

HEC Montréal

**Vers un printemps écosophique. Construire et explorer des
possibles avec Félix Guattari**

Par Habib BARDI

Sous la direction de M. Yves-Marie ABRAHAM

**Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de Maîtrise ès sciences
(M. Sc.)**

**Sciences de la gestion
(Gestion de l'innovation sociale)**

Avril 2022

© Habib Bardi 2022

Remerciements

À mon professeur Yves-Marie Abraham, pour avoir accepté de diriger ce mémoire, pour la fécondité de ses doutes, pour sa confiance en mes égarements, pour avoir accordé la liberté de mouvement que l'exercice demandait.

À Jean-François Bissonnette, pour m'avoir accueilli dans ses séminaires sur l'œuvre de Michel Foucault, où j'ai pu découvrir l'importance d'un milieu de pensée chaleureux et vivant.

À Rosalind Jay, dont l'amitié m'a fait rencontrer Guattari, et tant d'autres mondes de concepts, d'art et de création.

À Matthew Raymond, pour notre travail commun, pour la musicalité de sa pensée, pour les timbres de nos rencontres, ces événements sans cesse relancés.

À Mohamed Ben Achour, pour son obstination vitale et son activisme conceptuel, qui seront toujours pour moi sources de force et d'inspiration.

À Ghazi, pour sa lumière tranquille, pour la vie.

À mes parents, à mes frères et sœurs, là où les mots font défaut.

Résumé

Cette étude consiste en l'exploration des possibilités *pratiques* impliquées par l'*écosophie*, dernier mouvement du projet intellectuel de Félix Guattari (période allant de 1985 à 1992). L'*écosophie* est bien une *philosophie* : elle comprend un agencement de concepts dynamique et multidimensionnel, une « vision » écosystémique du monde, une éthique, une méthodologie analytique, un paradigme épistémologique. Mais c'est aussi une *proposition pratique*, essentiellement ouverte, transversale à de multiples champs institutionnels : psychothérapie, pédagogie, action militante, organisation des médias, recherche scientifique et technologique, production culturelle, création artistique... Guattari répartit ces pratiques en quatre domaines écologiques, dont l'*écosophie* opère l'articulation philosophique, esthétique, éthique et politique – répartition dont il a fallu identifier les principes, les conditions théoriques de possibilité et les objectifs pragmatiques : écologie mentale, écologie sociale, écologie environnementale et écologie du virtuel. Si nous avons bien choisi de privilégier la dimension pratique de la proposition écosophique, il nous a également semblé nécessaire de largement reconstruire sa genèse et sa systématisation philosophique (ces deux versants étant, en réalité, indissociables). Suivant le vœu explicite de Guattari, nous avons considéré son œuvre comme une « boîte à outils ». Notre question de recherche, très générale, est donc la suivante : *quels outils l'écosophie fournit-elle pour comprendre et changer le monde d'aujourd'hui ?* Partant de l'analyse guattarienne du capitalisme néolibéral mondialisé, que Guattari qualifie de Capitalisme Mondial Intégré – celle-ci faisant office de problématisation du monde actuel, de diagnostic écologique –, nous avons peu à peu reconstruis le cadre théorique et méthodologique de l'*écosophie* : ses concepts et ses implications éthiques, méthodologiques et épistémologiques. Une fois cette problématisation et ce cadre établis, nous avons exploré les nombreuses pratiques concrètes proposées par Guattari, dans les domaines du mental, du social, de l'environnemental et du « virtuel ». Enfin, nous avons positionné l'*écosophie* vis-à-vis de divers mouvements théorico-pratiques actuels : décroissance, communalisation, éthiques du *care*, basses technologies... afin de faire émerger des divergences, des alliances, des enrichissements mutuels.

Mots-clés : écosophie, pratiques sociales, transversalité, médias, écologie, écologie mentale, écologie sociale, capitalisme mondial intégré, paradigme esthétique, Guattari.

Table des matières

Introduction	8
<i>Pourquoi l'écophilosophie ?</i>	8
<i>La subjectivité comme concept-clé</i>	11
<i>« Du possible, sinon j'étouffe »</i>	12
<i>Objectifs et plan de cette étude</i>	13
Chapitre 1 : Nos années d'hiver : le Capitalisme Mondial Intégrant	16
1. Qu'est-ce que le CMI ? Contexte d'émergence et caractéristiques générales.....	18
<i>Clôture et déterritorialisation du capitalisme sur lui-même</i>	18
<i>La reterritorialisation. Du rapport entre capitalisme et conservatisme</i>	22
<i>Les nouvelles méthodes du capitalisme : asservissement et intégration</i>	23
<i>Le CMI : un capitalisme mondialisé, subjectif, informatisé</i>	27
2. Le capitalisme comme système sémiotique.....	30
<i>Sémiologies signifiantes et sémiotiques a-signifiantes : représentation vs fonctionnement</i>	30
<i>Assujettissement social et asservissement machinique</i>	32
<i>Mass-médias et production de subjectivité : la subjectivité mass-médiatique</i>	33
<i>Guattari et les nouveaux médias : les nouveaux appareils de capture</i>	34
<i>Machines, valeurs, écologie des médias. Le potentiel libérateur des nouveaux médias ?</i>	36
<i>Le CMI comme précurseur du sémiocapitalisme</i>	38
<i>CMI et sociétés de contrôle (ou d'intégration ?)</i>	39
3. Homogénéité des valeurs et dévastations écologiques.....	42
<i>L'« équivoque généralisé »</i>	42
<i>Homogénéité et mass-médias. Les mass-médias comme problème écophilosophique</i>	45
<i>Surcharge informationnelle et « ère post-vérité »</i>	47
<i>Néolibéralisme et post-modernisme</i>	48
<i>Misère, exclusion, croissance et marché</i>	49
<i>L'urgence environnementale : finitude, responsabilité et naturalisme</i>	51
Conclusion de chapitre. Vers une écophilosophie.....	56

Chapitre 2 : L'écosophie : cadre conceptuel et méthodologique	58
1. Le machinisme écosophique.....	60
<i>Distinction machine-technique : ontogenèse et phylogenèse</i>	60
<i>Machine et agencement : l'écosophie comme relationnisme</i>	63
<i>Un matérialisme de l'incorporel : flux, signes et production de subjectivité</i>	65
<i>Quelques implications épistémologiques. Machinisme contre mécanisme, réductionnisme et naturalisme</i>	67
<i>Le machinisme comme philosophie de l'écologie. La vision écosophique</i>	70
<i>L'éthique écosophique : finitude, altérité, responsabilité</i>	73
<i>La machine comme praxis et orientation politique</i>	76
<i>L'hétérogenèse des praxis</i>	77
<i>Machine, valeurs et technique</i>	79
<i>Guattari, Weber, Marx : esprit et subjectivité capitalistiques</i>	83
<i>Conclusion sur la machine</i>	84
2. De la transversalité à la métamodélisation : l'objet écosophique.....	86
<i>La transversalité dans l'institution</i>	86
<i>La transversalité de nos pratiques et de nos concepts</i>	87
<i>La subjectivité comme entité transversaliste</i>	88
<i>L'écosophie comme système de métamodélisation</i>	90
<i>L'écosophie : un objet à quatre dimensions</i>	91
<i>La métamodélisation écosophique comme pratique d'articulation des pratiques</i>	97
<i>Métamodélisation contre hiérarchisation des luttes : vers un commun écosophique</i> ...	99
<i>Vers un mouvement-parti-réseau ?</i>	101
<i>Un méta-modèle décroissanciste ?</i>	103
3. Paradigme esthétique, responsabilité éthique, dissensus politique.....	104
<i>Paradigme scientiste et transcendance des valeurs</i>	104
<i>Le réductionnisme psychanalytique</i>	105
<i>Le scientisme contre la politique : scientisme et capitalisme</i>	107
<i>Écosophie et écologie politique, Guattari et Gorz. Contre l'objectivisme, affirmer le subjectif</i>	109
<i>Le paradigme esthétique, éthique et politique : vers une refondation des sciences et des pratiques sociales</i>	110
<i>Quelques implications pratiques</i>	113

<i>Le paradigme esthétique chez d'autres auteurs</i>	116
Conclusion de chapitre. D'autres mondes sont possibles.....	119
Chapitre 3 : Praxis et passerelles écosophiques	126
1. Écologie mentale et analyse institutionnelle.....	127
<i>Actualité de la problématique mentale sous le CMI</i>	128
<i>Le potentiel soignant du peuple : l'analyse institutionnelle</i>	130
<i>La psychothérapie institutionnelle</i>	131
<i>Exemple de la clinique de La Borde</i>	132
<i>La pédagogie institutionnelle : désir et éducation</i>	134
<i>La métamodélisation : vers une généralisation de ces expériences ?</i>	136
2. Écologie sociale : ère post-média, valeur, travail.....	139
<i>Médias, mass-médias, groupes-sujets et groupes assujettis</i>	140
<i>Conditions d'entrée dans une ère post-média</i>	144
<i>Des pratiques post-médiatiques</i>	146
<i>L'écologie sociale comme réappropriation du travail et de la valeur</i>	148
<i>Construire de nouveaux espaces de valorisation</i>	151
<i>Vers une redéfinition écosophique du travail</i>	153
3. Écologie environnementale et progrès technique.....	155
<i>Écologie et technosciences</i>	155
<i>Qu'est-ce qu'un véritable progrès technique ?</i>	158
<i>Technique et autonomie : une révolution post-industrielle ?</i>	159
<i>Quelles techniques et à quelles conditions ?</i>	160
4. Écologie du virtuel : création et espèces incorporelles.....	164
<i>Virtuel, devenir, création</i>	164
<i>Indispensable créativité</i>	166
<i>Quelques traductions pratiques : l'art et la recherche</i>	167
Conclusion de chapitre. L'écosophie : une synthèse de champs de possibles.....	171
Chapitre 4 : L'écosophie et nous	178
1. Actualités et virtualités écosophiques.....	179
<i>Écologie sociale : salaire à vie, DIA et communalisation</i>	179
<i>Écologie mentale et éthiques du care</i>	186
<i>Écologie environnementale : les low tech</i>	188

2. Écosophie et décroissance : « décoloniser l’imaginaire ».....	191
<i>Un progressisme guattarien ?</i>	192
<i>Castoriadis, décroissance et imaginaire croissanciste</i>	194
<i>Imaginaire et subjectivité</i>	195
<i>Significations imaginaires sociales et Univers de valeur : une subjectivité croissanciste ?</i>	197
<i>La nécessité d’une écologie</i>	199
<i>Écologie et organisations militantes</i>	200
<i>Vers de nouvelles subjectivité</i>	202
Conclusion de chapitre. Tant d’écologies à venir.....	206
Conclusion	208
<i>Le CMI, stade suprême du capitalisme</i>	208
<i>L’écologie comme philosophie de l’écologie</i>	210
<i>Paradigme esthétique : variation, sensibilité, responsabilité, dissensus</i>	213
<i>Transversalité et métamodélisation : l’agencement écologique</i>	215
<i>Les praxis éco, leur actualité</i>	216
<i>Bilan critique : apports, limites, ouvertures</i>	218
Liste de références	222

Abréviations utilisées

Les textes de Guattari sont cités sous les abréviations suivantes, suivies du numéro de page :

- PT* *Psychoanalysis and Transversality. Texts and Interview 1955-1971*, tr. du français par Ames Hodges, Los Angeles, Semiotext(e), 2015 [1972].
- AO* — avec G. Deleuze, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972 ; 2^{de} éd. augm. 1973.
- RM* *La Révolution moléculaire*, Paris, Recherches, coll. Encres, 1977.
- IM* *L'Inconscient machinique. Essai de schizo-analyse*, Paris, Recherches, 1979.
- MP* — avec G. Deleuze, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.
- NEL* — avec T. Negri, *Les nouveaux espaces de liberté*, Paris, Lignes, 2011 [1985].
- MI* — avec S. Rolnik, *Micropolitiques*, tr. du portugais (Brésil) par Renaud Barbaras, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007 [1986].
- AH* *Les Années d'hiver : 1980-1985*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009 [1986].
- CS* *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 1989.
- LTE* *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.
- QP* — avec G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, coll. Reprise, 2005 [1991].
- C* *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1993.
- LF* *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*, La Tour d'Aigues, de l'Aube, coll. Monde en cours, 2011.
- QE* *Qu'est-ce que l'écologie ?*, textes présentés par Stéphane Nadaud, Paris, Lignes, 2013.

Introduction

...à tous ces signes qu'il suffirait de nommer pour que le cœur batte. Seulement nommer. Chez nous un soleil n'est pas tout à fait soleil s'il n'est pas éclatant, une source, si elle n'est pas limpide. Ici, mettre des adjectifs serait aussi malpoli que de laisser aux objets leurs étiquettes avec leurs prix. La poésie japonaise ne qualifie pas. Il y a une manière de dire bateau, rocher, embrun, grenouille, corbeau, grêle, héron, chrysanthème, qui les contient tous. La presse ces jours-ci est remplie de l'histoire de cet homme de Nagoya : la femme qu'il aimait était morte l'an dernier, il avait plongé dans le travail, à la japonaise, comme un fou. Il avait même fait une découverte importante, paraît-il, en électronique. Et puis là, au mois de mai, il s'est tué : on dit qu'il n'avait pas pu supporter d'entendre le mot printemps.

Chris Marker, *Sans soleil*

Je tends la main vers le futur.

Félix Guattari, *Chaosmose*

Cette étude consiste en l'exploration des possibilités *pratiques* impliquées par l'*écophilosophie*, dernier mouvement du projet intellectuel de Félix Guattari (période allant de 1985 à 1992). Nous aurons à comprendre les notions constitutives de ce mouvement, les rapports qu'elles entretiennent, et les problèmes du présent auxquels elles tentent de répondre ; ainsi « reconstruire » la dernière philosophie guattarienne, en se focalisant sur les *outils* qu'elle fournit pour comprendre et changer le monde.

Pourquoi l'écophilosophie ?

La période historique qui précède et motive la proposition écosophique forme ce que Guattari nomme les « années d'hiver » : 1980-1985, c'est le « virage » néolibéral du capitalisme occidental, les premières vagues de « déréglementation » et de financiarisation du social, l'affaiblissement de la gauche française, l'essoufflement des mouvements progressistes, une certaine résignation postmoderne (cf. *AH*). Période glaciaire, durant laquelle Guattari réclame de la chaleur, du possible : un *printemps*. C'est pourquoi il oriente entièrement sa pensée vers une « refondation des pratiques sociales » (*QE*, 489). L'écophilosophie, c'est cette tentative, cette ouverture, cette vision émancipatrice, mais aussi une pratique spécifique et un champ de recherche inédits, portés par une certaine conception de la réalité.

Le « printemps » de Guattari commence donc au milieu des années 1980, et s'étend jusqu'à sa mort, en 1992 : c'est durant cette longue saison que l'écosophie est construite. Nous reprenons ici la période délimitée par Stéphane Nadaud dans son introduction au foisonnant recueil posthume intitulé *Qu'est-ce que l'écosophie ?* (2013). En plus des nombreux textes, articles, conférences, notes et entretiens agencés par Nadaud, trois ouvrages principaux sont rédigés par Guattari dans cet intervalle : *Cartographies schizoanalytiques* (1989), *Les trois écologies* (1989) et *Chaosmose* (1992). Ces quatre ouvrages feront l'objet de nos explorations les plus attentives. Mais comme nous le verrons, et comme le souligne Nadaud, « Guattari n'a cessé, sa vie intellectuelle durant, de faire de la philosophie, c'est-à-dire, selon ses termes, de *devenir écosophe*. » (*QE*, 9). Notre étude devra donc aussi bien solliciter des ouvrages plus anciens, et consistera à tracer les lignes transversales qui parcourent l'œuvre guattarienne, lignes de fuite qui annoncent et culminent en l'écosophie. Il s'agira de reconstituer la genèse de cette proposition, d'en comprendre la cohérence globale, et d'en montrer la pertinence pour s'orienter dans le monde d'aujourd'hui.

Pourquoi *étudier* l'écosophie aujourd'hui ? D'abord, l'impression que l'hiver est toujours là, que ses « brumes et ses miasmes » (*C*, 186) s'étendent, se condensent à l'horizon ; que le capitalisme néolibéral demeure le « modèle » social dominant ; que la misère psychique et sociale qu'il engendre ne cesse de s'aggraver ; que son obsession productiviste détruit activement la vie sur la planète ; que les mouvements sociaux peinent à affirmer d'autres options, d'autres mondes de possibles. Dans ces conditions, une question ne sera jamais assez posée : *que faire ?* L'hiver, c'est souvent le temps de l'hibernation, l'attente du printemps. Or *dans les conditions d'aujourd'hui* (*LTE*, 33), l'attente, la tranquillité, la passivité ne sont plus permises : il faut préparer, créer, *faire arriver le printemps*.

Mais la véritable actualité de l'écosophie vient d'ailleurs. Guattari est *le premier* à poser ce constat en apparence très simple, et à lui donner un contenu théorico-pratique : la crise environnementale est inséparable de bouleversements plus profonds qui concernent les mentalités et les rapports sociaux (*QE*, 512). C'est récemment que cette idée a commencé à se répandre : ainsi est-il aujourd'hui courant de parler de « crises multiples », de « crise civilisationnelle », d'« ère d'incertitude structurelle », etc. Guattari anticipe sur l'ensemble de ces expressions, en parlant très tôt de *crise écosophique*¹. Car encore faut-il se poser quelques questions : comment protéger la biosphère sans radicalement transformer les rapports et les

¹ Cf. un entretien de Guattari avec George Veltsos pour la télévision grecque, 1992. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=tJy3BCn8NeE>.

techniques de production ? Comment transformer ces rapports et ces techniques sans une révolution des mentalités, des imaginaires, des *subjectivités* ? Et comment transformer les mentalités sans agir sur les environnements matériels et sociaux (urbains, institutionnels, économiques, médiatiques) ? Ces questions dessinent un *cercle* (QE, 494) : elles se renvoient continuellement l'une vers l'autre. Il y a donc *au moins* trois « écosystèmes » qu'il nous appartient de *comprendre* et de *transformer* : le social (les rapports sociaux), le mental (la subjectivité, les mentalités) et l'environnemental (la biosphère et nos rapports à celle-ci). C'est leur jonction, leur juxtaposition, leur enchevêtrement qui amène Guattari à « postuler la nécessité de fonder une écosophie *articulant* l'écologie environnementale à l'écologie sociale et à l'écologie mentale. » (QE, 494)

C'est qu'il existe bien une science vouée à l'étude des « écosystèmes de toute nature » (QE, 71) : l'écologie. C'est le mode de conceptualité que Guattari réinvestit dans sa période écosophique : il lui donne une profondeur philosophique et une extension pratique *inédites*. L'écologie n'a pas à rester l'affaire des « amoureux de la nature ». Son éclectisme, sa capacité à « englober des réalités très hétérogènes » (QE, 71), son haut degré de *transversalité* lui donne sa force, et en fait une puissante grille de lecture pour formuler une réponse multidimensionnelle à un problème multidimensionnel. L'écosophie est donc une *vision* écosystémique du monde, mais aussi une *articulation*, un agencement entre différentes *praxis* écologiques : il nous faudra comprendre les conditions théoriques et la nécessité pratique d'une telle entreprise.

La vie et la pensée de Guattari témoignent pleinement de cette recherche et de cet éclectisme : psychothérapeute, militant, philosophe, penseur de la complexité, des intrications entre subjectivité, société, modes d'organisation, médias et technologie, il fut un fervent acteur de l'inventivité sociale et institutionnelle entreprise en France dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, toujours soucieux d'une mise en pratique de ses foisonnantes productions conceptuelles (QE, 9-10). C'est d'ailleurs ce que ses lecteurs remarquent immédiatement : un activisme théorique, une créativité qui surprend et inspire ; une démarche qui semble peu systématique (mais qui reste extrêmement cohérente) ; des influences très diverses : Freud, Lacan, Sartre, Marx, philosophie des sciences, phénoménologie, biologie, sémiologie, cybernétique, militantisme... ; un souci d'ouverture, de transdisciplinarité, de « transversalité » entre ces différents domaines. C'est en ces mots que Deleuze décrit son ami :

Il arrive qu'un militant politique et un psychanalyste se rencontrent dans la même personne, et que, au lieu de rester cloisonnés, de trouver toutes sortes de justifications

pour rester cloisonnés, ils ne cessent de se mêler, d'interférer, de communiquer, de se prendre l'un pour l'autre.²

Sans doute devrons-nous privilégier le côté « militant » de Guattari pour cette étude. Il s'agira de comprendre en quoi sa proposition pourrait contribuer à enrichir et à transformer les pratiques sociales actuelles. Ce qui ne nous gardera pas d'explorer les facettes plus conceptuelles de son projet : l'éco-sophie est bien une philo-sophie. Elle comprend des concepts, des méthodes, une éthique, un paradigme. Mais cette théorie est « immédiatement pratique, immédiatement politique » (*MP*, 249), vouée à la régénération de la vie, du monde et de nos *rappports* à celui-ci : une éco-logie.

La subjectivité comme concept-clé

Le projet le plus général de Guattari, celui qui traverse sa vie et son œuvre, peut être résumé ainsi : *émanciper la subjectivité du sujet individuel, construire les conditions de sa prise d'autonomie* (de sa « libération », ou de sa « re-singularisation » (*C*, 187)). La subjectivité est sans doute le plus important des concepts-clés, le point d'articulation du projet guattarien ; et c'est dans la force et l'étendue de ses analyses que réside son originalité. Qu'est-ce donc que la subjectivité ? Très généralement, c'est le rapport à soi et au monde, la manière d'être, la sensibilité, l'imaginaire, l'éducation, les points de vue, les valeurs, les croyances, les représentations, les idées (*QE*, 458) ; bref, c'est l'ensemble des *conditions* (*C*, 23) qui rendent possible l'expérience et l'existence humaine. C'est une entité particulièrement riche, complexe, hétérogène (nous reviendrons souvent sur cette définition, afin de la préciser). Notamment depuis Descartes, la subjectivité a été comprise comme l'essence du *sujet individuel*, d'un individu isolé dont la seule certitude est d'être lui-même (c'est le solipsisme cartésien, qui fait du *je pense* le fondement de la philosophie moderne). Or il s'agit pour Guattari de saisir la subjectivité sous l'angle de sa *production* ; une production toujours *artificielle*, toujours *collective*, qui excède l'individu de toutes parts et l'*ouvre* sur le monde, sur des milieux sociaux, culturels, axiologiques et technologiques spatialement et historiquement localisés. Si bien que loin d'être une monade pensante, la subjectivité sera considérée comme *interdépendance, relation, production* (*QE*, 332) – toujours *au milieu*. La démarche guattarienne consistera à *analyser ce milieu dans toute sa complexité* – à ne jamais céder au réductionnisme.

...la subjectivité n'est pas envisagée ici comme chose en soi, essence immuable. Telle ou telle subjectivité existe selon qu'un agencement d'énonciation la produit ou non. (Exemple : le capitalisme moderne, par le moyen des médias et des équipements

² Deleuze, « Trois problèmes de groupe », Préface à Félix Guattari, *Psychanalyse et Transversalité*, 1972, in *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 270.

collectifs, produit à grande échelle un nouveau type de subjectivité.) Derrière l'apparence de la subjectivité individuée, il convient de chercher à repérer ce que sont les réels procès de subjectivation. (AH, 293)

Il y a donc plusieurs « types » de subjectivité : la subjectivité d'Europe féodale, celle des nomades Guayaki (décrite par Pierre Clastres), celle produite par le capitalisme néolibéral sont radicalement différentes. Il s'agit dès lors de comprendre ce qui *fait* une subjectivité : par quelles *pratiques* elle est produite, et à *quelles fins*. Car si subjectivité implique intentions, intentionnalité (C, 40), rapport au monde, elle implique aussi *modélisation*, *adhésion* à des valeurs, à des traditions, à des points de vue, à des idées : une certaine normativité, conformité, docilité. Il semble donc que les sociétés et les groupements humains aient toujours cherché à produire une subjectivité qui adhère à leur modèle (c'est une des conditions de leur existence) (QE, 148).

