actes Sud-Wildproject, 2020, p. 88.

³² V. Maris, *La Part sauvage du monde*, Paris, Seuil, 2018.

appropriation ne consiste pas à s'accaparer les milieux et les vivants comme l'ont fait les sociétés capitalistes ?

C'est dans cette perspective d'un futur alternatif que l'enjeu des communs se révèle décisif. À strictement parler, les communs – que je définirai ici comme *la mise en commun de la nature commune* par des communautés d'usagers qui sont directement concernés par la préservation de leur milieu de vie³³ – constituent la seule forme d'appropriation capable de préserver le caractère inappropriable de la nature. En donnant le primat au droit d'usage sur le droit de propriété, ils permettent de concevoir une *appropriation non privative* de la nature³⁴. Mais ce n'est pas seulement en regard de la propriété privée qu'il faut comprendre la singularité des communs : c'est aussi par rapport à l'appropriation publique de l'État ou des collectivités territoriales. L'argument le plus immédiat consiste certes à rappeler que, historiquement, l'État a favorisé et rendu possible la privatisation massive de la nature. De nombreux travaux en histoire environnementale montrent en effet que l'appropriation publique des terres a été la condition, et non pas la limitation, de la propriété privée et de l'appropriation capitaliste de la nature³⁵. Mais l'argument que je souhaite mobiliser ici est d'un autre ordre : il consiste à souligner que, d'un strict point de vue ontologique, il n'y a pas de différence réelle entre l'appropriation privée de la nature et l'appropriation publique, parce que l'on a affaire, dans les deux cas, à l'appropriation par *une personne*. Que cette personne soit une personne « morale » dans le cas de l'État ne change pas grand-chose au fait que la nature se trouve appropriée sous la forme d'une propriété personnelle exclusive. Il n'y a d'ailleurs pas de différence à cet égard entre l'État et une entreprise privée : les deux sont des personnes morales, l'une de droit public et l'autre de droit privé.

Or, c'est précisément sur ce point que les communs se distinguent : ils ne donnent pas lieu à une appropriation *personnelle*, mais à une appropriation véritablement *collective*, dans laquelle aucune personne (morale ou physique) ne

³³ Cette définition se concentre sur les communs naturels, elle cherche à articuler l'idée selon laquelle les communs font l'objet d'une « *praxis* instituante » (Dardot et Laval) avec l'idée selon laquelle cette institution sociale repose sur des choses qui sont *naturellement communes*, au triple sens où 1) les choses de la nature n'appartiennent originellement à personne, 2) elles peuvent faire l'objet d'un usage collectif, 3) elles forment déjà une communauté écosystémique – la communauté biotique telle que la pensait Aldo Leopold.

³⁴ P. Crétois, « Défendre la copossession des ressources pour préserver les communs environnementaux », *Revue française de socio-économie*, 2022/2, n° 29, p. 131-148.

³⁵ R. P. Neumann, « Nature État Territoire. Théoriser les enclosures de la conservation », in F. Graber et F. Locher (dir.), *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, Paris, Amsterdam, 2022, p. 229-259.

possède en propre la nature ni n'en fait sa propriété. Sans doute les communs peuvent-ils être *recouverts* par une personnalité morale lorsqu'ils se constituent en association ou en fonds de dotation. Mais c'est davantage pour se plier bon gré mal gré à un droit qui « coiffe la communauté du masque de la personnalité morale »³⁶ que par volonté de dissoudre la multiplicité collective et impersonnelle dans une individualité personnelle. Comme Ulysse face à Polyphème, les communs peuvent ruser en se faisant passer pour *une personne*, mais celle-ci n'est strictement *personne*. C'est pourquoi ils incarnent la seule forme d'appropriation susceptible de préserver l'inappropriabilité de la nature, c'est-à-dire susceptible de penser une nature qui serait à la fois à tous et à personne en particulier. En ce sens, les communs ne font pas disparaître le paradoxe d'une appropriation de l'inappropriable, mais au contraire ils le font vivre, ils lui donnent consistance en étant la seule forme possible d'appropriation qui maintienne *inapproprié* ce qui est *approprié*. Comme l'affirment Pierre Dardot et Christian Laval : penser quelque chose dans la perspective du commun, c'est « s'interdire de se l'approprier pour mieux l'approprier à sa destination sociale » et ainsi « instituer l'inappropriable »³⁷.

L'appropriation de l'inappropriable à travers les communs désigne ainsi le grand problème de notre temps, notre *hiéroglyphe*, pourrait-on dire avec Ernst Bloch. Ce problème est porté par la tendance historique qui se révèle être minoritaire par rapport à l'alliance du Progrès et de la Catastrophe, mais qui, seule, représenterait un progrès véritable : non pas la poursuite des tendances majoritaires qui entraînent nos sociétés vers toujours plus d'exploitation industrielle de la nature et d'inégalités sociales, mais la possibilité de rompre le cours du monde pour réinventer des futurs désirables. Ces tendances forment les différentes lignes, ou strates, d'une philosophie de l'histoire de l'Anthropocène. Cela signifie que s'il faut concevoir notre époque comme un « présent épais »³⁸, tissé de temporalités divergentes et hétérogènes, cet épaississement doit moins être entendu comme un *rejet* du sens de l'histoire que dans la perspective de sa *pluralisation agonistique*. Car l'histoire ne mène pas nulle part : il y a de puissantes dynamiques historiques qui pèsent malheureusement de tout leur poids sur le cours des choses. Mais l'espoir réside dans le fait qu'il y a plusieurs tendances qui s'affrontent, et que l'une d'elles esquisse un autre futur, une alternative

³⁶ S. Vanuxem, *Des choses de la nature et de leurs droits*, op. cit., p. 94, Sarah Vanuxem se réfère ici aux débats qui ont eu lieu à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes pour savoir s'il fallait constituer un fonds de dotation afin de racheter certaines terres.

³⁷ P. Dardot et C. Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2024, p. 532.

³⁸ D. Haraway, *Vivre avec le trouble*, op. cit., p. 7 ; voir aussi B. Bensaude-Vincent, *Temps-paysage. Pour une écologie des crises*, Paris, Le Pommier, 2021.

à la catastrophe. Une réflexion sur la philosophie de l'histoire de l'Anthropocène débouche par conséquent sur une question politique : comment faire triompher la tendance minoritaire contre les tendances majoritaires ?

La singularité d'une approche en termes de philosophie de l'histoire est d'aborder cette question, non pas seulement à l'aune des forces politiques en présence (qui sont disproportionnées, il faut bien l'admettre), mais aussi à partir des dynamiques immanentes à l'histoire : l'exigence de rupture radicale qui naît en réaction à la promesse d'un sombre futur pour la majorité des habitants humains et non-humains de la Terre. Il est assurément contingent que ce futur alternatif advienne ou non, mais celui-ci n'en est pas moins nécessaire d'un point de vue historique : il est le (contre-)sens appelé par l'histoire elle-même.

Publié dans laviedesidees.fr, le 24 mars 2026.