Sans doute le capitalisme moderne est-il un remarquable exemple de ce type de production, qu'il rend « industrielle » (QE, 152) par le biais des mass-médias et des institutions : manufacture d'un « consentement », ou mieux, d'un *désir*, d'une *adhésion généralisée* à son « modèle » de société. Cornelius Castoriadis a ainsi insisté sur la nécessité d'une « décolonisation des imaginaires », sans laquelle toute révolution resterait impossible³. Par « imaginaire », nous pourrions aussi bien entendre *subjectivité*⁴ : une subjectivité *assujettie*, productiviste et économiste, engendrée par le capitalisme comme condition de son existence. Ce qui ne veut pas dire que cette production soit *programmation* pure et définitive : la subjectivité est *hétérogène*, non-déterministe, ouverte sur tous les *possibles* (QE, 190), toujours capable de bifurcation, de mutation, d'autonomisation, de « re-singularisation » :

...la subjectivité n'est pas seulement produite par la machine capitaliste, mais aussi par vous et moi, dans votre institution, dans la famille, parfois tout seul, ça s'écrit dans un désir, un roman, un voyage, etc... C'est la grande affaire ! (QE, 218)

« Du possible, sinon j'étouffe »

C'est à l'exploration et à la construction de ces possibilités de mutation qu'est vouée l'œuvre guattarienne. C'est ce qui pousse Guattari à mettre l'accent sur les *pratiques* et à donner un primat à la *créativité*. Sans cesse il demande : comment créer les conditions favorables à l'autodétermination des groupes et des individus ? Quelles sont les conditions sociales, mentales, économiques, médiatiques, technologiques, institutionnelles et *organisationnelles* de

³ Expression reprise par Serge Latouche dans *Décoloniser l'imaginaire. La Pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Lyon, Parangon, 2005.

⁴ Nous verrons plus précisément en quoi ces concepts se distinguent.

la transition ? « Par quel moyen déclencher, dans le climat de passivité actuel, un grand réveil, une nouvelle renaissance ? » (*QE*, 494)

Le problème posé ici est celui d'une sorte de révolution des mentalités afin qu'elles cessent de cautionner un certain type de développement, fondé sur un productivisme ayant perdu toute finalité humaine. Alors, lancinante, la question revient : comment modifier les mentalités, comment réinventer des pratiques sociales qui redonneraient à l'humanité – si elle l'a jamais eu – le sens des responsabilités, non seulement à l'égard de sa propre survie, mais également de l'avenir de toute vie sur cette planète, celle des espèces animales et végétales, comme celle des espèces incorporelles, telle que la musique, les arts, le cinéma, le rapport au temps, l'amour et la compassion pour autrui, le sentiment de fusion au sein du cosmos ? (*C*, 166)

Construire et explorer des possibles « avec » Guattari, qu'est-ce que cela implique ? D'abord que loin d'être exclusivement centrée sur Guattari, notre étude sera *ouverte* sur un ensemble de pratiques et de théories plus ou moins récentes : sociologies marxienne et compréhensive, écologie politique, décroissance, communalisation, éthiques du *care*... formeront autant d'angles de vue hétérogènes. L'écosophie, nous le verrons, exige d'être mise au présent, confrontée à l'actualité, aux problèmes, aux conditions et aux devenirs d'aujourd'hui. Ainsi travaillerons-nous *avec* Guattari, car il semble strictement insuffisant de reprendre ses écrits sans les questionner, les déstabiliser, les mettre en mouvement :

...ce n'est pas par une pratique exégétique que l'on peut espérer maintenir vivante la pensée d'un grand disparu, mais seulement par sa reprise et sa remise en acte, aux risques et périls de ceux qui s'y exposent, pour rouvrir son questionnement et pour lui apporter la chair de ses propres incertitudes. (*AH*, 217)

Objectifs et plan de cette étude

Nous explorerons les voies de refondation des pratiques sociales présentes dans la dernière période du projet intellectuel guattarien, celle du *printemps écosophique* (1985-1992), la positionnant face à divers courants théorico-pratiques actuels, mais aussi par rapport à l'actualité vacillante du capitalisme néolibéral mondialisé. La proposition écosophique se présente comme la tentative d'étendre l'écologie à des problématiques sociales et mentales selon des catégories conceptuelles, des méthodes et un paradigme spécifique. Il s'agira de comprendre les possibles ébauchés par cette « écologie généralisée » dans une perspective d'*innovation sociale* (Guattari fut un des premiers théoriciens français à solliciter cette notion (*QE*, 500)). Par définition, une telle approche est transversale à de multiples domaines et disciplines : l'écologie, la pédagogie, la psychothérapie, l'action militante et syndicale, les arts, l'urbanisme, la vie quotidienne, l'organisation des médias et le statut de la recherche technologique... sont autant de territoires parcourus par l'écosophie. Afin de mieux saisir cette

diversité, une tentative de *systematisation* s'est peut-être cachée dans cette étude. Cela dit, au lieu de chercher à totaliser une pensée si hétérogène (Guattari dirait : *hétérogénéité*), il semble préférable de s'en tenir à l'exposé *ouvert* des champs de possibles qu'elle dessine. Deleuze disait en ce sens que « la théorie, ça ne se totalise pas, ça se multiplie et ça multiplie.⁵ ».

Cette étude vise donc à dégager de nouvelles façons de concevoir l'organisation et l'articulation de pratiques sociales innovantes ; nous chercherons principalement à déterminer les propositions et les implications *praxiques* de l'écosophie : leurs forces, leurs faiblesses, et les rapports qu'elles entretiennent. Suivant le vœu explicite de Guattari, nous considérerons ses écrits comme une « boîte à outils » vouée à l'élaboration de nouvelles compréhensions et constructions du monde (*QE*, 378). Si bien que notre question de recherche sera : *quels outils l'écosophie fournit-elle pour comprendre et changer le monde d'aujourd'hui ?* Naturellement, la simplicité et la généralité de cette question en font la difficulté, la complexité⁶. Elle appelle une réponse ouverte, plurielle, transdisciplinaire, mêlant des approches philosophiques, écologiques, sociologiques, psychanalytiques, économiques, organisationnelles, épistémologiques, sémiologiques... ainsi dans la continuité du luxuriant *work in progress* guattarien (*LTE*, 30).

Le plan de cette étude est fort simple. Le premier chapitre consistera en un *diagnostic* : en une analyse critique de la société capitaliste actuelle, du monde dans lequel nous vivons. Pour mener cette cartographie du capitalisme contemporain, de ses nouvelles techniques de production et d'assujettissement, de ses effets subjectifs, sociaux, culturels, mentaux et environnementaux, nous solliciterons un concept que Guattari élabore spécifiquement à ces fins : le *Capitalisme Mondial Intégré*. Ainsi pourrions-nous *problématiser la situation présente* (quels sont ses spécificités, ses enjeux, ses urgences ?) et donner son véritable contenu à notre question de recherche (pourquoi devrions-nous transformer le monde ?). Ce sera également l'occasion d'introduire et de donner consistance à certaines notions constitutives de la proposition écosophique (subjectivité, territoire, machine, signe, valeur). Cette proposition, Guattari l'élabore comme une réponse ou un ensemble de réponses à sa problématisation du monde contemporain (que nous aurons parcourue au chapitre 1). Le chapitre 2 sera donc entièrement consacré à l'examen du *cadre conceptuel et méthodologique de l'écosophie*. L'écosophie suppose une *philosophie de l'écologie* : une vision *écosystémique* de la réalité ;

⁵ Michel Foucault, Gilles Deleuze, « Les intellectuels et le pouvoir », in *L'Arc*, no 49, 1972, p. 3-10.

⁶ L'ouvrage de Guattari intitulé *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, étant un recueil de textes posthume, de par son caractère fragmentaire, ne donne évidemment pas de réponse explicite à cette question. Le caractère non systématique de l'œuvre guattarienne ajoute à cette difficulté, ce qui motive la présente tentative.

une certaine conception du lien entre nature et culture ; un *paradigme* épistémologique pour les sciences et les pratiques sociales à venir ; une *grille de lecture* vouée à l'analyse des systèmes sociaux, de la subjectivité, de la complexité contemporaine ; une *discipline* spécifique, vouée à la connexion et à la construction de pratiques sociales novatrices. Ces différentes composantes donnent son contenu *théorique* à l'écosophie ; aussi nous faudra-t-il comprendre leur rôle dans la démarche guattarienne, et les rapports qu'elles entretiennent. Une fois cet échafaudage conceptuel établi, le chapitre 3 se tournera vers les propositions *praxiques* de Guattari, celles qu'il ne cesse de dessiner durant sa dernière période. Celles-ci sont nombreuses et hétérogènes. Guattari les range dans « trois registres fondamentaux de l'écologie » (*LTE*, 23) : écologie mentale, sociale et environnementale (auxquelles une quatrième « écologie du virtuel » viendra s'ajouter). Il nous faudra définir ces domaines, les passerelles qui les lient, et les *praxis* qui les concernent. Le dernier chapitre sera consacré à la « mise au présent » de l'écosophie : *l'écosophie et nous*. Cette partie comparatiste permettra de positionner la proposition guattarienne parmi des recherches fécondes et relativement *récentes* : la décroissance, la garantie économique générale, la communalisation, les éthiques du *care* ou encore les *low tech* sont, comme l'écosophie, des tentatives pour *comprendre* et *changer* le monde : des mains tendues vers le futur.

Chapitre 1 : Nos années d'hiver : le Capitalisme Mondial Intégrant

Guattari n'a cessé de construire des outils conceptuels voués à la compréhension des rapports entre capitalisme et subjectivité humaine. L'urgence de conduire l'analyse des formations subjectives à la lumière des développements du capitalisme est présente au fil de toute l'entreprise guattarienne. Il s'agit de comprendre comment le capitalisme programme des comportements, informe des mentalités, produit des imaginaires, bref, fabrique du *sujet*. Guattari part d'un constat fondamental : le capitalisme n'engendre pas seulement des biens et des services, mais une *adhésion généralisée*, consciente et inconsciente, à son modèle : une *subjectivité capitaliste*. C'est un certain rapport au monde et aux valeurs, une certaine manière d'être, une certaine éthique, un certain « esprit » (Weber) que le capitalisme produit. Et c'est seulement par cette production qu'il peut continuer à exister. Aussi devra-t-il se montrer extrêmement inventif. Ainsi Guattari pose la grande question politique de la *viabilité des ordres sociaux* : qu'est-ce qui détermine les groupes et les individus à agir ou bien à continuer d'adhérer, d'endurer ? Notre tâche la plus urgente, dès lors, concerne *l'analyse des modes de production de subjectivité*. Le capitalisme emploie des moyens, des machines très diverses pour mener cette production : il « innove » sans cesse dans ce domaine. Notre tâche sera donc essentiellement multidimensionnelle, polyphonique : mentale, sociale, économique, technologique, axiologique, écologique... Par là, Guattari conduit à la fois une analyse matérielle de la production sociale (geste marxien) et une analyse subjective, axiologique, compréhensive du présent (geste nietzschéen ou wébérien⁷).

C'est à travers son travail avec Deleuze que Guattari introduit sa propre conception du capitalisme moderne, apte à saisir ses nouvelles modalités de production, de subjectivation, d'asservissement et d'assujettissement : le *Capitalisme Mondial Intégré* (ou *Intégrant*, abrégé en CMI). Ce vaste concept, Guattari le sollicitera jusqu'à ses derniers écrits pour mener l'examen critique et clinique des nouvelles « méthodes » de la modernité capitaliste, qui prenait, à la fin des années 1970, son interminable « virage » néolibéral. Sans prétendre en développer toutes les implications, nous prendrons le CMI comme point de départ pour cette étude. Nos questions directrices seront donc : comment le CMI se distingue-t-il des autres formations capitalistes ? Quels outils Guattari fournit-il pour comprendre l'actualité du capitalisme ?

L'analyse de ce « *stade suprême du capitalisme* » (AH, 202) permettra de répondre à

⁷ Weber apparaît comme influence explicite dans les derniers ouvrages de Guattari (C, 108).

quelques objectifs liminaires : montrer la profondeur et l'*actualité* du concept de CMI, tout en le mettant à l'épreuve des derniers développements (technologiques et médiatiques, notamment) du capitalisme ; examiner le contexte d'émergence, le fonctionnement, mais aussi l'étendue et la violence indéfiniment renouvelées d'un tel régime ; par là même, commencer à considérer les exigences et les difficultés qu'implique l'organisation d'une résistance à « l'intégration ».

1. Qu'est-ce que le CMI ? Contexte d'émergence et caractéristiques générales

Quel est le *but* du capitalisme ? Peut-être cette question est-elle légèrement trompeuse. Le capitalisme ne tend qu'à renouveler son propre fonctionnement : il est sa propre fin et mesure des choses. Si bien que nous ne pouvons guère parler de « but » ou de « programme » capitaliste, seulement d'axiomes : d'une *axiomatique* (AO, 283) plutôt que d'une programmation. Pas d'État-major capitaliste, d'unique centre décisionnel, mais un espace immanent et acéphale, repoussant indéfiniment les limites qu'il s'impose, et les retrouvant « toujours à une échelle agrandie, parce que la limite, c'est le Capital lui-même⁸ ». Dès *L'Anti-Œdipe*, et à la suite de Marx, Deleuze et Guattari reprennent cette idée de la *poussée* capitaliste comme « passage à la limite » par l'ajout ou la suppression d'axiomes fonctionnels (AO, 283). Autrement dit, le capitalisme suscite et pallie constamment à ses propres crises, qu'importe les violences déployées à ces fins ; c'est ce procès d'« illimitation » qui définit sa fantastique plasticité. Le capitalisme est bien *un processus d'accumulation illimitée et de conversion généralisée à la valeur d'échange*. À cet égard, Deleuze et Guattari sont « toujours restés marxistes⁹ » ; en effet, Marx écrit :

La production capitaliste tend sans cesse à dépasser ces limites qui lui sont immanentes, mais elle n'y parvient qu'en employant des moyens qui, de nouveau et à une échelle plus imposante, dressent devant elle les mêmes barrières. La véritable barrière de la production capitaliste, c'est le capital lui-même : le capital et sa mise en valeur par lui-même apparaissent comme point de départ et point final, moteur et fin de la production...¹⁰

À partir de là, il s'agira de comprendre en quoi le CMI se distingue des autres formations capitalistes (antérieures ou contemporaines), et sur quels points l'analyse guattarienne pourrait prolonger, compléter ou se distinguer d'une lecture marxiste. Déterminer avec attention la particularité de la forme actuelle du capitalisme par rapport à ses autres actualisations permet d'orienter nos praxis vers le démantèlement de ses foyers de pouvoir tels qu'ils opèrent et prolifèrent aujourd'hui.

Clôture et déterritorialisation du capitalisme sur lui-même

Dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, le capitalisme « tardif » rencontre d'inévitables limites physiques et géographiques : il se *clôture*. Il est certain qu'il n'a pas renoncé à ses tendances impérialistes et expansionnistes (le Capital se propulse bien sur la Lune, bientôt sur

⁸ Gilles Deleuze, « Contrôle et devenir », in *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, coll. Reprise, 1990, p. 232.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Karl Marx, *Le Capital*, Livre III, chap. 3, conclusion, Paris, Éditions sociales, 1976.

Mars) ; mais s'étant approprié la majorité des territoires économiquement exploitables sur la planète, il sera forcé d'opérer une « gigantesque reconversion » fonctionnelle :

Son champ d'action est clôturé et cela lui impose de se recomposer sans arrêt sur lui-même, *sur les mêmes espaces*, en approfondissant ses modes de contrôle et d'assujettissement des sociétés humaines. Sa mondialisation, loin d'être un facteur de croissance, correspond donc, en fait, à une *remise en question radicale de ses bases antérieures*.¹¹

La propagation capitaliste, au lieu de se faire en surface, en *extension*, se fera maintenant « sur place », en profondeur, en *intention*. Le capitalisme mondialisé est alors contraint de se *déterritorialiser sur lui-même*¹². Il faut ici donner à la notion de territoire son sens le plus large. Se déterritorialiser, c'est s'ouvrir à un extérieur, c'est quitter (voire détruire) un territoire matériel (une maison, une ville) ou immatériel (un rythme, une habitude, une identité), concret ou abstrait ; c'est se transformer, échapper à une constante, à un cadre, à une contrainte, à une limite, à un passé. Le capitalisme procède par déterritorialisation *violente* (AO, 41) : il s'approprie, bouleverse, détruit, décode les territoires, les structures, les valeurs, les croyances, les rapports sociaux antérieurs pour les ordonner à ses exigences productives (l'exemple du colonialisme est ici le plus évident). Les anciens codages sociaux, psychiques et symboliques cèdent aux logiques du profit, de l'équivalence généralisée.

Le Capitalisme Mondial intègre dans ce procès, à côté des pays métropolitains et directement dépendants, l'ensemble des pays du socialisme réel et dispose, de surcroît, des instruments d'absorption de l'économie de nombreux pays du Tiers-Monde, remettant en cause leur position antérieure dite de « dépendance périphérique ». Le commandement étatique et les États nationaux sont ainsi soumis à une véritable déterritorialisation. (NEL, 51-52)

Si le Capital déterritorialise, l'État sera sans doute une de ses premières victimes : ancien témoin de la délimitation d'un territoire, « adversaire » traditionnel des flux capitalistes, la structure étatique se voit entièrement *intégrée* au procès productif – l'opposition classique entre public et privé se dissipe peu à peu, au profit d'un capital qui flue sans contrainte, sans limite, sans contradictions. Nous passons

...de l'État territorial à l'État l'« mobile » (plus connu, selon la terminologie libérale, sous le nom d'« État minimum »...) : non plus concepteur et défenseur d'un espace national original de valorisation, mais promoteur d'une participation élargie à l'espace transnational de valorisation... (AH, 201-202)

¹¹ Guattari, « Le Capitalisme Mondial Intégré et la révolution moléculaire », conférence prononcée au CINEL, 1981, *Nouveau millénaire, défis libertaires* (également publié dans la revue *Chimères*). Récupéré de <http://1libertaire.free.fr/Guattari4.html>.

¹² *Ibid.*

Le capitalisme, dès le départ, entretient d'intimes rapports avec l'État (*MP*, 563) ; mais jamais les structures étatiques n'ont été si *fonctionnellement* intégrées au procès capitalistique. Et cette « entreprisation du monde¹³ », cet « Étapital néolibéral¹⁴ », *Guattari l'annonce avant même la chute de l'U.R.S.S* (*NEL*, 51). C'est donc cette *première intégration* qu'il s'agit de considérer : celle du politique et de l'économique, de l'État et du capital, à l'échelle mondiale (*NEL*, 51). Un phénomène qui se manifeste par *l'extension du domaine de la marchandisation* à des domaines auparavant inexplorés : services publics, santé, éducation, culture, médias... Ainsi les actionnaires, les cabinets de conseil, les gestionnaires continuent de prendre les places des politiciens, des journalistes, des enseignants, des médecins, des psychiatres... et le concept de CMI, de gagner en pertinence¹⁵.

Le pouvoir capitalistique s'est délocalisé, « déterritorialisé », à la fois en extension, en étendant son emprise sur l'ensemble de la vie économique, sociale et culturelle de la planète, et en « *intension* », en s'infiltrant au sein des strates subjectives les plus fondamentales, les plus « existentielles » des individus humains. (*QE*, 358)

Ayant atteint ses dernières limites spatiales, il s'agit pour le capitalisme de trouver d'autres manières de proliférer, cette fois sur les mêmes espaces, et *au cœur même de la subjectivité humaine*. La « déterritorialisation du capitalisme sur lui-même¹⁶ » consiste à « restructurer » et à « déréguler » sans cesse sa production et les structures institutionnelles, mais aussi les identités et les segments sociaux traditionnels, parfois ancestraux, qui y seront fatalement assimilés ; à *homogénéiser* les manières d'être, à capturer les subjectivités, c'est-à-dire les facultés, intelligences, affects, connaissances, désirs humains pour les *intégrer* à son procès productif ; et à ces fins (et *seulement* à ces fins), à prodigieusement développer les sciences et les techniques. Aux lieux et places de l'usine, de la contrainte et de l'expansion physique, c'est l'*information* qui deviendra son arme la plus redoutable (*AH*, 200) (ce qui n'en fait pas un système moins violent, physiquement et mentalement, bien au contraire). À partir de là, c'est la *subjectivité* qui deviendra sa priorité productive, par le biais des institutions, des technologies de l'information, des médias, des publicités, des sondages, etc. (*LTE*, 40) – une production de subjectivité *industrielle* et *mondialisée*. Guattari, nous le verrons, est en ce sens un des premiers théoriciens du capitalisme dit « cognitif » ou « immatériel ».

¹³ Selon l'expression d'Andreu Solé. Cf. Andreu Solé, « L'entreprisation du monde », in J. Chaize et F. Torres (Dir.), *Repenser l'entreprise*, Paris, Le Cherche midi, 2008, p. 27-54.

¹⁴ Frédéric Lordon, « Leur société et la nôtre », in *Le Monde diplomatique*, 2022. Récupéré de <https://blog.mondediplo.net/leur-societe-et-la-notre>.

¹⁵ Ainsi le récent scandale « McKinsey », qui montre le pilotage des affaires publiques françaises par des cabinets privés. Cf. Frédéric Lordon, « Leur société et la nôtre », *art. cit.*

¹⁶ *Ibid.*

L'entrée dans le CMI marque donc le passage des « impérialismes territorialisés et expansifs » (découverte et appropriation de territoires et de marchés « inexplorés », avec une production principalement matérielle), aux « impérialismes *déterritorialisés* et *intensifs*¹⁷ » (dérégulation continue de la production sur les mêmes territoires ; passage d'une priorité de production matérielle à une priorité de production de subjectivité).

...la restructuration permanente est devenue la règle du processus capitaliste lui-même, et la crise, la forme même de la circulation. La restructuration n'est pas une règle de phase, mais une opération à développer en toute phase, durant tous les moments du procès social. (AH, 200)

Le capitalisme peut en effet être compris comme un *processus de déterritorialisation généralisé* : d'abord dans l'espace, comme expansion géographique, puis au niveau intensif ou subjectif, comme modelage, informatisation et homogénéisation des territoires et des subjectivités. La spécificité du CMI apparaît à ce deuxième moment, qui correspond à son contexte d'émergence. Ainsi l'apparition d'un « marché unique » : plus de territoires ou de marchés inexplorés ou adjacents, mais un seul marché mondial, universel et transcendant, auquel tous les États sont ordonnés (NEL, 51-52). La seconde moitié du XX^{ème} siècle se caractérise également par « l'informatisation transnationale du social » (NEL, 52) : domination du secteur tertiaire, essor d'une « économie de la connaissance » ou *knowledge economy*, développement corrélatif d'internet, du *Big Data* et de la finance – tous ces domaines subjectifs et informatisés sur lesquels repose le capitalisme moderne (c'est dès les *Grundrisse* que Marx pressent ces développements : il prévoit que le *General intellect*, l'expertise technique et le savoir deviendraient les futurs moteurs des forces productives¹⁸). Alvin Toffler parlait ainsi de « vague de la connaissance¹⁹ » pour désigner cette nouvelle ère de « développement » : ère de l'information, de l'informatique, de la connaissance, de la communication. « De l'information comme facteur de production... voilà la dernière formule de décodage du socius par la formation d'un capital cybernétique » (AH, 200).

Au niveau le plus général, c'est donc par sa mondialisation, par l'intégration du politique et de l'économique, et par l'informatisation généralisée du social que le CMI se distingue des

¹⁷ *Ibid.* Par opposition à « expansif », le mot « intensif » désigne une dimension de profondeur, d'infiltration et de définition des *intentions*, de l'intentionnalité des groupes et des individus. Il indique aussi un caractère de *continuité* et de *potentialité* : le capitalisme « travaille » continuellement les subjectivités, de manière à la fois latente et inconsciente (potentielle) d'une part, et manifeste et consciente (actuelle) d'autre part.

¹⁸ Karl Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus, « Notebook VII (End of February. March. End of May – Beginning of June 1858) : The Chapter on Capital (continuation) », London, Penguin Books.

¹⁹ Alvin Toffler, *La troisième vague*, Paris, Denoël, 1980.

autres formations capitalistiques. Celles-ci n'avaient pas encore étendu leur emprise sur l'ensemble de la planète, ne disposaient pas des appareils de contrôle et de production apportés par la révolution informatique, et continuaient d'être marquées par une opposition plus ou moins rigide entre le public et le privé.

La reterritorialisation. Du rapport entre capitalisme et conservatisme

...c'est l'ensemble de la vie sociale qui se trouve remodelé. Là où, dans l'Est de la France, on vivait de père en fils de l'acier, le CMI décide de liquider le paysage industriel²⁰. Tel autre espace sera transformé en zone touristique ou en zone résidentielle pour les élites. Des niveaux de standing sont bouleversés à l'échelle de régions entières.²¹

Ces bouleversements sont des exemples de déterritorialisation violente. Dans ces conditions, inmanquablement, des *réactions* subjectives doivent émerger : une « crispation » passéiste, une volonté collective de retour à un ordre, à des valeurs, à un passé souvent fantasmé. Inévitable contrecoup, que Guattari qualifie de *mouvement de reterritorialisation* (CS, 54) : retour au ou recomposition du territoire antérieur, « sous de nouvelles modalités²² ». Pas de déterritorialisation sans ce corrélat nécessaire. Nous touchons ici à un point crucial de l'analyse guattarienne : le rapport entre conservatisme et capitalisme. En les assimilant à son moteur productif, le rouleau compresseur capitaliste détruit les territoires, les identités, les références présentes et passées ; de façon quasi-compulsive, des oppositions conscientes et inconscientes surgissent chez les groupes qui veulent résister à leur aplatissement.

Ces tentatives de recomposition subjective se cristallisent, par exemple, dans le durcissement des appareils d'État, dans la montée des conservatismes, microfascismes et fascismes de masse qui, pris d'élans sans cesse renouvelés au cours des dernières décennies, continuent d'infester le socius contemporain. Ces élans, loin d'être de simples archaïsmes, correspondent *aux mouvements du capitalisme lui-même*. La violente dérégulation des modes de vie conduit à leur non moins violente clôture identitaire et autoritaire. C'est dès *L'Anti-Œdipe* que Deleuze et Guattari exposent ce double mouvement « de la déterritorialisation des flux, et de leur reterritorialisation violente et factice » : « Plus la machine capitaliste déterritorialise... plus ses appareils annexes, bureaucratiques et policiers reterritorialisent à tour de bras tout en absorbant une part croissante de plus-value. » (AO, 42) Autrement dit : plus le

²⁰ Guattari fait ici référence à la crise de la sidérurgie dans le bassin lorrain, qui commence au début des années 1960.

²¹ Guattari, « Le Capitalisme Mondial Intégré et la révolution moléculaire », *art. cit.*

²² Stéphane Leclercq et Arnaud Villani, « Répétition », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis, no 3, 2003, p. 301.

procès productif s'intensifie, s'approprié et exproprié, plus les groupes tentent de défendre et de reconstruire leurs contextes vécus, plus la violence des appareils d'État s'accroît pour maintenir l'ordre capitaliste auquel elles sont intégrées. Une dynamique subjective qui fut aussi identifiée par André Gorz :

Chauvinisme, racisme, xénophobie, antisémitisme sont autant de refus de l'incompréhensible et menaçante complexité d'un monde changeant. Ils expliquent la disparition de son ordonnance familière par la conspiration de forces maléfiques allogènes et la corruption des couches dirigeantes. Autrement dit, ils expliquent une réalité devenue inaccessible à la compréhension intuitive par des causes qui, elles, sont intuitivement accessibles.²³

Guattari écrit dans les années 1980 : en France, c'est une période qui correspond à la première vague de dérégulation du secteur public et à l'essor de la financiarisation des flux (déterritorialisation), accompagnés par les premiers succès électoraux du Front National (reterritorialisation). Cette dynamique persiste et insiste aujourd'hui en France, mais aussi aux Etats-Unis, au Brésil, en Chine : là où le capital est le plus envahissant, les identités se crispent, les attitudes d'autorité, les fascismes prolifèrent à travers le socius, parmi les masses et les gouvernants. Déterritorialisation et reterritorialisation, liquidation des territoires antérieurs et restauration artificielle de systèmes hiérarchiques « sinon formellement similaires à ceux qu'elle a détruits, du moins qui leur sont homothétiques d'un point de vue fonctionnel » (CS, 54) : tels sont les deux mouvements fondamentaux du procès capitaliste (CS, 54), l'aller-retour qui sans cesse travaille la subjectivité contemporaine.

...de tout temps et quels qu'en soient les avatars historiques, la pulsion capitaliste a toujours mis en intrication deux composantes fondamentales : l'une de destruction des territoires sociaux, des identités collectives et des systèmes de valeur traditionnels, que je qualifie de déterritorisante, l'autre de recomposition, même par les moyens les plus artificiels... de schèmes de pouvoir et de modèles de soumission, sinon formellement similaires à ceux qu'elle a détruits, du moins qui leur sont homothétiques d'un point de vue fonctionnel. C'est cette dernière que je qualifie de mouvement de reterritorialisation. (CS, 54)

Les nouvelles méthodes du capitalisme : asservissement et intégration

Il faut maintenant préciser notre description : quelle est la véritable spécificité opérationnelle du CMI ? Quels sont ses instruments, ses techniques, ses *méthodes concrètes d'intégration* ? Nous le comprendrons en voyant que l'antagonisme entre déterritorialisation

²³ André Gorz « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », in *Actuel Marx*, n°12, 1992. Récupéré de <https://collectiflieuxcommuns.fr/?264-l-ecologie-politique-entre>.

(liquidation des territoires antérieurs) et reterritorialisation (recomposition plus ou moins conservatrice) :

...s'aggrave d'autant plus avec l'essor prodigieux des machinismes communicationnels et informatiques que ceux-ci focalisent leurs effets déterritorialisants sur des facultés humaines comme la mémoire, la perception, l'entendement, l'imagination, etc. C'est une certaine formule de fonctionnement anthropologique, un certain modèle ancestral d'humanité qui se trouve ainsi exproprié au cœur de lui-même. (CS, 54)

L'emprise du CMI tient à son extraordinaire capacité à *intégrer* les humains à son procès productif, à obtenir l'adhésion à son modèle ; capacité en grande partie acquise par le développement massif des technosciences et des technologies de l'information (MP, 614). En adjacence au travail matériel, émerge une production immatérielle qui accorde une place primordiale à des composantes informatiques, automatiques et communicationnelles. Par l'automation, le capital constant (ou le travail mort : les machines techniques) remplace toujours plus le capital variable (ou le travail vivant : le travailleur salarié). Mais ce serait mésestimer la nouveauté de la situation que d'en rester là. Sous le CMI, l'extraction de plus-value exploite des phénomènes qualitatifs qui lui permettent de ne plus seulement passer par la forme « classique » du travail :

...quand le capital constant croît proportionnellement de plus en plus, dans l'automation, on trouve un nouvel asservissement, en même temps que le régime du travail change... (MP, 572)

C'est ce que Deleuze et Guattari nomment l'*asservissement machinique* (un terme explicitement emprunté à la théorie cybernétique) (MP, 614). Les *mass-médias* en offrent sans doute l'exemple le plus frappant. Usager devenu employé, le consommateur-producteur²⁴ de contenus médiatiques est *entièrement intégré* au processus productif : « Je suis ce qui est là devant. Mon identité est devenue le speaker, le personnage qui parle dans le poste... » (C, 33) *La plus-value, autrefois extraite du travail humain, est désormais générée par le consommateur via la machine*²⁵, en dehors de la sphère du travail salarié : vie quotidienne, humeurs, goûts, préférences, dispositions inconscientes et préconscientes, tout cela peut désormais être modelé, mobilisé, « employé ». Les publicitaires l'ont toujours su. Et c'est là que le capital atteint à sa fluidité maximale, à sa « vitesse "absolue" fondée sur des composantes machiniques, et non

²⁴ Alvin Toffler le nomme *prosumer*, « prosommateur ». Cf. Alvin Toffler, *La troisième vague*, Paris, Denoël, 1980.

²⁵ Cette idée préfigure de nombreuses recherches sur les nouveaux modes de production capitalistiques : ainsi le concept de *free labor* chez Tiziana Terranova (Tiziana Terranova, « Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy. », in *Social Text*, vol. 18, no 2, 2000, p. 33–58) ou de « travail immatériel » chez Maurizio Lazzarato.

plus sur la composante humaine du travail » (MP, 614). Le CMI semble ignorer toutes les contradictions (humain/machine, forces productives socialisées/moyens de production privés...). Cette interchangeabilité entre consommateur et producteur, entre humain et machine, Günther Anders l'avait vue s'accomplir dans *l'homme de masse*, triste aboutissement de la subjectivité capitaliste²⁶ : « un travailleur à domicile d'un genre... très particulier ». Le CMI programme ses automates, leur inculque ses répétitions : « le temps de la production » devient « le temps de la vie » (AH, 199). C'est très explicitement que Deleuze et Guattari souhaitent actualiser la théorie marxiste de la plus-value, au-delà des oppositions traditionnelles entre capital variable et capital constant (MP, 613) : le CMI implique bien une « redéfinition des formes d'extraction de la plus-value (informatisation des procès de travail, diffusion mass médiatique du contrôle social, intégration subjective par les Équipements collectifs, etc.). » (NEL, 54) Dans un article récent, Frédéric Lordon rend bien compte de l'actualité de cette redéfinition :

Télécharger l'appli MonPsy en cas de détresse..., se faire flasher le QR code pour le moindre mouvement, s'habituer à parler à des robots : voilà comment vivront les sujets [du CMI]. Dans les interstices où ils ne sont pas à disposition [c'est-à-dire salariés]²⁷.

Les facultés, les subjectivités humaines n'ont jamais été si profondément *intégrées* aux fonctions machiniques, c'est-à-dire au procès productif. Mais ce phénomène n'apparaît pas seulement sur la scène des mass-médias ; en vérité, *l'ensemble des structures du CMI témoigne de cet asservissement*. Ainsi la « productivité » des entreprises dépend de plus en plus de facultés de coopération, d'organisation, de communication, de compétences sociales et émotionnelles ; si bien que *la subjectivité humaine devient leur principale et continue source de profit*. On attend de l'employé moderne qu'il conforme son être intime aux exigences de la production, qu'il *désire* se vendre à un employeur. Conditions adéquates pour l'émergence

²⁶ « Si la consommation se « dissémine », il en va de même pour la production des hommes de masse. Et cela partout où la consommation a lieu : devant chaque poste de radio, devant chaque récepteur de télévision. Tout le monde est d'une certaine manière occupé et employé comme travailleur à domicile. Un travailleur à domicile d'un genre pourtant très particulier. Car c'est en consommant la marchandise de masse - c'est-à-dire grâce à ses loisirs - qu'il accomplit sa tâche, qui consiste à se transformer lui-même en homme de masse... Le processus tourne même résolument au paradoxe puisque le travailleur à domicile, au lieu d'être rémunéré pour sa collaboration, doit au contraire lui-même la payer, c'est-à-dire payer les moyens de production dont l'usage fait de lui un homme de masse (l'appareil et, le cas échéant, dans de nombreux pays, les émissions elles-mêmes). Il paie donc pour se vendre. Sa propre servitude, celle-là même qu'il contribue à produire, il doit l'acquérir en l'achetant puisqu'elle est, elle aussi, devenue une marchandise. », in Günther Anders, *L'Obsolescence de l'Homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Éditions Ivrea, 2002, p. 121-122.

²⁷ Frédéric Lordon, « Leur société et la nôtre », *art. cit.*

d'une toute nouvelle industrie : l'« entreprise de soi ». Décrivant la théorie guattarienne du capitalisme, Fabien Richert décrit ainsi cette nouvelle situation d'asservissement :

La force de travail n'est plus seulement soumise à une activité... se limitant à comprendre et à exécuter des ordres très simples, mais doit être capable de communiquer et de coopérer rapidement dans un contexte... où l'information doit circuler toujours plus vite. L'injonction à l'autonomie conduit l'individu à devoir être capable de se responsabiliser, de gérer ses émotions, ses désirs, un capital de compétences, bref de devenir entrepreneur de lui-même, pour reprendre les termes de Michel Foucault.²⁸

La totalité de l'expérience humaine se trouve ainsi marchandisée. Aussi devons-nous retenir la chose suivante : l'intégration est une « captation générale de tous les modes d'activité²⁹ ». Donnons au mot « activité » son sens le plus large : la production n'investit plus seulement l'usine et le salarié, mais des systèmes humains-machines sur un mode *continu*, quotidien, qualitatif, infrapersonnel, microscopique : médias, urbanisme, divertissement, éducation... Aujourd'hui, le capitalisme est à la fois « en-deçà » et « au-delà » (AH, 199), brouillant la distinction au passage : il nous saisit de l'intérieur, nous incorpore à son marché, à sa marche planétaire. Un diagnostic qui exigera des réponses singulières, des résistances tout aussi continues, quotidiennes, qualitatives, infrapersonnelles, microscopiques.

C'est plutôt comme si l'aliénation humaine était remplacée dans le sur travail lui-même par un « asservissement mécanique » généralisé, tel qu'on fournit une plus-value indépendamment d'un travail quelconque (l'enfant, le retraité, le chômeur, l'auditeur à la télé, etc.). Non seulement l'usager comme tel tend à devenir un employé, mais le capitalisme opère moins sur une quantité de travail que sur un processus qualitatif complexe qui met en jeu les modes de transport, les modèles urbains, les médias, l'industrie des loisirs, les manières de percevoir et de sentir, toutes les sémiotiques. (MP, 614)

Sans cesse, Guattari insiste sur la puissance de production, de captation, de fascination propre à l'information, devenue véritable capital cybernétique. Nous sommes dans « l'âge de l'informatique planétaire » (CS, 21) : les retombées d'un tel bouleversement sont difficiles à estimer ; et sans doute n'est-il nullement exagéré de comparer la révolution informatique à « l'invention de l'écriture ou de l'imprimerie » (QE, 501). Que penserait Guattari de la soumission toujours plus profonde des médias (et autres « médias sociaux ») non seulement aux logiques du capital, mais à la surveillance, au contrôle, à l'emploi des individus dans leur existence la plus intime, la plus vulnérable, la plus fondamentale ? Quels sont les rouages d'un tel asservissement mécanique, et qu'est-ce qui le différencie des autres modes

²⁸ Fabien Richert, « La critique de la valeur à l'ère du sémiocapitalisme », *Cygne noir*, no 4, 2016, p. 6.

²⁹ Guattari, « Le Capitalisme Mondial Intégré et la révolution moléculaire », *art. cit.*

d'assujettissement modernes ? Nous reviendrons sans tarder sur ces questions, dont le poids et les implications sont impossibles à sous-estimer.

Le CMI : un capitalisme mondialisé, subjectif, informatisé

Peut-être avons-nous les moyens de fournir une définition provisoire, la plus générale, du CMI. Le capitalisme ayant *clôturé* et *saturé* son champ d'action, il nous est d'autant plus impossible de lui assigner un objectif, un centre ou une source unique. Rencontrant ses limites géographiques, le capitalisme doit *se recomposer sur lui-même*, passer à l'état *intensif*, porté par un processus de déterritorialisation généralisé. Celui-ci consiste en la restructuration, en l'homogénéisation, et en la liquidation permanente des structures étatiques, des territoires sociaux et subjectifs antérieurs, en fonction des exigences productives actuelles. Guattari aime à comparer cette technique à celle du palimpseste, parchemin imparfaitement effacé par les copistes du Moyen-Âge pour recevoir de nouvelles inscriptions³⁰. Sur un palimpseste, les écritures précédentes sont conservées, souvent de manière imperceptible. Aussi comprendrons-nous que la déterritorialisation capitaliste *n'efface pas complètement les territoires précédents* : ils subsistent, résistent au niveau subjectif. Ces résistances éparses convergent nécessairement en un mouvement reterritorisant, en un repli sur soi plus ou moins artificiel, archaïque ou autoritaire : efforts de recomposition des tissus sociaux, des formations de pouvoir et des anciens modes d'existence assimilés. Des tentatives qui peuvent aussi bien s'incarner dans le resserrement des structures de contrôle social que dans des revendications religieuses, nationalistes ou régionalistes.

Le CMI, loin d'être une entité purement économique, définit ainsi des modes de vie, assigne des positions subjectives, fabrique un imaginaire, suscite une adhésion et des intentions : c'est une *machine de subjectivation*. « Mégamachine³¹ » (CS, 70) hypercomplexe et omniprésente, tant et si bien qu'elle doit continuellement solliciter de prodigieux moyens pour garder sa consistance opérationnelle. L'essor technico-scientifique, et en particulier des technologies informationnelles, fut décisif à cet égard, lui fournissant de nouvelles prises sur la subjectivité émergente. Par la programmation d'automatismes, le CMI incorpore directement les comportements humains au procès capitaliste et aux institutions du marché. C'est ainsi qu'il atteint une « forme paroxystique d'intégration de divers types de machinismes : machines techniques, machines d'écriture économique, mais aussi machines conceptuelles, machines

³⁰ *Ibid.*

³¹ Selon l'expression de Lewis Mumford, reprise à leur compte par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*.

religieuses, machines esthétiques, machines perceptives, machines désirantes... » (AH, 183) (nous reviendrons bientôt sur ce concept élargi de machine – comprenons-le pour l’instant comme *tout système productif humain ou non-humain*). Ainsi la mutation des moyens de production matérielle est-elle inséparable de celle des moyens de production de subjectivité : en fait, ils constituent un seul et unique processus.

L’intégration est alors celle de la subjectivité humaine au procès capitalistique par le biais des institutions et des technologies de l’information ; des sensibilités, des désirs et des inconscients humains, aux systèmes qui composent le capitalisme contemporain. L’idéologie néolibérale (intégration du public et du privé), l’information et les mass-médias en sont les instruments principaux. Guattari n’a cessé d’insister sur ce point : de tout temps, la subjectivité a produit de la réalité ; de tout temps, elle a « fait partie de l’infrastructure » (QE, 216). Mais jamais le rapport entre production sociale, accélération technologique et subjectivité humaine n’a été celui d’une intégration, d’un asservissement si profond et généralisé. C’est de l’entrelacement de ces processus – un entrelacement dont l’actualité n’a cessé de s’affirmer – que le concept de CMI permet de rendre compte.

Une des caractéristiques de la dernière période consiste en ce que le capitalisme a réussi à mettre complètement à son service les nouvelles technologies informatiques et communicationnelles, pour renforcer ses systèmes de régulation et de contrôle, et de façon à intégrer toujours plus étroitement à ses rouages non seulement la force collective de travail, mais également l’intelligence, la sensibilité, et même les rêves et les désirs de chaque individu. Une seconde caractéristique fondamentale de l’actuelle production de subjectivité capitalistique réside dans le fait qu’elle est corrélative d’une réactivation, d’une accentuation, d’une multiplication et d’une extension à la planète entière des systèmes intériorisés de ségrégation, de hiérarchisation et de culpabilisation.³²

Ne pas confondre : subjectivité et idéologie

Des analyses précédentes, et avant d’aller plus loin, nous devons tirer certains apprentissages conceptuels. Pour l’économisme marxiste, la superstructure idéologique, c’est-à-dire les institutions, les lois, les politiques, les croyances, les valeurs, les imaginaires, les représentations, bref, la *subjectivité* est le produit direct d’une infrastructure matérielle (les rapports et moyens de production) (MP, 88). La subjectivité est unilatéralement déterminée par l’économie (d’où l’emphase marxienne sur les « conditions *matérielles* d’existence »). Dans une lecture duelle classiste orthodoxe, il n’y aurait donc que deux « types » de subjectivité : celle du prolétaire, et celle du capitaliste (QE, 400).

³² Guattari, « Un changement de paradigme », *Revue La Deleuziana*, 2019. Récupéré de http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2019/08/Guattari_Changement-de-paradigme-1.pdf.

Ce rapport de causalité linéaire est inadéquat pour au moins deux raisons. D'abord pour la simple *compréhension* du procès productif du capitalisme : nous l'avons vu, la subjectivité n'est pas seulement produite, elle est *facteur de production*, « infrastructure » ; au même titre que l'électricité, le fer ou le charbon (*MI*, 49), elle participe (et ce, de plus en plus) au procès productif sous le CMI. Qu'il nous suffise, pour illustrer ce point, de considérer l'étroite dépendance des indices boursiers aux moindres sursauts de la subjectivité collective (*MP*, 103). D'autre part, la lecture classiste est inadéquate pour la compréhension de la subjectivité elle-même. Car qu'est-ce que la subjectivité ? C'est le rapport au monde, l'interdépendance des êtres humains, « ce qui fait qu'il y a vie individuelle, vie collective, et vie tout court » (*QE*, 332) : une réalité complexe, hétérogène, polyphonique, transindividuelle, qui « ne connaît aucune instance dominante de détermination pilotant les autres instances selon une causalité univoque. » (*C*, 12) Aussi serait-il ruineux d'en faire le simple résultat de rapports économiques : elle est certes dépendante d'une position sociale, mais se trouve également aux prises avec un milieu technologique, informationnel, culturel, esthétique, historique... qui ne se réduit nullement au champ de l'économie. La force de Marx fut de penser, et donc d'émanciper la subjectivité hors l'individu, en l'ouvrant sur un groupe qui le dépasse (sa classe). Mais Guattari va plus loin, en émancipant la subjectivité de tous les carcans réductionnistes et rapports de déterminations univoques pour l'ouvrir sur l'ensemble de son environnement, sur toutes ses possibilités de mutation, d'autonomisation, de *re-singularisation* (*LTE*, 39). Ce qui l'a conduit, comme Deleuze et Foucault, à récuser toute analyse du social suivant l'opposition infrastructure-superstructure.

La subjectivité, c'est la sensibilité, les rapports sociaux, un abord pathique du rapport à l'autre, c'est autre chose que de l'idéologie, c'est des idées. Il faut bien admettre que, pour la subjectivité, l'idéologie ne pèse pas lourd. Quand elle pèse lourd, c'est qu'elle intervient comme moyen de production subjectif, qu'elle fonctionne comme chaînon d'énoncés rationnels, discursifs, pour comprendre et analyser des situations... L'idéologie fonctionne comme moyen de répétition, de ritournelle, sa fonction n'est pas idéologique. (*QE*, 458)

2. Le capitalisme comme système sémiotique

Nous avons décrit le contexte d'émergence et les caractéristiques générales du CMI : un capitalisme mondialisé, informatisé, intégrant la subjectivité, la sensibilité et les facultés humaines à son procès productif. Encore nous faut-il entrer dans le *détail* de ses modes de contrôle, de production, de programmation et de valorisation. Pour conduire cet examen *clinique* du socius capitaliste, Guattari n'a eu cesse de solliciter et de renouveler le riche domaine des études sémiotiques (la « sémiologie » étant aussi la discipline médicale vouée à l'étude des signes, des symptômes des maladies). Le CMI est producteur d'un certain type de subjectivité, ou subjectivité capitaliste. Aussi sommes-nous en droit de nous demander : comment conduit-il cette production³³, cette « information » ? Comment le CMI affecte, infecte-t-il nos sensibilités et nos modes de représentation ? « Quelles attaches inconscientes font que l'on continue d'y *adhérer* malgré soi ?³⁴ » L'approche sémiotique guattarienne nous fournit les outils pragmatiques pour tenter une réponse à ces questions, par l'étude des écritures, syntaxes et grammaires qui tissent la réalité du capitalisme contemporain. Des outils aussi pragmatiques que *pragmatistes*, au vu de l'influence déterminante qu'a eue Charles Sanders Peirce, logicien de génie et pionnier de la sémiologie moderne, sur la formation guattarienne. Commençons par considérer le domaine en question, et le chemin par lequel Guattari l'a abordé.

Sémiologies signifiantes et sémiotiques a-signifiantes : représentation vs fonctionnement

Le champ de la recherche sémiologique en France fut longtemps dominé par un structuralisme dont les penchants pour la linguistique n'ont jamais convaincu Guattari, ennemi de tous les réductionnismes. Au lieu de réduire le signe au langage, c'est-à-dire à la production de contenus représentatifs par l'association d'un signifiant et d'un signifié, Guattari a élaboré une classification biface qui inclut des signes dits « a-signifiants » (*IM*, 21-25). Cette classification se présente de la manière suivante : il y a, d'une part, des *sémiologies signifiantes* (des « signes signifiants »), porteuses de significations, composantes discursives, mots et mots d'ordres, « éléments de langage », images, publicités, tous ces véhicules de *représentations* qui travaillent l'opinion, suscitent l'adhésion, et forment les idéologies ; d'autre part, des *sémiotiques a-signifiantes* (ou « point-signes ») qui *n'ont pas pour vocation première de*

³³ Comme le souligne Anne Sauvagnargues, « la tâche la plus urgente concerne l'analyse des machines de production de subjectivité actives dans nos sociétés. », Anne Sauvagnargues, « Un cavalier schizo-analytique sur le plateau du jeu d'échecs politique », *art. cit.*, p. 31.

³⁴ Guattari, « Le Capitalisme Mondial Intégré et la révolution moléculaire », *art. cit.*

transmettre des significations, et qui agissent sans médiation – « diagrammatiquement³⁵ » – sur ce à quoi elles se réfèrent : ainsi la notation musicale, les plans constitutifs d'une machine, les algorithmes, la syntaxe informatique, les écritures boursières, le code d'une carte bancaire, les codages ADN (C, 74-75). Ces derniers sont *producteurs* d'effets pragmatiques sur une réalité contextuelle : immanents à leurs objets, ils participent *directement* à leur engendrement et à leur fonctionnement. Ainsi *les signes ne sont pas exclusivement langagiers*. Plus simplement : contrairement aux sémiologies signifiantes, les sémiotiques a-signifiantes « ne veulent rien dire », mais « mettent en marche », « font exister » une machine, un système ou un être vivant. Elles sont, pour ainsi dire, le « codage » de la réalité. Lorsqu'il en fait abstraction, le structuralisme relègue à la simple « référence » la *matière même* du monde capitaliste, ces signes monétaires, boursiers, informatiques qui sans cesse travaillent le socius contemporain. Le choix de Guattari n'est donc assurément pas sans raison ; il vient d'une profonde intuition et implique une approche analytique précise : en effet, la « texture même du monde capitaliste » (RM, 264) est faite de ces signes a-signifiants. Si bien qu'il devient possible d'envisager, non seulement le CMI, non seulement le capitalisme en général, mais *tout système social* comme un *système sémiotique* dont les accroches subjectives agissent à ces deux niveaux, signifiant et a-signifiant. Et l'influence de Peirce se dévoile aisément, lui qui refusait de subordonner le signe à la linguistique, lui donnant des extensions ontologiques et phénoménologiques inégalées³⁶.

On distinguera les sémiologies signifiantes – celles qui articulent des chaînes signifiantes et des contenus signifiés – des sémiotiques a-signifiantes qui œuvrent à partir de chaînes syntagmatiques sans engendrement d'effet de signification, au sens linguistique, et qui sont susceptibles d'entrer en prise directe avec leurs référents dans le cadre d'une interaction diagrammatique. (AH, 290)

³⁵ Un plan ou un diagramme est donc immédiatement constitutif de la machine qu'il *énonce*.

³⁶ Charles S. Peirce et Gérard Deledalle, « Deux lettres de Charles S. Peirce à Lady Welby sur la phanéroscopie et la sémiologie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol 65, no. 4, 1961, p. 398-423. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/40900631> : « Je définis un Signe comme étant quelque chose qui est si déterminé par quelque chose d'autre, appelé son objet, et qui, par conséquent, détermine un effet sur une personne, lequel effet j'appelle son Interprétant, que ce dernier est par là même *médiatement déterminé* par le premier », ou encore : « Un signe est donc un objet qui est en relation avec son objet, d'une part, et avec un interprétant, d'autre part, de façon à mettre l'interprétant en relation avec cet objet, correspondant à sa propre relation avec cet objet. » Notons que la subjectivité, pour Guattari, se place au « milieu » de la triade de Peirce, c'est-à-dire au niveau de l'Interprétant. (C, 40)

Assujettissement social et asservissement machinique

Chaque individu, chaque groupe, chaque société produit des signes, existe par les signes qu'il ou elle produit : c'est ce que Deleuze et Guattari appellent un *régime de signes* (ou système sémiotique (MP, 629)). La subjectivité n'étant réductible ni à l'idéologie ni au sujet individuel, les excédant de toutes parts, toute activité analytique exige la compréhension des régimes de signes qui la produisent. Le capitalisme forme un tel régime : il fonctionne par *production de signes* (pensons à l'économie, à la bourse, aux publicités, aux contrats, aux lois, aux discours des politiciens, aux *clichés*, aux informations, aux énoncés qui y circulent et qui assoient sa domination ; mais aussi aux algorithmes, aux codages, aux syntaxes informatiques qui permettent cette circulation...). Ces régimes sont donc *mixtes*, « tout régime de signes... est concrètement mixte » (MP, 181) : ils engagent toujours des composantes signifiantes et a-signifiantes³⁷. Si bien qu'à chaque type de signe, il faut associer un *mode de production de subjectivité* en place sous le CMI : l'*assujettissement social* et l'*asservissement machinique*. Le premier est décrit en profondeur par Foucault, qui en fait la généalogie : les subjectivités passent entre les murs du pouvoir – ceux de l'école, de l'entreprise, de la clinique, de la prison... –, ces murs de significations entre lesquels elles sont modelées, « moulées³⁸ », individualisées, normalisées : sans cesse les mots d'ordre y sont dispensés, les identités (sexuelles, nationales, professionnelles...) assignées, et les sujets, fixés³⁹. Le second, nous l'avons vu, emprunte les voies d'une programmation plus profonde, moléculaire : les algorithmes des nouveaux médias qui, n'ayant pas pour fonction première de véhiculer des représentations, mais *d'agir directement, intrinsèquement* sur les voies perceptives, sur les corps, sur les désirs (par l'addiction), en offrent un exemple frappant. Le premier procède par sémiologies signifiantes : paroles, discours, images ; le second, par sémiotiques a-signifiantes : codages, programmes, plans, syntaxes. L'un est discursif, *représentatif*, l'autre, interactif, *diagrammatique*. L'un forme des personnes, des sujets individuels (par l'éducation, la discipline, la normalisation...), l'autre exploite des affects, des sensibilités et des comportements préconscients et inconscients. L'un fabrique des représentations et des idéologies, l'autre est sub-représentatif, affectant

³⁷ Fabien Richert, « La critique de la valeur à l'ère du sémiocapitalisme », *art. cit.*, p. 2.

³⁸ Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers 1972-1990*, *op. cit.*, p. 244.

³⁹ « De l'école à l'entreprise, l'individu est assujéti à des systèmes de coercition directs qui ont pour tâche de former ses différents modes de sémiotisation et de subjectivation adaptés aux impératifs productifs et sociaux. En ce sens, l'individu doit être préparé à trouver une place dans la division sociale du travail, à se conformer à une identité et à un genre compatibles avec le monde des significations dominantes dans lequel chacun se retrouve à sa manière prisonnier. », Fabien Richert, « La critique de la valeur à l'ère du sémiocapitalisme », *art. cit.*, p. 3.

directement nos facultés perceptives, affectives et cognitives⁴⁰. Et les deux ne sont nullement incompatibles ; au contraire, ils entretiennent d'intimes relations, ne cessent de se *conjuguer*, et constituent les procès réels de subjectivation du capitalisme moderne : ils dessinent comme une double-pince, un *double-bind* capitalistique⁴¹.

Mass-médias et production de subjectivité : la subjectivité mass-médiatique

Les mass-médias sont le lieu d'une telle double contrainte, certainement la plus agressive, si bien qu'ils ont fait l'objet de la critique guattarienne la plus virulente et obstinée. C'est aussi pourquoi nous ne cesserons d'y revenir tout au long de cette étude :

Le capitalisme mondial intégré et son redoutable instrument de production de subjectivité mass-médiatique tendent à transformer ses citoyens producteurs-consommateurs en zombies impersonnels, désingularisés, sérialisés. (*QE*, 542)

Mobilisant les ressources sémiotiques les plus diverses, les mass-médias se présentent comme le mode de production d'une subjectivité propre au CMI, ou *subjectivité mass-médiatique* : une subjectivité docile, muette, mécanique, fondamentalement hétéronome, programmée par les mass-médias (c'est l'*homme de masse* d'Anders). Et il semble que cette production se soit intensifiée par l'accélération informatique, la prolifération des algorithmes dont la vie, aujourd'hui parasitique, n'est plus matière à science-fiction. Suivant le processus de déterritorialisation capitalistique, les mass-médias ne répondent plus aux seuls impératifs de contrôle des pouvoirs d'État, mais répondent à des exigences productives, économiques et subjectives qui restent à déterminer.

C'est de très près que Guattari observait, ou plutôt *regardait* l'essor de la consommation télévisuelle. Avisé par sa propre expérience, il n'hésitait pas à assimiler « le rapport individuel que chacun noue à la télévision » (*QE*, 445) à celui de la suggestion ou de traitements neuroleptiques. Et il n'y a là aucune métaphore. Nous savons aujourd'hui que les addictions qui en découlent sont du même ordre que celles liées à d'autres drogues⁴². Aussi la télévision véhicule-t-elle toute sorte de significations, de *sémiologies signifiantes* : discours normalisateurs, images fascinantes, représentations rassurantes ; mais elle génère également,

⁴⁰ Pour une comparaison très précise de ces deux modes de production de subjectivité, cf. Maurizio Lazzarato *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, *op. cit.*, p. 25-26 et p. 39-40.

⁴¹ Nous employons ici, dans un sens tout à fait différent, une expression originellement conçue par Gregory Bateson, puis reprise et développée par Deleuze et Guattari dans la série *Capitalisme et schizophrénie*.

⁴² À ce sujet, cf. Andrea C. Nakaya. « Internet and social media addiction ». *Webology*, vol 12, no. 2, p. 1-3, 2015.

par son fonctionnement interne et a-signifiant (ses codages ou sémiotiques a-signifiantes), des dépendances et des automatismes de répétition qui poussent à l'anesthésie perceptive, à l'amnésie, à l'hypnose (*QE*, 432) : « La télé fait la loi ! » (*QE*, 401) Dès *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari constatent l'agressivité avec laquelle l'exercice du pouvoir moderne, par le biais des mass-médias, « comporte à la fois de l'assujettissement et de l'asservissement, poussés aux extrêmes, comme deux parties simultanées ne cessant pas de se renforcer et de se nourrir l'une l'autre » (*MP*, 572-573).

Guattari et les nouveaux médias : les nouveaux appareils de capture

Mais Guattari voyait bien que, malgré le désir d'éternité qui habite les médias télévisuels, le règne de ceux-ci arrivait à sa fin, ou plutôt à sa reconversion (*QE*, 434). Il nous est aujourd'hui aisé de considérer les mutations de la télévision, et la stupéfiante actualité de l'analyse guattarienne. Il semble clair que les perspectives précédentes n'ont cessé de prendre en pertinence au fil des essors technologiques. Guattari prévoit « la modernisation et la miniaturisation des équipements », « la jonction de l'écran télévisuel avec les composants informatiques », « le téléachat » (*QE*, 446), auxquels nous ajouteront rétrospectivement l'apparition corrélative des réseaux sociaux et des téléphones intelligents. Ces derniers, au lieu d'émanciper les systèmes humains-machines par une interactivité renouvelée – et peut-être Guattari s'était-il parfois montré trop optimiste à cet égard –, ont inauguré une situation d'asservissement et d'assujettissement sans précédent. Nous ne pourrions entrer dans le détail des effets subjectifs des nouveaux médias ; ceux-ci ont fait et doivent continuellement faire l'objet de critiques spécifiques et approfondies, qui dépassent le cadre de cette étude. Nous pouvons néanmoins fournir une perspective générale sur leur fonctionnement à l'aide des travaux de théoriciens des médias inspirés par le projet guattarien.

Les conséquences sociales et psychopathologiques des nouveaux médias, et en particulier des médias sociaux, ces formidables machines d'asservissement et d'assujettissement, sont difficiles à estimer. Il est certain qu'ils dessinent une voie de transmission pour toute sorte de sémiologies signifiantes : mots d'ordre, normes, vérités, constructions idéologiques. « Peintures bigarrées de tout ce qui a été cru » (*AO*, 46), ils peuvent aisément être investis par les formations de pouvoir pour conduire un assujettissement social massif. Mais il est d'abord évident que ces images et ces discours ne sont ni générés aléatoirement, ni dictés par une autorité unique : leur production et leur « suggestion » relèvent d'algorithmes toujours plus complexes, et de bases de données toujours plus immenses. Les nouveaux appareils de capture comme Facebook ou Google n'agissent, eux aussi, pas

seulement sur les consciences et les modes de représentation : la subjectivité y devient une source de profit inépuisable, sans cesse poussée à l'épuisement ; et les individus, des chiffres, des « dividiels », statistiques anonymes sur des bases de données⁴³. C'est ainsi que les nouveaux médias soudent l'assujettissement à l'asservissement : leurs mécanismes minuscules modulent le désir inconscient, le corps, la perception, la cognition, l'affect ; ils cultivent la peur, l'angoisse à l'état naissant⁴⁴, soit pour la décupler, soit pour la rassurer, la rendre inoffensive⁴⁵ ; à chaque instant, ils attendent, « devinent » les pensées et les actions, codent les répétitions, les rythmes subjectifs selon des catégories toujours plus ciblées, microscopiques.

Il serait alors ruineux de considérer les mass-médias comme de simples instruments de communication : ce sont des *machines de subjectivation*, dont le pouvoir ne cesse de croître. Les interactions sémiotiques que leurs algorithmes suscitent ont des implications psychiques, physiologiques et anthropologiques considérables. Parmi elles, des sémiologues et média-activistes comme Franco Berardi, Maurizio Lazzarato ou Geert Lovink soulignent le modelage et le rétrécissement de l'attention, une surcharge informationnelle conduisant à l'automatisation des conduites et des interprétations, à l'anxiété et, inévitablement, à la panique⁴⁶. Dans les années 1980, Guattari distingue déjà avec grande acuité les effets d'une telle surcharge (*QE*, 445). Il y décèle surtout, en conséquence de la multiplication des flux informationnels, une « infantilisation » des masses qui perdent tout accès critique à la réalité (*QE*, 456). Et nous voyons aisément que l'analyse guattarienne de la télévision s'applique avec une nouvelle pertinence aux médias du XXI^{ème} siècle. Dans ces conditions, l'information devient le moyen d'étouffer toute reprise, toute élaboration critique, toute action politique. Ainsi « l'âge de l'informatique » devient « l'âge de l'impotence planétaire⁴⁷ », selon le mot de Berardi. Ce dernier, suivant une ligne proprement guattarienne, y voit la dérégulation du rapport à l'autre, la fragilisation des forces de solidarité, la perte du sens de l'empathie⁴⁸ : au bout des doigts, les

⁴³ Maurizio Lazzarato, *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, *op. cit.*, p. 37-38.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁵ Pensons à l'effroi collectif qu'a récemment suscité la pandémie du COVID-19, sans cesse amplifié, modulé, travaillé par les mass-médias.

⁴⁶ Franco Bifo Berardi, « The Paradox of Media Activism. The Net is Not a Tool, It's an Environment », IBRAAZ, Platform 004, 2012, p.4. Consulter également Maurizio Lazzarato, *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, *op. cit.*

⁴⁷ Franco Bifo Berardi, *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*, New York, Verso, 2019.

⁴⁸ Franco Bifo Berardi, « The Paradox of Media Activism. The Net is Not a Tool, It's an Environment », *art. cit.*, p. 4.

images, les visages et les mots défilent à vitesse affolante ; s'ils ne sont déjà oubliés, ils deviennent insaisissables, inatteignables, presque incompréhensibles.

Machines, valeurs, écologie des médias. Le potentiel libérateur des nouveaux médias ?

Introduisons la question la plus évidente, l'alternative la plus élémentaire : la subjectivité est-elle donc « assistée », ou asservie et assujettie par ordinateur ? Pour commencer à y répondre, ou tenter de la dépasser, il nous faut introduire un lien essentiel, une relation écologique entre machines, signes et valeurs. Guattari insiste : c'est la subordination des technologies à la valeur capitaliste qui crée ces systèmes de sujétion, et non l'inverse (C, 134-135). En effet, nous disions que le capitalisme fonctionne comme un système sémiotique, et le capital, comme son opérateur principal :

Le capitalisme, la « méthode » du capital, sera considéré comme un procédé spécifique de valorisation des marchandises, des biens, des activités et des services, fondé sur des systèmes d'index et de symbolisation relevant d'une *syntaxe* particulière et permettant d'en surcoder et d'en contrôler la gestion... *Ce que capitalise le capital, c'est du pouvoir sémiotique.* (AH, 183)

Autrement dit : la voie que le CMI emprunte pour générer du capital est celle des machines productrices de signes (monétaires, boursiers, informatiques...). Les mass-médias sont une telle machine, d'où leur intégration *totale* au fonctionnement du CMI, aussi bien au niveau de leur programmation interne que des significations qu'ils transmettent. La valeur d'échange « habite », informe, programme, emploie les machines du CMI : c'est pourquoi celles-ci incitent, suscitent, sollicitent des comportements, des modes de consommation, des pensées, des affects, et en découragent d'autres⁴⁹. Or, malgré sa domination axiologique actuelle, rien ne prouve que le capital soit le seul système de valorisation, la seule finalité productive qui puisse investir les technologies médiatiques. Il serait alors sinon imprudent, du moins hâtif de condamner l'ordinateur, les machines techniques *en elles-mêmes*, de les objectiver et de les isoler de l'écosystème (du régime de signes) dans lequel elles évoluent. C'est là une des exigences majeures de la démarche critique guattarienne : ouvrir les machines sur leur extérieur (QE, 500), refuser d'assigner une essence « technique » à la technique, et nous permettre d'envisager des technologies différentes, ordonnées à d'autres valeurs.

Car chaque machine exprime les valeurs qui l'habitent et qui l'ont produite. Si leur fonctionnement est voué à l'asservissement et à l'assujettissement, ce sont les modes de

⁴⁹ Maurizio Lazzarato, *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, op. cit., p. 24.

production et de valorisation qui l'engendrent qu'il convient de questionner : en effet, « *il ne s'agit là que du contre-effet pervers d'un certain type d'organisation de la société, de la production et de la répartition des biens.* » (C, 135) Exigence cruciale de la démarche guattarienne : ne jamais séparer les individus de leur milieu (QE, 127) – c'est une forme de *relationnisme*, « acquis fondamental de la philosophie de Deleuze-Guattari⁵⁰ ». La machine est toujours prise dans un environnement, dans un milieu associé⁵¹ : les régimes de signes qui l'informent, les subjectivités, les cultures, des valeurs qui la fabriquent et qui s'en servent. Que le précédent tableau ne nous trompe pas : technophobie ou technophilie, l'alternative est loin d'être évidente. Et peut-être est-elle entièrement trompeuse :

Plutôt que d'adopter une attitude frileuse à l'égard de l'immense révolution machinique qui balaie la planète (au risque de l'emporter) ou de se cramponner aux systèmes de valeur traditionnels, dont on prétendra refonder la transcendance, le mouvement du progrès, ou si l'on préfère, le mouvement du processus, s'efforcera de réconcilier les valeurs et les machines. *Les valeurs sont immanentes aux machines.* (C, 81-82)

L'écologie devra établir un rapport d'immanence entre les machines et les valeurs. Si les machines se présentent, non pas comme un *en-soi*, mécanismes fermés sur eux-mêmes, mais comme un *pour-soi*⁵² ouvert, évoluant au sein d'un écosystème de signes, de rapports sociaux, d'idées et de valeurs, une perspective *écologique* devient indispensable pour dépasser les technologies capitalistiques. Comme l'eau pour les poissons, les médias sont nos environnements, environnements de signes, d'écritures, de paroles et d'expressions diverses, transmises par des technologies variables, des premiers parchemins aux super-ordinateurs ; or, comme disait Marshall McLuhan, il semble que nous ne comprenions pas encore notre eau⁵³. Ce sera donc une voie de recherche décisive pour Guattari, et pour notre étude : en effet, rien n'exclut la réappropriation collective des machines médiatiques dans des directions émancipatrices, vers cette ouverture processuelle que Guattari promeut sous le nom d'*ère post-média* (LTE, 61). De telles potentialités révolutionnaires ont pu être explorées, déjà en 1989

⁵⁰ Manola Antonioli, « Les deux écologies », in *Multitudes*, vol 3, no 87, 2015, p. 42.

⁵¹ Expression issue de l'œuvre de Gilbert Simondon, dont il nous faudra revenir sur l'influence majeure qu'il eut sur la conceptualité guattarienne.

⁵² Pour Sartre, un être *en-soi* est un objet, une *chose*, un instrument, un être disposant d'une fonction précise, unique, et donc auquel nous assignons une *essence* (couper pour le couteau, écrire pour le stylo). Un être *pour-soi* est un être disposant d'une conscience, d'une subjectivité – être dont « l'existence précède l'essence ». Guattari considère les machines comme des êtres *pour-soi*, car il refuse de les séparer des subjectivités, c'est-à-dire des cultures et des valeurs humaines (LTE, 49). Nous y reviendrons au chapitre 2.

⁵³ Office National de Radiodiffusion et de Télévision Française, « Entretien de Pierre Schaeffer avec Marshall McLuhan », 1973. Récupéré de <https://www.ina.fr/ina-eclairage-actu/video/cpf86633088/entretien-de-pierre-schaeffer-avec-mac-luhan>.

lors des événements de Tian'anmen dont Guattari fut contemporain, plus récemment avec ceux du printemps arabe et du mouvement *Occupy Wall Street*⁵⁴. Aussi n'est-il pas étonnant que la contradiction lancinante entre la richesse des possibles et la violence de l'asservissement machinique ait obstiné de si nombreux théoriciens des médias au cours des dernières décennies⁵⁵.

Le CMI comme précurseur du sémiocapitalisme

Les recherches récentes autour de cette tension et des possibles qu'elle recèle ont été largement annoncées et inspirées par la méthodologie guattarienne ; celle-ci, plutôt que d'être rendue obsolète par l'accélération technologique, semble saisir l'actualité avec toujours plus de précision, de justesse, de nouveauté. La conception du capitalisme comme système sémiotique a récemment ouvert le fécond champ de recherche du *sémiocapitalisme*, notion d'abord formulée par Franco Berardi, ami et proche collaborateur de Guattari. Les théoriciens du sémiocapitalisme, dont nous avons largement sollicité les travaux⁵⁶, cherchent à interroger les modalités économiques, les développements technologiques et les procès de subjectivation du capitalisme moderne à la lumière de leurs modes de sémiotisation. Sous cette perspective, Berardi a pu décrire avec acuité l'essor d'un travail « immatériel », le remplacement du prolétariat par un « cognitariat » et l'apparition corrélative de nouvelles formes de pénibilité du travail⁵⁷. Le CMI a ainsi fourni la matrice théorique du sémiocapitalisme, tandis que s'est vu repris et approfondi un versant fondamental du projet intellectuel guattarien.

Guattari nous fournit des outils conceptuels voués à l'analyse des régimes de signes qui composent le socius capitaliste, de la subjectivité qu'ils produisent et qui les produit en retour : c'est tout un examen *clinique* du socius contemporain. Ce point nous permet de préciser notre esquisse du CMI, notre diagnostic. Comme nous l'avons vu, ce qui distingue le CMI des formations capitalistes antérieures, dans ses techniques de contrôle et de production, c'est qu'il

...tend de plus en plus à décentrer ses foyers de pouvoir des structures de production de biens et de services vers les structures productrices de signes, de syntaxe et de subjectivité, par le biais, tout particulièrement, du contrôle qu'il exerce sur les médias, la publicité, les sondages, etc. (*LTE*, 40)

⁵⁴ Franco Bifo Berardi, « The Paradox of Media Activism. The Net is Not a Tool, It's an Environment », *op. cit.*, p. 2-3.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁶ À ce sujet, cf. les travaux de Franco Berardi, Maurizio Lazzarato et Gary Genosko.

⁵⁷ Franco Bifo Berardi, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, Los Angeles, Semiotext(e), 2009, p. 21.

Par voie sémiotique, le CMI se construit un objet homogène, univoque, entièrement *intégré* : « productif-économique-subjectif » (*LTE*, 42). Production, économie, subjectivation : tels sont les trois axes du capitalisme contemporain, dont nul n'a de prédominance fonctionnelle (ou infrastructurelle) sur les autres. Cet objet tripartite agit, en fait, « d'un seul tenant » (*LTE*, 42). Suivant la classification guattarienne, ces trois axes reposent sur l'articulation de sémiologies signifiantes et de sémiotiques a-signifiantes. Les codages subjectifs du CMI opèrent selon deux modes : assujettissement social et asservissement machinique, représentation et programmation, leur donnant une puissance absolument inédite. Ces deux processus faisant immédiatement partie du procès productif, la subjectivité devenant à la fois *production industrielle*, *force productive* et *source de profit*, il est d'autant moins concevable de leur assigner une position superstructurelle, comme le faisait le marxisme. Bref, *la subjectivité est la plus grande priorité productive du capitalisme contemporain*.

CMI et sociétés de contrôle (ou d'intégration ?)

Le CMI peut être vu comme le contexte social d'émergence d'un nouveau régime de domination, d'une technologie politique spécifique que Deleuze, dans un texte quasi-prophétique, nomme « société de contrôle ». L'enfermement disciplinaire laisse place aux espaces ouverts et fluidifiés, les machines énergétiques aux machines informatiques, le « moulage » de sujets informes à la « modulation universelle » d'individus précipités dans des procès continus, dans un enchaînement sans fin⁵⁸ : formation permanente, « salaire au mérite », usine mobile, travail précaire... Les technologies qui caractérisent le contrôle correspondent bien à celles du CMI. Et aussi clairement que Guattari, Deleuze voit qu'

...il est facile de faire correspondre à chaque société des types de machines, non pas que les machines soient déterminantes, *mais parce qu'elles expriment les formes sociales capables de leur donner naissance et de s'en servir...* Ce n'est pas une évolution technologique sans être plus profondément une mutation du capitalisme.⁵⁹

Autrement dit : il faut toujours inscrire les machines dans l'ensemble social, le régime de signes et le système de valeurs qui les a produites (ici, le CMI). La technique n'est ni neutre, ni déterminante, ni mauvaise en elle-même, par sa *technicité* même : elle n'est « rien que la *conséquence* » (*MP*, 496) d'une organisation sociale, de pratiques et de modes de valorisation spécifiques, asservissants ou libérateurs.

⁵⁸ Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers 1972-1990*, op. cit., 2003, p. 240-244.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 244.

Reste qu'une subtile distinction entre « contrôle » et « intégration » pourrait être introduite. En effet, Guattari tantôt *identifie* les deux régimes (*QE*, 292-293), tantôt les *distingue* l'un de l'autre :

...il ne faut pas opposer les sociétés de souveraineté, de discipline, de contrôle, et *j'ajouterais d'intégration*, à la perspective du capitalisme... Ce sont des composantes de subjectivation, qui coexistent les unes avec les autres. Ce qui s'affirme, en revanche, de plus en plus, à côté des sociétés de contrôle, c'est la société d'intégration, d'intégration subjective, dans et par laquelle le sujet est modélisé pour fonctionner comme un robot social. Il n'est même plus besoin de la surveiller, ni de le contrôler. (*QE*, 306)

C'est que les codages sémiotiques du CMI ont si profondément pénétré les subjectivités humaines, les ont unies à son procès productif avec une telle puissance intégrative que la présence d'une instance de *contrôle* ou de surveillance y devient passablement superflue. L'humain intégré (que les néolibéraux nomment « capital humain », « ressource humaine »...) n'a besoin d'aucune autorité *extérieure* à lui-même pour se soumettre au procès productif : automate, homme de masse, il *désire* aussi consciemment qu'inconsciemment sa propre servitude, pour reprendre les mots de Spinoza⁶⁰. Ses nouveaux rapports aux médias et à l'entreprise en témoignent amplement : c'est *de son plein gré* qu'il leur fournit ses informations. Il n'est donc plus besoin de maintenir une observation, qu'elle soit continue (contrôle) ou discontinue (discipline). Alors que dans le contrôle, « ce qui compte n'est pas la barrière, mais l'ordinateur qui repère la position de chacun⁶¹ », la sémio-technique d'intégration programme une *robotisation* des comportements, un *autocontrôle*, une emprise immanente, *intrinsèque* sur le désir humain ; elle exploite et épuise les ultimes capacités d'autonomie des individus. Si bien que la différence, certes subtile, entre « contrôle » et « intégration » se situerait moins entre les machines elles-mêmes qu'entre les façons de s'en servir, et leurs effets. Aussi n'y a-t-il aucune succession entre souveraineté, discipline, contrôle et intégration : leurs dispositifs communiquent, se juxtaposent, se déplacent, et animent le complexe jeu de pouvoir du socius contemporain. En insistant sur la *coexistence* de ces différents régimes, Guattari suit l'enseignement de Foucault avec plus de précision que ne le fait Deleuze, dont le texte suggère une succession bien définie (« les sociétés disciplinaires, c'était déjà ce que nous n'étions plus, ce que nous cessions d'être⁶² ») ; en effet, dans *Sécurité, territoire, population*, Foucault insiste sur l'absence de succession entre les différents types de technologies politiques et même sur

⁶⁰ Des idées longuement explorées par Deleuze et Guattari, mais aussi par Frédéric Lordon dans *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique, 2010.

⁶¹ Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers 1972-1990*, *op. cit.*, 2003, p. 246.

⁶² *Ibid.*, p. 241.

leur *soutien* mutuel⁶³ : les techniques disciplinaires (type école ou prison) coexistent avec des techniques de souveraineté (type « état d'urgence » ou « souveraineté nationale ») et des techniques de « gestion gouvernementale » (type assurance, gestion des risques). Guattari entend donc préciser le tableau des mécanismes du pouvoir contemporain, et ajouter à ce « triangle » des techniques d'*intégration subjective*, parmi lesquelles les mass-médias sont les plus agressives. Deleuze avait néanmoins raison de nous mettre en garde : « Il n'y a pas lieu de demander quel est le régime le plus dur, ou le plus tolérable, car c'est en chacun d'eux que s'affrontent les libérations et les asservissements.⁶⁴ »

⁶³ « ...il faut bien comprendre les choses non pas du tout comme le remplacement d'une société de souveraineté par une société de discipline, puis d'une société de discipline par une société, disons, de gouvernement. On a, en fait, un *triangle* : souveraineté, discipline et gestion gouvernementale... », Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 111.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 241.

3. Homogène des valeurs et dévastations écologiques

Quel est l'état de nos habitats, comment se portent nos *oikos* subjectifs, sociaux, environnementaux ? Notre « état des lieux » reste encore trop flou, trop incomplet pour exprimer le péril existentiel posé par le « modèle » de société actuel. Parler d'état des lieux semble adéquat, puisqu'une telle expression suggère la finitude chaque jour plus menaçante de notre passage dans la biosphère, l'inquiétante contraction de nos marges de manœuvre collectives : le temps semble cruellement imparti pour nos habitats mentaux, sociaux, environnementaux. Quels sont les dangers qui se dessinent à leur intersection ? Nous avons suivi jusqu'ici les lignes conceptuelles initialement tracées par Guattari durant ses années d'hiver (de la fin des années 1970 à 1985) : analyse du capitalisme comme instance de production de subjectivité et système sémiotique. Or l'hiver persiste, insiste, s'obstine ; pour le conjurer, nous devons préciser notre carte, et reconstruire le diagnostic proprement écosophique des répercussions du CMI. Guattari opère une jonction à la fois critique et clinique entre différents domaines de la réalité, donnant à ses perspectives antérieures une extension vitale, ontologique et écologique. Pour ne pas céder aux réductionnismes, il est d'usage, dans le cadre conceptuel guattarien, de « partir de l'hypothèse la plus extensive » (CS, 33), de donner aux mots leur sens le plus actif, productif, compréhensif : l'écologie y concerne aussi bien les environnements naturels que les écosystèmes mentaux, sociaux, économiques, urbains, culturels, esthétiques... C'est là l'objet d'une « écologie généralisée » (C, 128). L'écosophie vise justement à multiplier les connexions transversales entre registres hétérogènes, à les engager dans des processus de différenciation ou d'*hétérogenèse* (LTE, 46). Et elle trouve son inspiration, non pas dans une ambition totalisante, mais dans une attention pragmatique à la vitalité, à l'ouverture mutuelle de nos agencements collectifs. Ainsi tenterons-nous de rendre compte des impasses, des tensions, des enjeux écologiques posés par le CMI, ceux que Guattari observe attentivement dans ses ouvrages tardifs, et des relations qu'ils entretiennent.

L'« équivaloir généralisé »

Depuis son virage néolibéral et l'effondrement de l'URSS, le capitalisme mondial doit activement défendre « l'idée qu'il n'existe sur la planète qu'un seul mode de développement, de relations économiques, et finalement de subjectivité » (QE, 454). Confronté à l'affaiblissement des mouvements sociaux, à l'épuisement des récits fédérateurs du socialisme et du marxisme, à « un contexte moral de grisaille et de désenchantement » (CS, 9), Guattari décrit les effets subjectifs et plus largement l'ontologie propre au CMI comme relevant d'une *homogène*. Par ce concept, il reprend implicitement les célèbres thèses de Marcuse sur l'unidimensionnalité du

monde capitaliste⁶⁵. Aussi se fait-il l'écho des préoccupations de Weber face à l'extrême rationalisation de la modernité capitaliste, son atrophie de toutes les valeurs, sa carence de sens, son froid et métallique *Entzauberung*⁶⁶.

La question est de savoir si l'on accepte l'hégémonie des systèmes de valeur d'équivalences qui sont contrôlées par les formations capitalistes, les plus appauvrissantes en matière de singularités subjectives, les plus homogénéisantes. (*QE*, 147)

L'homogène n'est pas répression, mais *production* d'homogénéité. Nous avons examiné les techniques par lesquelles le CMI fixe des habitudes, inculque des réflexes, produit des manières d'être. Seulement, Guattari voit nettement que la portée de cette standardisation ne cesse de s'élargir, de se généraliser : elle a vocation à pénétrer toute la réalité sociale, du mythe néolibéral d'un marché unique, à la gentrification urbaine, en passant par la technocratie des institutions, la domination d'une poignée de monnaies sur les échanges mondiaux, l'appauvrissement de l'expression verbale et écrite, des relations sociales, familiales, de voisinage... (*C*, 117-116). Le capital est le moteur actif de cette homogénéisation, de cette équivalence généralisée : toute la réalité est tenue de lui rendre des comptes. Et si « le Capital est le référent de l'équivalence généralisée du travail et des biens » (*C*, 48), l'homogène est bien un problème *axiologique* : elle porte sur les *valeurs*, donc sur la subjectivité. Elle caractérise la production de subjectivité capitaliste, ou subjectivité « de l'équivaloir généralisé » :

...l'homogène capitaliste de l'équivaloir généralisé aboutit à ce que *toutes les valeurs se valent*, tous les Territoires appropriatifs soient rapportés à la même aune économique de pouvoir, et à ce que toutes les richesses existentielles tombent sous la coupe de la valeur d'échange... (*C*, 83)

Par la médiation du Capital, l'homogène touche tous les systèmes de valeur qui soutiennent les sociétés humaines et qui constituent leurs *références* subjectives (*C*, 82-83). Toute réalité subjective, sociale, culturelle, imaginaire ou symbolique est porteuse de valeurs.

⁶⁵ Cf. Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968. L'on peut également rapprocher le concept d'homogène de celui de sérialisme chez Sartre, et de « nivellement des masses » chez Kierkegaard, véritable pionnier de la pensée des médias : « Si la révolte à son comble ressemble à une éruption volcanique assourdissante, le comble du nivellement est comme un silence de mort où l'on s'entend respirer, un silence de mort au-dessus duquel rien ne peut s'élever, mais où tout s'abîme dans l'impuissance », Søren Kierkegaard, « Un compte rendu littéraire », in *Œuvres complètes* (vol VIII), Paris, L'Orante, 1971, p. 204. Par là, Kierkegaard influence profondément la philosophie de Heidegger, avec qui Guattari entretient une relation conceptuelle pour le moins tumultueuse.

⁶⁶ « Désenchantement ». Cf. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Université du Québec à Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, coll. Les auteurs classiques, [1964]. Récupéré de <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.wem.eth>.

Ces valeurs, Guattari ne cesse d'en montrer la *multiplicité* : elles sont éthiques, esthétiques, écologiques, politiques, noétiques, traditionnelles, religieuses, ethniques, de solidarité, de fraternité, de sensibilité et d'inventivité collectives et individuelles... (*QE*, 73 ; *QE*, 326) Potentiellement infinis, ces *Univers de valeur* (*QE*, 101) sont systématiquement rabattus sur la valeur d'échange et son opposé binaire, fatigué et appauvri, la valeur d'usage (*C*, 83) (sans oublier tous les dualismes adjacents : privé-public, marchand-non-marchand, monnaie-nature, riche-pauvre, autonomie-assistance, solvable-endetté...). Ainsi peut naître un « business » environnemental (mais aussi de l'art, de la santé, de la psyché...) souvent peu scrupuleux qui, au lieu de cultiver la spécificité des valeurs écologistes, tourne des urgences planétaires, existentielles, en sources de profit (contemporain de leur émergence, Guattari oppose sans surprise de vives critiques à ces entreprises) (*QE*, 416). Si bien que sous cet aspect axiologique, le Capital apparaît enfin pour ce qu'il est : le « cœur mortifère » de tous les systèmes de valorisation, « qui dissout implacablement toute prise de consistance des Univers de valeur qui prétendraient échapper à la loi capitaliste. » (*C*, 83-84) Pour sortir de cette impasse unidimensionnelle, Guattari donnera au concept de valeur une nouvelle puissance ontologique, en vue de son émancipation hors de la « référence paroxystiquement binariste » (*C*, 83) de l'échange et de l'usage. C'est un certain nietzschéisme guattarien qui apparaît ici, en tant que dévaluation des valeurs capitalistes – profit, performance, compétition, rationalité quantifiante – au profit de valeurs à venir – créativité, solidarité, amour de la différence.

Le capitalisme s'efforce d'établir une équivalence maximale entre les innombrables modalités de valorisation, d'expression, de communication, de sémiotisation, d'énonciation – bref, de production de subjectivité – qui fourmillent aux quatre coins du globe. Il en résulte que « non seulement les espèces [organiques] disparaissent mais les mots, les phrases, les gestes de la solidarité humaine. » (*LTE*, 35) Auxquels il faudrait ajouter la recherche académique⁶⁷, les productions culturelles, la sensibilité, la compassion et l'interactivité au sein de l'action militante, de la vie au travail, de famille, de couple ou de quartier (*QE*, 561-562) : ces valeurs, ces composantes de subjectivation, incorporelles mais bien vivantes, donc susceptibles d'extinction, se trouvent entièrement soumises au langage de la technocratie, du calcul et de la compétition capitaliste, ainsi réduites à leur expression la plus « efficace », la plus

⁶⁷ Pensons ici à la Loi de programmation de la recherche pour les années 2021 à 2030, adoptée par le parlement français en novembre 2020. La loi vise à installer de force les logiques de l'entreprise privée, de la performance et de la compétition dans le monde universitaire. Cf. Philippe Blanchet, « Le projet de Loi de Programmation pour la Recherche poursuit les attaques contre le statut particulier des universitaires pour s'emparer de l'Université », *Langage et société*, no. 169, 2020. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/lis.169.0003>.

économique, la plus vide. (C'est en ce sens que, soulignant la destruction systématique des sémiotiques dites archaïques ou primitives – danses, dessins, chants, mythes, rituels...–, par la modernité capitaliste, Deleuze et Guattari parlent d'*effondrement sémiotique* (MP, 221)).

Au même titre que les espèces animales et végétales, les références subjectives humaines et leurs expressions polyvoques sont constamment menacées par la pulsion homogénéique du CMI. Si bien que Guattari, ne souhaitant surtout pas borner son regard écologiste à la partie visible de l'iceberg (QE, 512), les qualifie d'*espèces incorporelles* (QE, 60). Des espèces sémiotiques, noétiques, poétiques, politiques, culturelles qui non seulement doivent être préservées, mais enrichies et recrées avec obstination ; car c'est par elles, c'est par leur *hétérogénéité* que, « lentement et avec patience⁶⁸ », se dessinent les failles créatrices, les moyens de miner, ou de seulement limer la cage de fer de l'équivaloir généralisé. (Des espèces qui relèvent d'une écologie originale, que Guattari nomme *écologie du virtuel* (QE, 443).)

Homogène et mass-médias. Les mass-médias comme problème écosophique

Sans doute faut-il revenir et insister sur le problème de la subjectivité mass-médiatique. Subjectivité passive, docile, consensuelle, paralysée par la surcharge d'information, par ces flux d'images, de mots, de signes, changés en un torrent indifférencié. Il n'y a là aucune métaphore à parler de *pollution* informationnelle. Mais en quoi consiste cette « infantilisation des conduites humaines » que Guattari n'aura eu de cesse de dénoncer ? À propos de la télévision, il écrit :

...les programmes tendent généralement à infantiliser l'appréhension du monde extérieur. Même les sujets sérieux sont traités de façon à déstabiliser le moins possible les normes moyennes de la subjectivité. En particulier, un des facteurs qui tire le plus la subjectivité télévisuelle dans un sens régressif est *le traitement qu'elle opère sur le temps* qui se trouve débité selon des séquences vécues de plus en plus courtes, de sorte qu'on aboutisse, idéalement, à une appréhension instantanée de l'extériorité et à un complet étiolement de la mémoire. Le modèle ici est celui du spot publicitaire ou de la « temporalité-clip ». (QE, 445)

Ici encore les analyses guattariennes ne perdent rien de leur actualité, tant au niveau des effets psychiques que de l'opérationnalité technique des médias. L'actuel fonctionnement des machines mass-médiatiques – leurs manipulations temporelles, leurs minimisations ou « dilutions » de problématiques existentielles, l'absence de problématisation – automatise, standardise, *empêche* l'interprétation, et plus largement le *traitement* des événements qu'elles présentent. « Traitement », aux sens que lui accordent aussi bien la cybernétique que les

⁶⁸ Vincent Van Gogh, *Lettres à son frère Théo*, Paris, Grasset, no 237, 2002.

sciences cognitives ; intersection conceptuelle que Francisco Varela – dont l'influence fut considérable sur la proposition écosophique – ne cessera d'explorer et d'approfondir⁶⁹. Une *inhibition* des processus cognitifs qui s'accompagne de graves incidences sur la mémoire individuelle et collective, que de récentes recherches ont pu qualifier d'amnésie digitale⁷⁰. Des conditions favorables à l'apparition de comportements d'évitement tels que, dans leurs formes extrêmes, une défiance, un irrationalisme, un rejet pur et simple de faits établis. Bercé dans un sentiment de « pseudo-éternité », l'individu attend « qu'on écarte de son champ tout ce qui est singularité, tout ce qui est finitude, tout ce qui se réfère à des dangers, à des douleurs, à la mort, au désir. » (*QE*, 456) Ainsi les rapports à la vérité, au temps, à la finitude sont d'autres espèces incorporelles que le CMI élimine méthodiquement.

Guattari était profondément soucieux des formes diverses que pouvait prendre un tel pouvoir d'étouffement de l'opinion, d'absorption de l'événement, de « neutralisation des réponses populaires » ; ainsi lors de l'annonce de la « guerre » du Golfe, celle-là même dont Baudrillard déclarait qu'elle n'avait pas eu lieu⁷¹ : un massacre, une atrocité déguisée en guerre, dans le cadre d'une guerre pourtant réelle mais immatérielle, d'une *guerre mass-médiatique* (*QE* 449-450). Nous ne pouvons suffisamment insister sur l'influence désarmante des mass-médias sur les populations opprimées, et sur leurs capacités de résistance. Le pouvoir de subjectivation des médias capitalistiques est loin de se limiter aux seuls pays occidentaux ; leurs principes homogénéiques sont repris, parfois tels quels, par les zones dites « périphériques »⁷². Et c'est en eux que les modèles de développement comme les aspirations culturelles des avant-postes du CMI trouvent une parfaite courroie de transmission ; des situations d'identification

⁶⁹ Cf. Francisco J. Varela, *Invitation aux sciences cognitives*, Paris, Seuil, 1977.

⁷⁰ Pragya Lodha, « Digital Amnesia: are we headed towards another amnesia », *Indian Journal of Mental Health*, vol 1, no. 6, 2019. Récupéré de <https://media.kasperskycontenthub.com/wp-content/uploads/sites/100/2017/03/10084613/Digital-Amnesia-Report.pdf>

⁷¹ Jean Baudrillard, *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris, Galilée, 1991.

⁷² « Les subjectivités africaines, latino-américaines sont largement laminées par la subjectivité mass-médiatique dominante. Au Brésil, une chaîne comme Globo couvre 80% d'une population qui, dans une énorme majorité, connaît une misère totale. Dans les pays africains, en particulier au Maghreb, les télévisions occidentales possèdent une très grande influence... Les pays de l'Est, quant à eux, se sont complètement effondrés et se sont identifiés à la subjectivité occidentale. Celle-ci est un leurre non seulement pour l'Occident, mais plus encore pour les populations comme celles des pays de l'Est, d'Afrique ou d'Amérique latine... Ce leurre de la subjectivité occidentale opère comme une sorte de baume, il permet de pacifier sa propre conscience devant les problèmes qui se posent, aussi bien à une échelle moléculaire immédiate qu'à celle de la planète. » (*QP*, 452)

ou, plus clairement, de *transfert de subjectivité* que François Partant aura profondément exposées⁷³.

Ces procédures de normalisation n'ont pas cessé de se multiplier et de se systématiser ; en fait, elles deviennent elles-mêmes la norme : que dire des génocides des ouïghours et des palestiniens, absorbés aussi vite qu'annoncés, mais aussi des désastres environnementaux que nous n'attendons plus, et auxquels beaucoup se sont déjà abandonnés ? De même que « toutes les valeurs se valent » (C, 83), *tous les événements se valent sous le régime homogénéitique des mass-médias*. Il va sans dire qu'à l'échelle planétaire, les espoirs de reprise collective s'en trouvent considérablement affectés ; que la problématique mass-médiatique dépasse très largement la sphère de l'« objectivité » de l'information ; qu'elle est coextensive aux domaines du mental, du social et de l'environnemental ; et que la réappropriation collective des machines médiatiques résonne d'autant plus comme *une vitale nécessité écologique*.

Surcharge informationnelle et « ère post-vérité »

Une inquiétante manifestation de la question écologique des médias, qu'il faudrait considérer analytiquement sans la rejeter dans les impasses de l'idéologie, de l'ignorance ou de l'irrationalité, est celle du négationnisme climatique. Phénomène caractéristique de la récente période historique, que certains sociologues ont pu qualifier d'*ère post-vérité* ou post-factuelle : à la lumière des analyses précédentes, comment appréhender de tels faits subjectifs ?

La puissance de suggestion de la théorie de l'information a contribué à masquer l'importance des dimensions énonciatrices de la communication. Elle a souvent conduit à oublier que c'est seulement s'il est reçu qu'un message prend son sens, et non simplement parce qu'il est transmis. L'information ne peut être réduite à ses manifestations objectives ; elle est, essentiellement, production de subjectivité, prise de consistance d'Univers incorporels... La vérité de l'information renvoie toujours à un événement existentiel chez ceux qui la reçoivent. Son registre n'est pas celui de l'exactitude des faits, mais celui de la pertinence d'un problème, de la consistance d'un Univers de valeur. La crise actuelle des médias et la ligne d'ouverture vers une ère postmédias constituent les symptômes d'une crise beaucoup plus profonde. (QE, 498)

Peut-être cette « crise beaucoup plus profonde » correspond-elle à l'effondrement d'un certain régime de production de vérité, d'une certaine ouverture au monde, d'une certaine confiance ; bref, de la possibilité de *croire* sous la violence croissante des machines informationnelles. Et en effet, comment garder confiance en ces discours qui nous assaillent et en ces programmes qui nous modulent, lorsque la subjectivité est si agressivement manufacturée pour servir les

⁷³ François Partant, « Ce tiers monde si nécessaire », in *La ligne d'horizon : Essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte, 2007, p. 63-78.

exigences du Capital, lorsque chaque problème, aussi vital soit-il, s'y trouve subordonné ? Les groupes, les individus tentent de s'accrocher aux territoires et aux informations qu'ils sont en mesure de recevoir, de traiter, de s'appropriier, auxquels ils peuvent accorder du sens et une certaine consistance axiologique ; ils « utilisent les moyens qu'ils trouvent, les miettes qu'ils peuvent ramasser pour essayer de se resituer, de se recartographier, de retrouver des coordonnées dans l'existence. » (*QE*, 457) Ces replis sur soi, recompositions ou reterritorialisations subjectives prennent les formes que l'on connaît maintenant trop bien : « chambres d'écho médiatiques », climato-scepticisme, conservatisme, racisme, phallocentrisme, solitude⁷⁴, dépression, paranoïa, une véritable « culture de l'angoisse » (*QE*, 457). L'ensemble de ces considérations posent l'urgence d'une *écologie mentale* : d'une pratique capable de prendre en charge ces situations, de ré-établir un rapport au temps, au corps, à l'autre, à la finitude, au soi, allant des échelles les plus quotidiennes à celles des grands ensembles sociaux et organisationnels.

Le fait moderne, c'est que nous ne croyons plus en ce monde. Nous ne croyons même pas aux événements qui nous arrivent, l'amour, la mort, comme s'ils ne nous concernaient qu'à moitié... C'est le lien de l'homme et du monde qui se trouve rompu.⁷⁵

Néolibéralisme et post-modernisme

Anomie, effondrement sémiotique, défiance, « abandonnisme » généralisé : triste *Zeitgeist*, sombre atmosphère, qui n'est sans doute pas exclusivement imputable à l'actuel fonctionnement des machines médiatiques. Elle est assurément maintenue par certains des « thèmes », certaines des constructions discursives et « idéologiques » qui se déversent dans le régime de signes capitaliste. Aussi convient-il d'évoquer celles qui participent le plus formellement à l'homogénéité subjective sous le CMI. Parmi elles, Guattari était un vif critique du néolibéralisme et du post-modernisme, ensembles d'énoncés stéréotypés qui semblent différer dans leurs principes et leurs objectifs, mais dont les voix servent directement la rationalisation du *statu quo* capitaliste : « ...une espèce d'abandon à la subjectivité de marché qui semble correspondre, d'ailleurs, à l'émergence de la thématique du postmodernisme. » (*QE*, 310) Considérons brièvement leur convergence. Les philosophes post-modernes – Guattari polémique, en particulier, contre les positions de Lyotard et de Baudrillard (*CS*, 53-61) – conçoivent le socius capitaliste mondialisé comme un « leurre » ou un

⁷⁴ Jo Griffin, *The Lonely Society*, Mental Health Foundation, 2010. Ce rapport montre que, malgré la « connexion » facilitée par les formes modernes de communication, le monde contemporain n'a jamais été aussi malade de solitude, persistante pandémie de l'écologie mentale.

⁷⁵ Deleuze, *L'Image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 223.

« semblant » devenu, de par sa complexité, extrêmement difficile à analyser avec cohérence ; posture corrélative d'une « méfiance » vis-à-vis de tout grand récit unificateur (qu'il vienne des Lumières, de l'hégélianisme ou du marxisme⁷⁶), et d'un désengagement systématique vis-à-vis de toute pratique sociale concertée : « Seuls les petits récits de légitimation, autrement dit des « pragmatiques de particules langagières », multiples, hétérogènes et dont la performativité ne saurait être que limitée dans le temps et l'espace, peuvent encore sauver quelques valeurs de justice et de liberté. » (CS, 56)

Une affinité linguistique curieusement similaire à celle du néolibéralisme et de sa *novlangue* qui, bien souvent, inverse ou oblitère intégralement le sens des mots qu'elle articule⁷⁷. Le discours néolibéral est voué au fétichisme du marché, de la production et de la propriété, au réformisme stagnant, au cynisme technocratique ; ses « particules langagières » ou « éléments de langage » sont toujours plus nombreux, et leurs effets, toujours plus nocifs : « capital humain », « charges sociales », « dette publique », « adaptation », « dérégulation », « flexibilité du travail »⁷⁸ (LTE, 48). Il n'est dès lors guère surprenant que l'entreprise néolibérale se soit approprié – à moins qu'elle ne lui ait donné naissance – le si commode oxymore du « développement durable », illusion dont l'impuissance pratique et l'absence complète de crédibilité se montrent de plus en plus exorbitantes⁷⁹.

Misère, exclusion, croissance et marché

Que les observations précédentes ne nous induisent pas à croire que l'écologie guattarienne se résume à une analyse sémiotique ou discursive. Impossible d'invoquer la nécessité d'un changement des mentalités sans celle d'une transformation des institutions *matérielles* qui conditionnent les vies sous le CMI. Hormis son attention microscopique aux codages et aux discours qui informent la subjectivité, Guattari pose « transversalement » son regard sur des questions sociales très diverses, ayant trait aux conditions d'existence, aux inégalités socioéconomiques et aux structures de pouvoir établies sous le CMI (LTE, 34-35). Guattari range ces enjeux, de même que la problématique médiatique, dans la rubrique générale de l'écologie sociale.

⁷⁶ Cf. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

⁷⁷ Alain Bihr, « La novlangue néolibérale », in *Raison présente*, no 167, 2008, p. 59-71. Récupéré de https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_2008_num_167_1_4107.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Louis Marion, *Comment exister encore ? Capital, techno-science et domination*, Montréal, Écosociété, 2015, p. 80.

Le capitalisme, une fois clôturé, a généralisé ses rapports d'exploitation, de ségrégation et d'externalisation aux quatre coins du globe. Les conflictualités classiques entre Nord et Sud, Centre et Périphérie se dissolvent, ou plutôt se disséminent peu à peu, tandis que prolifèrent des enclaves hypercapitalisées dans les périphéries les plus pauvres, et qu'apparaît une « tiers-mondisation interne aux pays développés, elle-même doublée d'une exacerbation des questions relatives à l'immigration et au racisme. » (*LTE*, 19) Évidemment, cette situation n'implique aucune amélioration globale des « niveaux de vie ». Au contraire, le CMI aggrave sans cesse la pauvreté planétaire⁸⁰ et lui donne de nouvelles fonctions, l'intégrant à son procès productif avec « un degré de perfection inconnu jusqu'alors » (*AO*, 410). C'est la base de l'économie politique de *L'Anti-Œdipe* : le manque n'est pas une réalité objective, il « est aménagé, organisé dans la production sociale. » (*AO*, 35) Si bien que *la misère, l'exclusion, la marginalité ne correspondent pas à un défaut, à une crise du système, ni même à une de ses conséquences* : elles en assurent le fonctionnement, et agissent comme ses *causes efficientes*. Le CMI génère et répond à ses propres crises, celles qui battent son rythme productif et assurent paradoxalement sa cohésion : c'est ainsi que Guattari peut le surnommer « *capitalisme de la crise permanente* » (*CS*, 25).

L'instauration à long terme d'immenses zones de misère, de famine et de mort semble désormais faire partie intégrante du monstrueux système de « stimulation » du Capitalisme Mondial Intégré. (*LTE*, 17)

Certaines des dernières critiques guattariennes visent directement deux principes de valorisation capitalistes : « l'obsession du taux de croissance » (*C*, 38) et le « mythe néolibéral du marché mondial » (*C*, 170). La généralisation de ces deux monothéismes économiques correspond, elle aussi, à l'homogénéisation des valeurs sous le CMI. Les lois de la croissance et du marché universels sont en effet les ultimes prétextes qu'invoquent ses formations de pouvoir pour aménager le manque, pour justifier la dépossession, le pillage des peuples. Or, « comme le révèle cruellement la renaissance de la barbarie des affrontements sociaux et urbains, des conflits interethniques, des tensions économiques planétaires », « *la croissance n'est pas synonyme de progrès* » (*QE*, 496-497). C'est que la croissance est mesurée par un indicateur unique, fascinant étalon homogénéique, le PIB. Son insuffisance est aujourd'hui bien connue. « Aveuglement quantitatif » (*QE*, 33), un tel étalon n'entretient que de froides relations comptables avec la réalité ; il est indifférent à la répartition des richesses, à la pauvreté, à la sécurité économique, sociale, psychique, écologique, à toute la matière

⁸⁰ Jason Hickel, « An Open Letter to Steven Pinker », *Jacobin*, 2019.

qualitative qui soutient l'existence d'une société⁸¹. Sur cette insuffisance, Jean Gadrey a entièrement raison d'insister :

Non seulement le PIB et la croissance n'ont pas grand-chose à voir avec le bien-être, mais ils ne nous envoient pas les signaux permettant d'agir et de prévenir à temps les crises majeures... Au total, le PIB et sa croissance indiquent le « beaucoup-produire » d'une société dans la sphère monétaire et marchande, et non son bien-être. Et encore moins sa soutenabilité écologique, sociale et même économique et financière !⁸²

Un marché unique, universel et transcendant, ordonné à un impératif unique, universel et transcendant : telle est la mythologie monotone, les idoles du CMI. D'autres indicateurs, d'autres valeurs, d'autres marchés de valeur qualitatifs, sectoriels, territorialisés (*C*, 171-172) face à ces deux impasses concomitantes et unidimensionnalisantes ; c'est à une telle altérité, à une telle hétérogénéité axiologique, politique et institutionnelle que travaillera l'écophilosophie (*QE*, 495).

L'urgence environnementale : finitude, responsabilité et naturalisme

S'il est vrai qu'elle n'exprime aucune affinité positive avec le bien-être humain, la croissance semble entretenir une « très forte corrélation, linéaire cette fois », avec l'émission globale de gaz à effet de serre⁸³. Ainsi sommes-nous conduits vers l'urgence matérielle la plus menaçante : celle de l'écologie environnementale, ou de l'autodestruction physique du capitalisme, qui n'hésitera pas à emporter la biosphère dans sa « course à l'abîme » (*QE*, 527). Éclatante et terrifiante, une nouvelle contradiction s'ajoute à celles jadis décrites par Marx : l'impératif d'une croissance économique continue, perpétuelle, infinie, dans un monde matériellement fini. Ou serait-ce un autre axiome fonctionnel du CMI, « axiome de croissance » sur lequel le Capital ne semble pouvoir ni vouloir céder ? Sans doute continuera-t-il, conformément à son axiomatique, à repousser ses limites hors de celles du vivable et de l'imaginable. L'évidence de cet élan funeste n'est plus scientifiquement, théoriquement ou intellectuellement discutable. Avant d'aborder la perspective écophilosophique sur le « problème » environnemental, évoquons néanmoins quelques éléments empiriques.

De toutes parts, les écosystèmes terrestres sont poussés vers leur point de rupture. Des ruptures sans cesse plus violentes et moins prévisibles : vagues de chaleurs toujours plus

⁸¹ Jean Gadrey, *Adieu à la croissance. Bien vivre dans un monde solidaire*, chap. 1, I : « Que compte-t-on et qu'oublie-t-on ? », §8-9, Paris, Les Petits Matins, version ePub, 2012.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.* chap. 3, I, §3 : « Il existe une très forte corrélation, linéaire cette fois (tendance à la proportionnalité des variations) : quand le PIB/h augmente de 3 000 dollars, les émissions annuelles de CO₂/h progressent en gros d'une tonne. »

longues, plus intenses, plus mortelles ; pertes de fertilité, sécheresses et désertifications soudaines (c'est sous nos yeux que la forêt amazonienne se transforme en savane...) ; extinctions successives d'espèces et d'interactions écologiques entre espèces (l'on parle d'une « sixième extinction de masse ») ; acidification des océans et épuisement de leurs teneur en oxygène ; abruptes modifications des processus d'érosion, de sédimentation et des cycles chimiques ; épuisement imminent et corrélatif de la plupart des « ressources » énergétiques, pétrolières et minières...⁸⁴ Des seuils critiques, existentiels, sont franchis de proches en proche, à des intervalles qui se rétrécissent sans arrêt. Les retombées écologiques – au sens large : environnementales, géopolitiques, sociales, économiques, mentales, civilisationnelles – de ces franchissements sont si démesurées qu'un champ de recherche *sui generis*, voué à l'étude de l'effondrement de la civilisation industrielle, est récemment apparu en France sous le nom de « collapsologie »⁸⁵. Dans le domaine environnemental, et sous l'obsession productiviste, il semble qu'il soit toujours déjà trop tard : les « coextinctions », les « effets de cascade » se multiplient, surprennent les écologues les plus expérimentés⁸⁶. Si bien que c'est sous cette pression insoutenable que la biosphère se montre sous son jour le plus riche, fragile, complexe, différencié, relationnel, vivant enfin.

La nature a longtemps été considérée par les humains comme une mère aux capacités nourricières illimitées. Mais avec l'expansion technologique et la croissance démographique, son caractère de finitude est apparu de plus en plus nettement ; la planète Terre se révèle chaque jour un peu plus comme un monde clos, qui semble même rétrécir au rythme de l'accélération des vitesses de communication, de déplacement et d'échange. L'air, la terre, l'eau, le feu énergétique ont déserté le monde des divinités transcendantes pour entrer dans la catégorie des « ressources naturelles non renouvelables ». (*QE*, 405)

Il ne s'agit guère ici, comme le répètent les thuriféraires du développement durable, d'élaborer des « moyens » d'extraction plus « verts » ; la tâche écologiste, à la fois plus modeste et plus audacieuse, exige de penser les conditions minimales d'habitabilité en fonction de la *finitude* planétaire. Le système-Terre est limité, *fini* (*QE*, 144) ; tandis que le système capitaliste nécessite un afflux de biens croissant et continu, une constante surproduction « délocalisée » auprès de territoires pauvres ou dits « en voie de développement », dont les capacités de recyclage et de « transition » écologique sont – contrairement à celles de leurs riches

⁸⁴ Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015, p. 65-92.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 79.

commanditaires – proprement inexistantes⁸⁷. Corrélativement, l'essor technico-médiatique accélère ce rétrécissement, transformant le socius mondialisé en « village planétaire ». Or

...ce qui compte, ce n'est pas le caractère clos du village planétaire, c'est d'assumer cette finitude, sous tous ses aspects, mais aussi de relancer des Univers incorporels à partir de là. Car la planète n'est pas aussi limitée qu'il y paraît, le social, les Univers incorporels ouvrent des champs de possibles infinis. (*QE*, 144)

La notion de finitude, nous le verrons, occupe une place centrale au sein de la proposition écosophique. Nous avons exposé certaines des méthodes par lesquelles le CMI vise à évacuer son éventualité du champ de la subjectivité collective et individuelle. Accueillir, affirmer, assumer écologiquement la finitude du système-Terre, c'est mettre fin à l'idée d'une « nature » comprise comme ensemble inépuisable de « ressources utilisables » ; fin à l'idée même de « ressource naturelle », aussi bien qu'à ses implications utilitaires et extractivistes. C'est cesser de réifier la sphère autarcique, source de toutes les ambiguïtés, d'un monde essentiellement « naturel », tantôt *séparé* de l'humain et de la machine (opposition naturaliste entre nature et culture), tantôt *séparant* l'humain de la machine (opposition entre culture humaine et *technè* – réification de l'objet technique comme instrument purement objectif). C'est que, dans les conditions actuelles, « pas plus que l'air et l'eau la subjectivité n'est-elle une donnée naturelle. » (*C*, 146) Guattari refuse catégoriquement d'ériger une barrière impénétrable, arbitraire et déresponsabilisante, entre nature et culture (un geste similaire à celui de Descola, qui montre avec profondeur l'infondé d'un tel dualisme – dualisme, rappelons-le avec lui, *exclusivement occidental*⁸⁸). Au moins deux raisons motivent ce choix. La première pose que l'existence humaine et non-humaine n'est pas « naturelle » en ce sens qu'*elle ne va pas de soi*, qu'elle n'est pas « déjà là » : elle est conditionnée par la politique, par la praxis⁸⁹ (*QE*, 144-145 ; *MP*, 249) ; il ne s'agit pas d'un être *en-soi*, essence immuable, mais d'un *pour-soi*, tout aussi riche, fragile, complexe, différencié, relationnel, dont la vie est à protéger, à

⁸⁷ Stephan Lessenich, *À côté de nous le déluge. La société d'externalisation et son prix*, Montréal, Écosociété, 2019, p. 17-25.

⁸⁸ Philippe Descola, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 16 : « l'opposition entre la nature et la culture ne possède pas l'universalité qu'on lui prête, non seulement parce qu'elle est dépourvue de sens pour tous autres que les Modernes, mais aussi du fait qu'elle apparaît tardivement au cours du développement de la pensée occidentale elle-même, où ses conséquences se sont fait sentir avec une singulière vigueur dans la façon dont l'anthropologie envisage son objet et ses méthodes. »

⁸⁹ Ainsi que l'indique notre entrée dans l'« anthropocène » : il y a bien une certaine politique, une certaine pratique capitaliste derrière l'actuel contexte environnemental.

enrichir sans cesse⁹⁰ (*LTE*, 49). (Il nous faudra revenir en détail sur ce postulat éthique et ontologique).

La mécanosphère fait partie de la nature, dans ce sens élargi, de même que la responsabilité humaine, notamment pour l'état actuel de l'environnement, du contexte existentiel dans lequel on est. (*QE*, 326)

Et – *deuxième raison*, impliquée par la première – sans doute Guattari a-t-il toujours eu l'intuition de ce qu'on appelle aujourd'hui, à tort ou à raison, « anthropocène » ou « capitalocène » (c'est dès *L'Anti-Œdipe* que cette unité nature-culture est philosophiquement mise en avant (*AO*, 10)). La mécanosphère, ensemble des machines qui enveloppent le globe, est *coextensive* à la biosphère d'une part, et aux pratiques, aux politiques qui la sous-tendent d'autre part (*QE*, 115) ; aussi leur interdépendance est-elle nécessaire à considérer écologiquement pour espérer répondre aux défis d'habitabilité actuels.

Moins que jamais la nature ne peut être séparée de la culture et il nous faut apprendre à penser « transversalement » les interactions entre écosystèmes, mécanosphère et Univers de référence sociaux et individuels. (*LTE*, 34)

Comment ne pas finalement évoquer la pandémie du COVID-19, parfait et tragique exemple d'une telle agglomération de composantes sociales, économiques, technologiques, médiatiques et biologiques ? Le discours néolibéral tient coûte que coûte à lui attribuer une cause exogène ou naturelle, donc absolument extérieure au processus d'accumulation capitaliste (c'est ainsi que le néolibéralisme, de même que l'écofascisme, *capitalisent sur l'opposition nature-culture*). Or il est clair que le phénomène pandémique entretient d'intimes relations avec la logique productiviste du CMI, avec l'accélération technologique qu'elle nécessite, et les destructions environnementales qui en résultent. Sur ces nombreuses relations, les récentes recherches d'Andreas Malm (qui tient malgré tout à la distinction naturaliste – celle-ci permettant, selon lui, de mieux concevoir la coexistence entre nature et culture⁹¹)

⁹⁰ Cette posture éthique est prise très fermement dès *AO*, 10 : « ...il n'y a pas davantage de distinction homme-nature : l'essence humaine de la nature et l'essence naturelle de l'homme s'identifient dans la nature comme production ou industrie, c'est-à-dire aussi bien dans la vie générique de l'homme. L'industrie n'est plus prise alors dans un rapport extrinsèque d'utilité, mais dans son identité fondamentale avec la nature comme production de l'homme et par l'homme. *Non pas l'homme en tant que roi de la création, mais plutôt celui qui est touché par la vie profonde de toutes les formes ou de tous les genres, qui est chargé des étoiles et des animaux même... éternel préposé aux machines de l'univers.* C'est le second sens de processus ; homme et nature ne sont pas comme deux termes l'un en face de l'autre, même pris dans un rapport de causation, de compréhension ou d'expression (cause-effet, sujet-objet, etc.), mais une seule et même réalité essentielle du producteur et du produit. »

⁹¹ Andreas Malm, Jean-François Bissonnette, « Nature et société : un ancien dualisme pour une situation nouvelle », in *Actuel Marx*, p. 47-63. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/amx.061.0047>. Bien qu'elles entrent en opposition directe avec celles de Guattari, les thèses de Malm sont solides et proposent une façon de maintenir ce dualisme sans céder aux violences qui découlent de l'objectivation de la nature.

offrent une perspective d'une grande précision critique et scientifique ; il y montre les rapports de causalité directe et indirecte qui lient la prolifération pandémique, la déforestation incessante, l'activité aérienne, les transports terrestres et maritimes, le commerce d'animaux sauvages et le réchauffement climatique⁹². Encore faut-il souligner ses répercussions politiques et médiatiques, trop graves et trop souvent ignorées, sur le mental et le social à l'échelle planétaire : des millions d'individus cloîtrés, atomisés, surveillés, appauvris, dont trop vivent encore dans l'inquiétude, l'isolement, la dépression, pandémie invisible et silencieuse. Les mots de Guattari finissent par sonner comme un avertissement : pour construire des possibles, il est urgent de sortir des vues étriquées ; urgent d'ouvrir et de réinventer nos théories et nos pratiques écologiques.

⁹² Andreas Malm, *La chauve-souris et le capital. Stratégie pour l'urgence chronique*, Paris, La Fabrique, 2020.

Conclusion de chapitre. Vers une écosophie

« La critique implique de nouveaux concepts (de la chose critiquée) autant que la création la plus positive. » (*QP*, 80) Rendre visibles les forces et les devenirs qui traversent le présent implique l'invention de concepts nouveaux, qui œuvrent comme des ouvertures, des mises en visibilité. Il a fallu que Guattari crée un nouveau concept de capitalisme, le Capitalisme Mondial Intégrant, pour que deviennent visibles ses nouvelles étendues subjectives et objectives. Le CMI est un capitalisme mondialisé, où les oppositions classiques entre politique et économique, État et entreprise, public et privé, consommateur et producteur se dissipent au profit d'une intégration, d'une « fluidité » maximisée ; un capitalisme *intensif* (subjectif, déterritorialisant) plutôt qu'*extensif* (matériel, territorialisé), où la subjectivité devient véritable priorité productive ; un système sémiotique et informatisé, où les mass-médias occupent un rôle majeur, de production et de contrôle ; un processus d'homogénéisation axiologique et de destruction sociale, mentale, environnementale. Le CMI, c'est avant tout une ère où la subjectivité humaine fait *partie intégrante* du procès capitaliste, à la fois comme *consommateur, produit* (production d'une adhésion, d'un imaginaire, d'un rapport au monde et aux valeurs) et *force productive* (subjectivité mass-médiatique, asservissement machinique, entreprise de soi...).

Guattari fournit une des théories les plus compréhensives du capitalisme « néolibéral », du point de vue de ses effets, de ses méthodes et de ses technologies. Il montre que nos analyses du capitalisme ne peuvent strictement pas se passer de celles de ses *modes de production de subjectivité* ; que les questions *sémiotiques* et *médiatique* sont dès lors absolument cruciales à prendre en compte (Guattari nous fournit les moyens pour conduire leur examen) ; et que les processus technologiques, sociaux, environnementaux et mentaux qui forment ce nouveau contexte sont solidaires et interdépendants – ainsi la démarche guattarienne continue-t-elle de démontrer sa formidable *actualité*. Par là, nous retrouvons le constat fondateur de l'écosophie : les écosystèmes mentaux, sociaux et environnementaux sont *indissociables*, en théorie et en pratique (*LTE*, 32) – une visibilité nouvellement acquise qui, nous le verrons, pourrait avoir un poids déterminant sur nos orientations praxiques.

Nous avons tenté de suivre et de reconstruire le diagnostic guattarien, naviguant entre ses perspectives les plus générales, et ses observations les plus subtiles. Peut-être notre étude s'est-elle jusqu'ici bornée à la première partie de la critique, à savoir au concept « de la chose critiquée ». Mais une telle idée semble trop simple dans la mesure où, comme Guattari le montre avec force, les tâches négatives et positives de la critique sont toujours menées en même

temps⁹³. Aussi nous faut-il désormais engager la conceptualité guattarienne dans ce qu'elle a de plus positif :

...il ne s'agit pas seulement d'agiter des menaces, il faut passer aux réalisations pratiques... Sans changement des mentalités, sans entrée dans une ère post-médiatique, il n'y aura pas de prise durable sur l'environnement. Mais, sans modification de l'environnement matériel et social, il n'y aura pas de changement des mentalités. On se trouve ici en présence d'un cercle qui m'amène à postuler la nécessité de fonder une "écosophie" articulant l'écologie environnementale à l'écologie sociale et à l'écologie mentale. (*QE*, 494)

Comme l'a montré notre diagnostic, les cloisons entre les rapports sociaux, la biosphère et la subjectivité humaine ne sont nullement étanches : il n'est donc « pas juste de séparer l'action sur la psyché, le socius et l'environnement. » (*LTE*, 32) Comme nous l'avons vu en introduction, Guattari distingue « trois registres fondamentaux de l'écologie » : écologie sociale, mentale et environnementale (*LTE*, 23). Sans définir ou délimiter formellement chacune des écologies (ce que nous ferons au chapitre 3), nous avons examiné les problématiques qui leur correspondent respectivement (contexte capitaliste, mass-médias, détresse mentale, situation environnementale...). Ces trois domaines sont fondamentalement *ouverts* (au-delà de celles que nous avons décrites, Guattari y range bien d'autres problématiques : émancipation féminine, gentrification, chômage, marginalisation, immigration...) (*LTE*, 34-35). Nous n'avons donc pas tenu à lister exhaustivement les enjeux qui les concernent (cela aurait d'ailleurs été proprement impossible). Ce chapitre n'a fait qu'exposer les urgences très *concrètes* qui inspirent la problématisation écosophique, celles que nous avons jugées essentielles à la compréhension de la proposition elle-même. Nous avons seulement tenté d'articuler ces tensions, d'en montrer les jonctions, l'enchevêtrement et la complémentarité ; par là même, nous n'avons fait que reformuler et actualiser le « bilan » guattarien.

Restent à comprendre les conditions théoriques et les implications pratiques de cette *tripartition* de l'écologie. L'écosophie est bien une philo-sophie⁹⁴ : un ensemble de concepts dynamique et multidimensionnel, enveloppant une certaine « vision du monde », une posture éthique, une orientation politique, une méthodologie analytique, ainsi qu'un nouveau paradigme épistémologique. À nous de les énoncer, de les connecter, et par là, peut-être, de préparer l'arrivée du printemps.

...nous sommes dans une période de glaciation complète, et on réclame de la chaleur.
(*QE*, 158)

⁹³ Igor Krtolica, *Gilles Deleuze*, Paris, Que sais-je ?, 2021, p. 61.

⁹⁴ Manola Antonioli, « Les deux écosophies », *art. cit.*, p. 47.

Chapitre 2 : L'écophilosophie : cadre conceptuel et méthodologique

*Qu'est-ce que l'écophilosophie ? Quel est son fonctionnement ? Quels sont ses objectifs, ses articulations, ses catégories, ses paradigmes, ses instruments cartographiques ? Comment se dessine l'échafaudage théorique qui soutient les praxis écologiques, celles-là mêmes qui visent à faire advenir des possibles sous le CMI ? C'est à ces questions que nous devons désormais tenter de répondre. Nous procéderons analytiquement, en distinguant les outils que Guattari élabore, chemin faisant, pour arpenter les terrains mouvants du social et de la subjectivité. Les pièces et les rouages de sa machine : « Parfois des rouages tout petits, très minutieux, mais en désordre, et d'autant plus indispensables.⁹⁵ » Suivant une expression que Foucault lui empruntera⁹⁶, Guattari insiste sur le caractère instrumental, fonctionnel, *opérateur* de ses montages conceptuels, de ses « boîtes à outils ». Et « les outils, on peut en changer, en emprunter, en voler, en détourner... » (*QE*, 378) Sans doute nos analyses précédentes ont-elles tenté une certaine utilisation, une certaine *mise en acte* de cet outillage. Il nous faut néanmoins préciser et approfondir l'ensemble du vocabulaire employé précédemment, tracer le *diagramme* conceptuel de l'écophilosophie, et tenter de répondre à la question fondatrice du pragmatisme guattarien : comment ça marche ?*

Nous commencerons par exposer le concept de *machine*, que Guattari n'aura jamais cessé d'enrichir et d'approfondir. Ce choix tient au fait que la machine *implique* l'ensemble du cadre conceptuel de l'écophilosophie : c'est elle qui autorise Guattari de penser la jonction entre écosystèmes de toute nature, et qui fait de l'écophilosophie une véritable *philosophie de l'écologie* (un geste qui, nous le verrons, pourra sembler surprenant). C'est la passion d'une vie, qui implique une « vision » écosystémique du monde ; un outil critique, descriptif et explicatif ; une manière d'appréhender le problème crucial de la technique ; un dépassement des oppositions classiques entre sujet et objet, nature et culture, matériel et immatériel... ; une certaine éthique et une certaine conception des pratiques sociales. Ce sera sans doute la partie la plus conceptuellement chargée de notre étude ; elle introduira les postulats, les grands concepts, les implications éthiques et les objectifs pratiques de la dernière philosophie guattarienne. En second lieu, nous récapitulerons les instruments conceptuels qui font de

⁹⁵ Deleuze, « Trois problèmes de groupe », Préface à Félix Guattari, *Psychanalyse et Transversalité*, 1972, in *L'île déserte et autres textes*, op. cit., p. 284.

⁹⁶ Foucault emprunte l'expression à Guattari dans *Dits et Écrits II, 1970-1975*, Gallimard, 1994, p. 720 : « Tous mes livres (...) sont, si vous voulez, de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d'un tournevis ou d'un desserre-boulon pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... eh bien, c'est tant mieux ! »

l'écosophie une *méthode* et une *pratique spécifique* vouée à l'analyse et à la transformation du monde, du social et de la subjectivité : Flux, Machine, Territoire existentiel, Univers de valeur. Enfin, nous examinerons le paradigme d'émancipation original à partir duquel Guattari promeut une refondation des sciences et des pratiques sociales : le *paradigme esthétique*.

1. Le machinisme écosophique

Nous n'avons cessé, avec Guattari, de parler de machines. Il nous faut maintenant déterminer la nouveauté, la radicalité de cette fantastique machination. La machine est un objet de perpétuelle fascination pour Guattari, objet qu'il reprend, retravaille tout au long de son « processus » intellectuel. C'est peut-être celui qui continue de susciter le plus de confusion, d'incompréhension à l'égard de sa démarche. Nous tenterons de conjurer ces difficultés, et d'exposer le dernier machinisme guattarien, celui qu'il ébauche dans le cadre de la proposition écosophique. Encore faut-il souligner que nous ne pourrions « envisager le machinisme dans son ensemble » (C, 54), et ce pour deux raisons principales : le concept de machine est le travail d'une vie, ses extensions (philosophiques, historiques, sociologiques...) sont vastes et nombreuses, si bien qu'il nous sera impossible de toutes les développer ; comme nous le verrons, le concept lui-même ne relève d'aucune ambition totalisante. Nos questions seront : comment la machine s'inscrit-elle dans le cadre conceptuel de l'écosophie ? Quelles sont ses implications méthodologiques, éthiques et pratiques ? Comment peut-elle informer nos visions de la politique et de la technique ?

Pourquoi commencer par la machine ? *Car c'est elle qui justifie l'ouverture de l'écologie à des problématiques qui dépassent la question environnementale – problématiques sociales, mentales, technologiques, médiatiques, économiques, culturelles... –*, si bien qu'elle fournit les *conditions théoriques de possibilité d'une écosophie*. La machine est un instrument de description et d'explication de l'*interdépendance* des processus qui constituent notre monde. C'est une des dimensions fondamentales de l'approche analytique et génétique de Guattari ; une des *clefs* qu'il conçoit pour ouvrir les portes, non seulement de la technique, mais du social, de la subjectivité, de la *genèse* de la réalité. Guattari lui donne en effet une portée conceptuelle *inouïe*. Il est rare qu'une telle fascination, qu'une telle passion machinique laisse ainsi sa marque sur l'histoire de la philosophie.

Le thème de la machine m'habite depuis longtemps, et peut-être moins comme un objet conceptuel que comme un objet affectif... je revendique le droit à cette forme de pensée qui procède par axes affectifs, par affects, plutôt qu'à une pensée qui prétendrait donner une description scientifique. (QE, 114-115)

Distinction machine-technique : ontogenèse et phylogenèse

Distinction fondamentale : entre la machine et l'objet technique, machinisme et technicisme. Pour Guattari, la technique est une sous-problématique de celle, « beaucoup plus large », de la machine (QE, 115). La machine n'est donc pas seulement technique : les machines

techniques n'épuisent pas le concept de machine. Comment comprendre un tel renversement ? En partant, comme Guattari, du point le plus intuitivement compréhensible, celui du dispositif matériel fabriqué par l'humain (C, 55), c'est-à-dire de la machine *technique*. C'est à partir de là que nous pourrions *progressivement* reconstruire un concept de machine qui excède de toute part la question de la *technè*. Dans ses derniers écrits, Guattari tente de rendre compte de la genèse, c'est-à-dire du processus d'*individuation* de la machine technique selon deux dimensions distinctes. Une première dimension, synchronique, se nomme *ontogenèse*. Ce mode d'individuation – ou de genèse, de formation – correspond à *l'ouverture de la machine sur un extérieur*, sur un environnement qui la conditionne, la produit, l'utilise : le clou suppose le marteau, qui suppose la main qui le manie, qui suppose une qualification du travailleur, une division du travail particulière, des plans de construction, un atelier, une usine, etc⁹⁷. Nous voyons par là que « *l'objet technique ne peut être limité à sa matérialité* » (QE, 113) : en-deçà et au-delà de lui-même, il est produit par des interfaces composées d'autres machines techniques, mais aussi (et surtout) par des systèmes humains, des rapports sociaux, des décisions politiques, des lois, des diagrammes, des plans, des capitaux de connaissance... (QE, 113-114) qui sont des *machines non-technologiques* (sociales, biologiques, politiques, juridiques, théoriques, conceptuelles...) : toute une politique extérieure, toute une *altérité* machinique. Bref, il est impossible pour une machine d'exister isolément, car chaque machine suppose un *écosystème*, un milieu d'individuation associé, un *agencement machinique* dont elle est inséparable et qui opère comme sa condition de possibilité⁹⁸. La machine est une *entité collective*, plurielle (C, 62) : elle *traverse l'espace* matériel (par son articulation à d'autres machines matérielles : techniques, biologiques...) et immatériel (par son articulation à des plans, à des diagrammes, à des théories, à des concepts – machines informationnelles, théoriques, conceptuelles, scientifiques, sémiotiques, « diagrammatiques »...). Guattari étend cette idée au point d'affirmer qu'« à la limite, on ne trouve plus, à l'horizon, qu'une seule machine » (CS, 98) : la mécanosphère (QE, 33).

Est-il légitime, par exemple, de considérer une locomotive indépendamment des rails sur lesquels elle est appelée à rouler, ou des corps professionnels aptes à en gérer le

⁹⁷ Anne Sauvagnargues, « Machines, comment ça marche ? », in *Chimères*, vol 2, no. 77, 2012, p. 35-36. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2012-2-page-35.htm?contenu=article>: « la machine ne concerne plus un sous-ensemble de la technique, et certainement pas un progrès technique vis-à-vis de l'outil... En s'appuyant sur les historiens et sur les philosophes de la technique comme Leroi-Gourhan, Détienne, Mumford ou Simondon, Guattari indique qu'un individu technique, outil ou machine, un marteau, un avion, ne peuvent pas être étudiés isolément, sans prendre en considération le milieu d'individuation qui les englobe et les fait fonctionner. »

⁹⁸ *Ibid.*

fonctionnement ?... C'est ainsi que la fusée Apollo, qui a permis à des hommes de se promener sur la Lune, ne peut être disjointe ni de l'équipe de la NASA qui l'a mise au point, ni de la machine politique qui a soutenu Kennedy lorsqu'il en a approuvé le projet. De proche en proche, toutes les machines peuvent être ainsi rattachées les unes aux autres par une multitude d'arbres d'implication aux chevauchements innombrables. (CS, 123)

Si donc il n'est pas légitime de considérer ces machines indépendamment de leur environnement extérieur, il n'est pas non plus légitime d'omettre leur évolution historique. Car tout milieu suppose une histoire, un passé et un futur. La seconde dimension de l'individuation machinique doit donc être *diachronique* : « Chaque machine, technique ou sémiotique, est inséparable des machines auxquelles elle se substitue et de celles qu'elle prépare pour le futur » (CS, 98) : en plus de traverser l'espace, la machine traverse le temps. C'est donc une nouvelle ouverture, temporelle et non plus spatiale, que Guattari appelle *phylogenèse* : la genèse historique des machines. L'existence de la machine est *finie*, transitoire, *évolutive*. Elle est prise dans un *phylum*, c'est-à-dire une *lignée* où les générations se succèdent (on parle ainsi de « générations d'automobiles » ; nous pourrions voir l'ordinateur comme un des successeurs de la machine à écrire, etc.). Un tel phylum n'a donc rien de linéaire ou de mécanique ; aussi n'est-il pas un « arbre » généalogique, mais un réseau, un rhizome composite (C, 62). (Guattari récuse les conceptions linéaires et coloniales de l'histoire⁹⁹, qui feraient de la machine industrielle un résultat du « progrès » technique, « développement » de la charrue ou du moulin – ceux-là aussi sont des machines, leur complexité n'étant pas un critère déterminant (C, 63)).

...il ne s'agit pas là d'une causalité historique univoque. Les lignes évolutives se présentent en rhizomes ; les datations ne sont pas synchroniques mais hétérochroniques. Exemple : le « décollage » industriel des machines à vapeur qui a eu lieu des siècles après que l'Empire chinois les eut utilisées à titre de jeu d'enfant. En fait, ces rhizomes évolutifs traversent par blocs les civilisations techniques. Une innovation technologique peut connaître des périodes de longue stagnation ou de régression, mais il n'y a guère d'exemples qu'elle ne « reparte » à une période ultérieure. (C, 62-63)

Les notions d'ontogenèse et de phylogenèse, aussi valables pour décrire l'individuation des espèces vivantes, sont empruntées à la biologie (ainsi Guattari et Deleuze évoquent-ils un « vitalisme technologique » (MP, 507)) ; on les retrouve également au fil de l'œuvre de Gilbert Simondon, philosophie de l'individuation et de la technique dont l'influence sur l'entreprise guattarienne est impossible à sous-estimer. Simondon écrit :

...dans la réflexion sur les conséquences du développement technique en relation avec l'évolution des sociétés humaines, c'est du processus d'individualisation des objets

⁹⁹ *Ibid.*

techniques qu'il faut tenir compte avant tout.¹⁰⁰

Machine et agencement : l'écosophie comme relationnisme

Pour Simondon, de même que pour Guattari, comprendre l'individuation d'une machine consiste à la replacer « dans le système de réalité en lequel l'individuation se produit¹⁰¹ ». Autrement dit : à ne jamais dissocier l'individu de son milieu associé et de l'histoire de ce milieu. *C'est à ce point que le concept de machine prend véritablement consistance*. Car « ces deux catégories d'ontogenèse et de phylogenèse, appliquées à l'objet technologique, nous permettent de faire un pont avec d'autres systèmes... qui, eux, ne sont pas technologiques. » (QE, 114) En ouvrant la machine sur son dehors (*ontogenèse*) et sur son évolution historique (*phylum*), elle devient inséparable de l'ensemble social, spatialement et historiquement localisé, qui la *rend possible* : plutôt qu'un simple « objet » technique, totalité refermée sur elle-même, elle devient « machine ouverte¹⁰² », intégrée à son milieu d'individuation, selon l'expression simondonienne. Ainsi pouvons-nous « élargir les limites de la machine, stricto sensu, à l'ensemble fonctionnel qui l'associe à l'homme » (C, 55). Cet ensemble, ce milieu, cet *écosystème*, Guattari le qualifie d'*agencement machinique* (ou de *machine sociale*) (C, 56). *Le capitalisme est un tel agencement¹⁰³* : en tant qu'ensemble social qui *produit, articule et emploie* les différentes machines, il est toujours *premier* par rapport aux machines individuelles. La relation, *le milieu prime (logiquement) sur les parties* (MP, 114). Rappelons-nous les mots de Deleuze :

...il est facile de faire correspondre à chaque société des types de machines [techniques], non pas que les machines soient déterminantes, *mais parce qu'elles expriment les formes sociales capables de leur donner naissance et de s'en servir...* Ce n'est pas une évolution technologique sans être plus profondément une mutation du capitalisme.¹⁰⁴

Dans ces conditions, et comme nous le suggérons au chapitre précédent, *c'est le social qui détermine la technique*, et pas l'inverse¹⁰⁵. La technique n'est pas un simple instrument objectif, elle est, avant tout, production *sociale et subjective*. Il n'y a pas d'essence « technique » de la technique, car elle est toujours la *conséquence* d'un agencement social et historique singulier – les machines techniques sont « des conséquences, rien que des conséquences » (MP, 496) d'un *écosystème machinique* – *écosystème* qui n'est pas seulement technique ou objectif, mais

¹⁰⁰ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 80.

¹⁰¹ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2013, p. 23.

¹⁰² Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 136.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 244.

¹⁰⁵ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 126.

social, historique, culturel, théorique, économique, politique... (QE, 496).

Ce qui est premier par rapport à l'élément technique, c'est la machine : non pas la machine technique qui est elle-même un ensemble d'éléments, mais la machine sociale ou collective, *l'agencement machinique* qui va déterminer ce qui est élément technique à tel moment, quels en sont l'usage, l'extension, la compréhension... (MP, 495)

La machine est donc incompréhensible en tant qu'individu isolé ; se définissant par sa capacité d'ouverture (MP, 412), elle « *n'existe qu'au pluriel*¹⁰⁶ ». Nous pouvons dès lors risquer une définition formelle : « machine » se dit de tout *système ouvert* sur un *agencement machinique* historiquement localisé qui opère comme sa condition de possibilité : son *écosystème* (QE, 72 ; QE, 115). Principe de connexion *entre* machines, l'agencement *traverse* des ordres de réalité très différents, qu'il fait « *fonctionner ensemble*¹⁰⁷ » ; aussi peut-il prendre des échelles très diverses : une « culture », un « âge », une « société » (MP, 506), une alliance, un réseau, une symbiose entre être vivants... toute situation de connexion entre termes hétérogènes peut être considérée comme agencement (c'est « l'unité réelle minima¹⁰⁸ », insiste Deleuze). Guattari se concentre donc sur le milieu, sur l'écosystème dans son *devenir*, sur les collectifs, les connexions et les différences plutôt que sur les individus, les essences et les identités supposés : c'est en cela que le machinisme est *relationniste* et non *réductionniste*¹⁰⁹. Le CMI, par exemple, *agence* une multiplicité de machines hétérogènes : technologiques (usines, moyens de production), économiques, sémiotiques (la bourse, les algorithmes, les

¹⁰⁶ Anne Sauvagnargues. « Machines, comment ça marche ? », *art. cit.*, p. 45.

¹⁰⁷ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues, op. cit.*, p. 126.

¹⁰⁸ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues, op. cit.*, p. 65.

¹⁰⁹ Manola Antonioli, « Les deux écosophies », *art. cit.*, p. 42. Comme Antonioli, nous avons choisi d'utiliser la notion de relationnisme pour caractériser le machinisme, afin d'insister sur le primat de la relation, de l'agencement sur l'individu. Mais si l'on souhaite être philosophiquement et ontologiquement rigoureux, cette caractérisation peut prêter à confusion : par « relationnisme », on entend généralement que les relations sont *intérieures* à leurs termes – que l'essence de la machine est *fixée* dans ses relations à l'extérieur, qui dès lors ne peuvent changer sans que la machine cesse d'exister comme telle. Pour ce relationnisme « essentialiste », les choses *étant* leurs relations à d'autres entités, elles ne peuvent exister sans ces relations *essentiels*, qui dès lors doivent être fixes, immuables (après tout, chez Platon, le rapport des apparences aux Idées éternelles correspond bien à une *relation* de « participation »). Or bien que les machines soient *qualitativement* dépendantes de leur écosystème extérieur, elles peuvent toujours évoluer, s'articuler différemment, changer de milieu ou d'agencement (MP, 506) (« exemple : le "décollage" industriel des machines à vapeur qui a eu lieu des siècles après que l'Empire chinois les eut utilisées à titre de jeu d'enfant. » (C, 62)). Rôle, fonction et positionnement ne sont donc pas fixés dans l'essence de la machine ; c'est le contexte existentiel, l'expérimentation locale qui les détermine. Ce qui implique que les relations peuvent toujours changer sans que les machines elles-mêmes changent ou cessent d'exister : « les relations sont extérieures à leurs termes » (cf. Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues, op. cit.*, p. 69). C'est la définition deleuzienne de l'empirisme. *La machine relève donc plutôt d'un relationnisme empiriste ou « constructiviste »*. À ce sujet, nous pourrions consulter : Levi R. Bryant, « A Logic of Multiplicities : Deleuze, Immanence, and Ontology », in *Analecta Hermeneutica, Institut international d'herméneutique*, 2011.

médias), biologiques (les êtres vivants, la biosphère), subjectives (les imaginaires, les sensibilités, les intelligences) qu'il intègre à son procès productif.

La technique n'est qu'un cas particulier de machine, et non l'inverse. Guattari peut dès lors solliciter le concept de machine, comme terme « générique » – il y a des machines *de toutes natures* : matérielles et immatérielles, naturelles et artificielles, objectives et subjectives... « les ensembles sociaux sont aussi des machines, le corps est une machine, il y a des machines scientifiques, théoriques, informationnelles... » (C, 60). Ainsi lorsqu'il décrit le projet Apollo, Guattari peut décomposer l'*agencement de machines* techniques, mais aussi institutionnelles, informationnelles, théoriques, politiques, biologiques qui ont permis son décollage (QE, 209). C'est d'un tel « co-fonctionnement¹¹⁰ » de termes hétérogènes (matériels et immatériels, objectifs et subjectifs, visibles et invisibles...) que les concepts indissociables de machine et d'agencement permettent de rendre compte : des concepts fonctionnels, *multiscalaires*, transversaux, indéfiniment adaptables aux réalités contextuelles, « à la taille fractale que vous voulez¹¹¹ ». Ils permettent de décrire et d'expliquer la genèse de la réalité et *le devenir des cultures* à partir d'une multiplicité d'échelles et de perspectives qui ne s'excluent pas mutuellement, et *dont aucune ne prédomine sur les autres* : ainsi pour l'exemple du clou, à partir duquel on déduit un marteau, un travailleur, une division du travail, une organisation sociale, un contexte historique... Tel est le sens du machinisme, qui forme le relationnisme écosophique : au lieu de les considérer comme des objets isolés, des individus fermés sur eux-mêmes, Guattari ouvre *toutes* les machines sur leur extérieur et sur leur histoire, pour « prendre en considération les agencements qui les font vivre ensemble. » (QE, 117). Il peut dès lors *ouvrir* l'écologie sur des problématiques relatives à la technique, au social, au mental, aux signes, aux valeurs... et chercher leur articulation : vers une écologie généralisée (C, 138).

Les machines, *au sens large*, c'est-à-dire non seulement les machines techniques, mais aussi les machines théoriques, sociales, esthétiques, etc., ne fonctionnent jamais isolément, mais *par agrégat ou par agencement*. Une machine technique, par exemple, dans une usine, est en interaction avec une machine sociale, une machine de formation, une machine de recherche, une machine commerciale, etc. (AH, 294)

Un matérialisme de l'incorporel : flux, signes et production de subjectivité

Les conséquences de cette ouverture sont aussi complexes que fécondes. Nous ne ferons qu'évoquer les plus importantes. Premièrement : *la machine ne se limite plus à l'objet matériel* : elle peut correspondre à des systèmes juridiques, sociaux, conceptuels, théoriques, discursifs,

¹¹⁰ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues, op. cit.*, p. 65.

¹¹¹ Anne Sauvagnargues. « Machines, comment ça marche ? », *art. cit.*, p. 45.

institutionnels... dont il s'agit de montrer l'interdépendance, l'articulation, l'évolution et les effets subjectifs. C'est, semble-t-il, la forme accomplie de ce que Foucault ébauchait comme « matérialisme de l'incorporel¹¹² » : « Il ne faudrait pas dire que l'âme est une illusion, ou un effet idéologique; Mais bien qu'elle a une réalité, qu'elle est *produite* en permanence, autour, à la surface, à l'intérieur du corps...¹¹³ » Et le but de Guattari reste bien l'analyse de cette « âme » collective et artificielle, c'est-à-dire des « agencements subjectifs », de la production machinique de la subjectivité : *comment on fabrique du sujet* dans un contexte donné, à une période donnée.

Ne concernant plus seulement les réalités matérielles, ce nouveau concept de machine devient un outil pour comprendre les modes de production de subjectivité, c'est-à-dire les *machines* qui forment les sensibilités, les imaginaires, les éducations, les cultures, les normativités humaines. Car une telle production emprunte des systèmes matériels d'une part (rapports de production, technologie, architecture, urbanisme...) et immatériels, *sémiotiques* d'autre part : énoncés, images, significations, représentations, valeurs, plans, syntaxes, écritures. Deux aspects qui se « présupposent » mutuellement, et dont nul n'a de prédominance sur l'autre (ce qui implique de dépasser le dualisme matière-esprit) (*MP*, 136) – une présupposition que l'écosophie exige de prendre en compte : avec la machine, « *il s'agit bien de faire la jonction entre les machines des écosystèmes de flux matériels et des écosystèmes de flux sémiotiques.* » (*QE*, 72). Ce sont ces écosystèmes sémiotiques que, plus tôt, nous appelions des *régimes de signes* ou *systèmes sémiotiques* (nous prenions le capitalisme moderne comme exemple). Nous avons vu comment ces codages et ces énoncés *modélisent* la subjectivité via les machines mass-médiatiques sous le CMI, suscitant consentement, adhésion et docilité : ainsi donc la subjectivité n'est plus seulement humaine ou « naturelle », elle est aussi *machinique* (*QE*, 332), c'est-à-dire *ouverte* sur un milieu indissociablement technologique et social qui la modélise, la programme, la produit – et qu'elle produit en retour.

Mais il y a bien d'autres machines de subjectivation à prendre en compte : machines institutionnelles, thérapeutiques (Guattari, nous le verrons, a voué une bonne partie de son œuvre à la critique de la machine psychanalytique), économiques, commerciales, militantes... C'est bien le sens de la « psychiatrie matérialiste » que Guattari n'a cessé de promouvoir comme analyse de la subjectivité sous l'angle de sa production *réelle* (et non signifiante ou idéale,

¹¹² Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 60.

¹¹³ Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 38.

comme le prétendent les structuralistes¹¹⁴) (AO, 43). Le sujet individuel sort ainsi de sa solitude, de son intériorité, de son individualité : loin d'avoir une « essence » ou une « nature » immuable, *lui-même est un collectif*, un « groupuscule » (AO, 434), une (co)existence ouverte, *relationnelle, machinée* en permanence par les agencements auxquels elle prend part, par les flux de signes (les énoncés lus ou entendus à la radio, à la télévision, sur Internet, dans la rue, au travail, au tribunal, à l'Université...), d'énergie et de matière (les objets de consommation, l'eau, la nourriture...) qu'elle machine à son tour. Il n'y a plus d'individu isolé ou de monade pensante ; comme le répète Rimbaud¹¹⁵ : « Je est un autre, une multiplicité d'autres » (C, 117). C'est en ce sens que l'on peut comprendre cette définition très générale de la machine : « système de coupure de flux¹¹⁶ ».

Quelques implications épistémologiques. Machinisme contre mécanisme, réductionnisme et naturalisme

Il faut dès lors introduire une *deuxième distinction fondamentale* : avec le mécanisme. La mécanique correspond exclusivement aux procédés propres aux individus techniques ou aux lois naturelles ; aussi implique-t-elle un déterminisme intégral et linéaire entre des termes *homogènes, de même nature* (comme les rouages d'un automate)¹¹⁷. Or la machine n'est pas d'essence technique ou naturelle ; elle suppose toujours des termes *hétérogènes* (C, 56) : son ouverture sur un agencement social complexe pose sur elle la marque de la contingence, du déséquilibre, de l'*indétermination*. La machine, système ouvert, « loin de l'équilibre¹¹⁸ » (C, 59), interagit avec une multiplicité d'autres machines – avec un agencement, un écosystème qui la conditionne, la transforme, la fait *devenir* : « nous devons nous défaire des visions mécanistes de la machine et en promouvoir une conception qui englobe à la fois ses aspects technologiques, biologiques, informatiques, sociaux, théoriques, esthétiques... » (C, 149). Dans *Chaosmose*, Guattari tente de rendre compte de l'ensemble des composantes qui entrent dans de tels

¹¹⁴ Anne Sauvagnargues, « Un cavalier schizo-analytique sur le plateau du jeu d'échecs politique », *art. cit.*, p. 40.

¹¹⁵ Cf. les lettres dites « du voyant » à Izambard et Demeny, datées du 13 et 15 mai 1871 : Arthur Rimbaud, *Œuvres*, texte établi par Paul Harmann, Paris, Mercure de France, 1958.

¹¹⁶ Deleuze, « Deleuze et Guattari s'expliquent », in *L'île déserte et autres textes*, *op. cit.*, p. 305.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 125.

¹¹⁸ Guattari s'inspire ici de la théorie des systèmes dissipatifs, qu'il tente d'étendre à la compréhension de la technologie, de la subjectivité et des systèmes sociaux. Percée scientifique majeure du XX^{ème} siècle, celle-ci porte sur les systèmes thermodynamiques dits « complexes », « non-linéaires », « loin de l'équilibre » ou encore « chaotiques », ouverts sur un environnement avec lequel ils échangent de la matière et de l'énergie. Cf. Jacques Reisse, « L'autostructuration de la matière dans des systèmes ouverts, loin de l'équilibre », in *La longue histoire de la matière: Une complexité croissante depuis des milliards d'années*, Paris, PUF, 2011, p. 184-189.

agencement : elles sont matérielles, énergétiques, organiques, sémiotiques, informationnelles, subjectives... (C, 55-56). Soit l'exemple des systèmes juridiques, compréhensibles comme des machines opératoires au sein d'un agencement qui les excède :

Il n'y a pas de machine de droit transcendante. Il n'y a que des machines de droit *articulées* à d'autres machines, à des pouvoirs politiques, à des pouvoirs de vie collective (le droit à l'éducation et à la santé). Il existe des machines administratives qui sont encore autre chose que la machine de droit. Et toujours des rapports de pouvoir entre les différents intéressés : les familles, les opinions politiques, les syndicats professionnels, etc. Et, à cela, le contexte mass-médiatique se superpose. C'est l'*interaction* entre les machines sociales, sémiotiques, la mégamachine urbaine, l'articulation de toutes ces machines qui donnent naissance aux agencements subjectifs en question. (QE, 339)

La machine offre ainsi le moyen proprement écosophique de rompre avec toutes les formes de *réductionnisme*. C'est Descartes qui inaugure cette méthode analytique : celle-ci consiste à *réduire* la réalité à ses constituants les plus élémentaires, ce qui permettrait de comprendre les rapports de détermination *mécanique* (causalité naturelle) qui les lient. Poussée à l'extrême, une telle approche justifie « le remplacement progressif des disciplines complexes par les plus simples, comme le fait de ramener le social au psychologique, le psychologique au biologique, puis le biologique au biochimique, puis au chimique, puis à des lois physiques¹¹⁹ » : c'est donc toujours un risque de naturalisation, d'individualisation et d'objectivation des faits sociaux et subjectifs. Cette posture est d'ailleurs aussi *réductrice* que réductionniste car, notons-le au passage, elle s'est érigée comme véritable *dogme scientiste* au sein même des sciences dites « humaines » (négation des conditionnements sociaux et culturels liés aux troubles mentaux, béhaviorisme, objectivisme... nous y reviendrons). En d'autres termes, le réductionnisme ne s'intéresse qu'à des systèmes *fermés*, isolés de leur environnement et donc nécessairement *idéalisés* (une fermeture totale étant en réalité impossible). La machine, en tant qu'entité relationnelle, en interaction permanente avec son extériorité, permet de rompre avec cette tendance au cloisonnement et à l'individualisation des systèmes complexes. Bien plus, elle montre le caractère *illusoire* et contingent de la notion d'individu, qui se généralise dans un contexte socio-historique bien spécifique, dans « un cas particulier d'agencement lié à un certain type de culture, de pratiques sociales » (QE, 150) : la modernité occidentale capitaliste. L'anthropologie néolibérale, en ce sens, est parfaitement réductionniste lorsqu'elle entend faire de l'être humain un *homo oeconomicus*, individu mécaniquement

¹¹⁹ Patrick Juignet, « Le réductionnisme : un appauvrissement dans l'explication du Monde », Centre de Recherche en Histoire des Idées, 2017. Récupéré de <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03252486/document>.

(naturellement) mû par ses intérêts rationnels et *objectifs*.

Cela implique évidemment de sortir du dualisme entre sujet-objet, matière-esprit, moi-autrui, être-valeurs... et donc de repérer ce que sont les pratiques [entendons : les machines] *qui font la traversée entre ces domaines qui sont séparés de façon manichéiste*. (QE, 149-150)

La posture réductionniste (ou mécaniste) est intimement dépendante d'une autre dichotomie qui a fondé les sciences humaines et la philosophie moderne : celle qui sépare un *sujet* (individuel) d'un *objet*. Dichotomie proprement occidentale et anthropocentrée, qui consiste à se rapporter au monde, à la nature, aux choses, aux *autres* comme à des objets (à étudier, à catégoriser, à utiliser, à dominer) ; et à se rapporter à soi-même comme à un individu autonome, libre, indépendant¹²⁰. Du sujet à l'objet, il y a toujours un rapport de domination, une méthodologie *extractiviste* : un savoir *sur* l'autre (l'autre comme « étranger », « malade », « femme », « animal », « ressource »...) ¹²¹. Et cette opposition en présuppose une autre : celle qui sépare la nature de la culture¹²². Car loin d'être universel, le naturalisme n'est que la façon occidentale d'*objectiver* une réalité appelée « nature » – rappelons-le, pour Descartes, la nature n'est qu'un ensemble d'objets gouvernés par des lois mécaniques (à l'image d'un automate ou d'un grand mécanisme), à *maîtriser* et à *posséder*¹²³. De tels dualismes impliquent à leur tour bien d'autres rigides oppositions entre le soi et l'autre, l'individu et le collectif, l'âme et le corps, l'humain et la technique, l'intériorité et l'extériorité... Or, chez Guattari, ces composantes *ne s'excluent jamais mutuellement*. Par la machine, l'écosophie propose une philosophie non-dualiste, écosystémique, un savoir *pour* l'autre et *avec* l'autre¹²⁴ – savoir où la relation, les interactions, le milieu et le devenir priment sur les pôles individuels – où l'immanence du tout prime sur la transcendance des parties. C'est une lutte contre toutes les

¹²⁰ Philippe Descola, *Par delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 120-121 : « ...la dimension technique de l'objectivation du réel est bien sûr essentielle dans cette révolution mécaniste du XVII^{ème} siècle [dont Descartes est l'un des plus illustres représentants] qui figure le monde à l'image d'une machine dont les rouages peuvent être démontés par les savants, et non plus comme une totalité composite d'humains et de non-humains... »

¹²¹ Boaventura De Sousa Santos propose une critique de l'objectivation comme savoir extractiviste qui rappelle profondément celle de Guattari. Cf. Boaventura de Sousa Santos et Baptiste Godrie, « Épistémologies du Sud et militantisme académique : entretien avec Boaventura de Sousa Santos, réalisé par Baptiste Godrie », in *Sociologie et sociétés*, vol 49, no. 1, 2017, p. 143–149.

¹²² *Ibid.*

¹²³ René Descartes, *Discours de la méthode*, sixième partie, §2.

¹²⁴ Toujours dans les termes de Boaventura De Sousa Santos, cf. Boaventura de Sousa Santos et Baptiste Godrie, « Épistémologies du Sud et militantisme académique : entretien avec Boaventura de Sousa Santos, réalisé par Baptiste Godrie », *art. cit.*

hiérarchies ontologiques, toutes les transcendances, les éminences, les verticalités¹²⁵ et les visions binaires. Par là, et de manière drôlement paradoxale, *c'est la machine qui donne son contenu philosophique à l'écologie*, comprise comme science non-dualiste, écosystémique. André Gorz résume, se référant sans doute à la tentative de Guattari, dont il était proche :

...l'écologie, *au sens large*, cherche à développer une science au service de l'épanouissement de la vie et d'un milieu de vie (*environment*) qui permet et stimule cet épanouissement. Mais on se souvient du manifeste par lequel une quarantaine de scientifiques célèbres accusaient l'écologie d'être une anti-science. C'est qu'elle procède, par ses prolongements écosophiques, d'une approche holiste des systèmes complexes. Elle est seule à vouloir comprendre le vivant non pour le dominer mais pour le ménager. Elle est seule, dans ce souci, à se vouloir une composante de la culture, intégrée et assimilée dans les savoirs vécus, éclairant la quête de la sagesse et de la bonne vie.¹²⁶

Le machinisme comme philosophie de l'écologie. La vision écosophique

Récapitulons les analyses précédentes, et voyons en quoi consiste une telle philosophie, une telle « sagesse ». « *Machine* » semble correspondre à la notion très générale de « système ». Mais cette indication risque sans doute d'être trompeuse : la machine est sans doute un système, mais elle n'a rien de *systématique*, rien d'une entité statique, fermée sur elle-même, mécanique ou déterministe. Étant prise dans un ensemble complexe d'interactions, dans un *agencement* qui la dépasse, la conditionne, la transforme, la machine est un système *ouvert* et *évolutif*. Sa fonction est finalement très simple : articuler et connecter des flux¹²⁷ ; *ouvrir* des flux hétérogènes (matières, techniques, signes, idées, concepts, personnes...) les uns sur les autres. La machine s'insère toujours dans une *évolution* et un *agencement machinique*, c'est-à-dire un *écosystème* historiquement situé (*QE*, 338) pour lequel elle sert de moyen descriptif. Elle ouvre bien sur une approche holiste ou relationniste des systèmes complexes. Et sous cette perspective, il n'y a pas de système qui ne soit déjà sous-système, pas de machine qui ne soit déjà machine de machine (*AO*, 12) – et ce, de l'infiniment petit à l'infiniment grand :

Toujours la possibilité d'un en-deçà doit être préservée. Chaque élément sur quoi [la machine] s'appuie n'est qu'un intermédiaire trivial susceptible de substitution, de transposition. Telle est la définition d'un montage machinique. Jamais, on ne rencontrera de brique de base, de quantum ultime. Aujourd'hui, l'élément de la machine vivante est l'organe, la cellule, les chaînes de la chimie organique, le briquetage atomique ; demain,

¹²⁵ Certains caractériseront cette vision comme une « ontologie plate » ou horizontale : « *a profoundly ecological vision of being that emphasizes shifting and interacting relations among entities without any of these entities fully or completely overdetermining the rest.* », Levi R. Bryant, « A Logic of Multiplicities : Deleuze, Immanence, and Ontology », *art. cit.*, p. 6.

¹²⁶ André Gorz, *L'immatériel : connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003, p. 97-98.

¹²⁷ Guattari, *Soft Subversions*, Los Angeles, Semiotext(e), 1996, p. 142.

ce sera les particules, les quarks... sans qu'un terme puisse être fixé à cette récursivité. (CS, 223)

En découle une vision profondément écologique du monde, de la vie, de l'histoire des techniques et des sociétés, des pratiques sociales, de la nature et de la culture : la vision écosophique. C'est d'ailleurs en ce sens que Guattari qualifie l'écologie environnementale (celle qui concerne l'environnement « naturel ») d'« *écologie machinique* », « puisque, du côté du cosmos comme du côté des praxis humaines, il n'est jamais question que de machines... » (LTE, 68). Ainsi pouvons-nous comprendre son intérêt pour l'écologie comprise comme « science des *rappports* des organismes [ou des machines] avec le monde extérieur et de leurs conditions d'existence¹²⁸ » (QE, 71). L'écologie est une science relationnelle, absolument non-réductionniste : elle étudie l'interdépendance, la vitalité et l'évolution des écosystèmes, des *milieux de vie*. Initialement, une telle science ne concerne que les écosystèmes dits « naturels ». Ceux-ci constituent « la plus grande unité fonctionnelle en écologie, [incluant] à la fois les organismes vivants et l'environnement abiotique (c'est-à-dire non vivant), chacun influençant les propriétés de l'autre, et les deux sont nécessaires au maintien de la vie telle qu'elle existe sur Terre.¹²⁹ » Guattari ouvre cette définition sur l'ensemble de la réalité sociale, culturelle, technologique, axiologique : il s'agit de comprendre la jonction entre les écosystèmes organiques et inorganiques, naturels et artificiels, matériels et immatériels, objectifs et subjectifs... et ainsi de dépasser l'arbitraire de ces dualismes.

Par leurs *interactions* entre elles et avec l'environnement, les espèces modèlent l'écosystème qui de ce fait évolue dans le temps. *Il ne s'agit donc pas d'un élément figé, mais d'un système issu de la coévolution entre les différents êtres vivants et leurs habitats. De plus, il est très difficile de délimiter un écosystème – et on le fait souvent de manière arbitraire – car il ne possède pas toujours de frontières physiques. A partir de cette définition, il devient possible de déterminer une quantité infinie d'écosystèmes. De l'infiniment petit à l'infiniment grand, l'immense diversité du vivant définit une quantité illimitée d'écosystèmes.*¹³⁰

Cette définition fournie par le CNRS correspond parfaitement au concept de machine. Car en effet, la limite d'un agencement – d'un écosystème quel qu'il soit – est *toujours arbitraire*, étant donné que les machines se définissent par leur *ouverture*. Une machine

¹²⁸ Le biologiste Ernst Haeckel, dans son ouvrage de 1866 intitulé *Generelle Morphologie der Organismen* (Morphologie générale des organismes), attribue cette définition à la science qu'il nomme « *œcologie* ». Voir Stéphane Schmitt, « Generelle Morphologie der Organismen », *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <https://www.universalis.fr/encyclopedie/generelle-morphologie-der-organismen/>.

¹²⁹ Renan Aufray et Manuelle Rovillé, « Les écosystèmes », CNRS. Récupéré de https://www.cnrs.fr/cw/dossiers/dosbiodiv/index.php?pid=decouv_chapA&zoom_id=zoom_a1_3.

¹³⁰ *Ibid.*

technique renvoie toujours à un ensemble ouvert, à une *multiplicité* d'autres machines : sociales, techniques, théoriques, politiques, biologiques... formant un agencement aux limites floues, et loin d'être seulement physiques. Cela implique qu'il y a toujours une certaine *violence* à totaliser, à unifier, à séparer les choses de leur environnement, le naturel de l'artificiel, le mental du social, l'objectif du subjectif, le soi de l'autre, l'individu du collectif (la modernité occidentale est riche d'exemples très concrets de ces violences).

L'humanité et la biosphère ont partie liée, et *l'avenir de l'une et de l'autre est également tributaire de la mécanosphère qui les enveloppe*. C'est dire qu'on ne peut espérer recomposer une terre humainement habitable sans la réinvention des finalités économiques et productives, des agencements urbains, des pratiques sociales, culturelles, artistiques et mentales... (QE, 33)

Si la biosphère est immanente à la mécanosphère, et inversement (MP, 89) – ce qui, en d'autres termes, implique qu'elle est intimement dépendante de la *subjectivité humaine*, et inversement – il n'est pas théoriquement et éthiquement acceptable d'ériger de barrière rigide entre nature et société. Évidemment, il ne s'agit pas de laisser libre court à l'anthropisation du monde (qui est déjà pleinement déployée) : au contraire, c'est se défaire de toute hiérarchie morale, ontologique ou épistémologique, de toute position de surplomb, de tout rapport d'extraction, d'exploitation, d'objectivation d'une catégorie sur l'autre ; c'est dépasser les « natures », les essences supposées pour se concentrer sur la vie, l'habitat et la *manière d'habiter*¹³¹ (C, 152). Bref, la machine est la *condition théorique de possibilité d'une écosophie*, car c'est elle qui justifie le recours de Guattari à l'écologie pour analyser l'interaction de processus hétérogènes ; par là, elle donne à l'écologie sa véritable profondeur philosophique, comme « science des conditions d'existence » – et de *l'ensemble de ces conditions* : sociales, mentales, environnementales, médiatiques, technologiques... D'où cette ironie proprement guattarienne : une philosophie de la machine qui ouvre sur une philosophie de l'écologie.

La machine est un outil descriptif et explicatif, un moyen d'ouverture : une *clef* (MP, 412). Et il n'est pas surprenant que Guattari, pragmatiste, affectionne tant l'exemple de l'agencement serrure-clef pour ses explorations conceptuelles (C, 66-67 ; CS, 124-125). Inspiré de la cybernétique, le machinisme guattarien n'a donc rien d'un techno-fétichisme. C'est une

¹³¹ Cette lecture spinoziste de l'écosophie a été admirablement conduite par Valérie Marange : « Mais en quoi un ordinateur, ou une administration, sont-ils moins « naturels » qu'une toile d'araignée ? Et quel « intérêt » trouver à un tel débat, sinon celui de fonder une entreprise de maîtrise, se servant de la « nature » comme modèle (la fourmière du sociobiologiste), comme repoussoir (l'enfer des pulsions de saint Augustin à Freud) ou comme matière première inerte (de Descartes à Hegel et ses héritiers) ? » Cf. Valérie Marange, « La petite machine écosophique », in *Chimères*, no 28, 1996, p. 37. Récupéré de <https://doi.org/10.3406/chime.1996.2075>

puissante intuition doublée d'une méthode rigoureuse, qui s'inscrit dans le *phylum* des grandes pensées de la technique moderne : Leroi-Gourhan, Détienne, Mumford, Simondon... Ouvrant tout système, technique ou non, sur son contexte et son histoire, le *machinisme* annonce par exemple la célèbre théorie acteur-réseau de Bruno Latour¹³². Et peut-être n'y a-t-il ici qu'un seul impératif : « *ne jamais partir d'entités fermées les unes par rapport aux autres* » (*QE*, 127). C'est une méthode *critique*, *puisqu'elle interroge les conditions de possibilité de l'expérience réelle*¹³³, de nos mises en œuvre techniques, de nos rapports à la nature, de l'individuation conjointe de la subjectivité, des technologies et des systèmes sociaux. Loin d'être la première tentative de compréhension de la machine hors des rets de la technique, nous pourrions également citer : Chomsky et sa machine abstraite, Turing et ses machines mathématiques, la machine biologique¹³⁴ de Varela et Maturana...

L'éthique écosophique : finitude, altérité, responsabilité

Quelles sont les implications éthiques et pratiques du machinisme ? Pour les comprendre, il nous faut préciser une des propriétés *ontologiques* de la machine : sa *finitude*. Une machine naît, et se trouve immédiatement confrontée à l'usure, à la précarité, à la mort, à son propre *détraquement* (*C*, 64-65) : « La machine est porteuse d'une finitude, de quelque chose de l'ordre de la naissance et de la mort... » (*QE*, 118). C'est que, nous l'avons vu, la machine s'inscrit dans un *phylum*, dans une lignée historique : c'est donc une existence finie, transitoire, *contingente*. Aussi son détraquement est-il inévitable, car *inséparable de son fonctionnement* : comme le dit admirablement Anne Sauvagnargues, « lorsque ça fonctionne, ça rate, ça rate toujours, ça rate nécessairement, parce que tout fonctionnement engage la singularité provisoire, aléatoire et contingente d'une force qui s'use en même temps qu'elle s'instaure.¹³⁵ » C'est là un postulat profondément *matérialiste* : il n'y a rien d'éternel ou d'universel, les choses sont précaires, transitoires, en *devenir* et ce, du simple fait de leur existence réelle. Mais c'est un matérialisme qui doit également s'étendre à l'immatériel, à l'incorporel, à l'abstrait : aux cultures, aux traditions, aux valeurs, aux théories, aux concepts, aux modèles, aux paradigmes (politiques, militants, thérapeutiques, esthétiques...) qui, par là même, doivent être tantôt renouvelés, tantôt régénérés, protégés, défendus, tantôt abandonnés,

¹³² Cf. Bruno Latour, *La Science en action*, Paris, La Découverte, 1989.

¹³³ Critique au sens deleuzien d'un « empirisme transcendantal ». Cf. Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.

¹³⁴ Francisco Varela, *Autonomie et connaissance*, Paris, Seuil, 1989. Bien que nous ne pourrions présenter son influence, au risque de trop alourdir le présent exposé, Varela a profondément inspiré le dernier machinisme guattarien.

¹³⁵ Anne Sauvagnargues, « Machines, comment ça marche ? », *art. cit.*, p. 46.

oubliés ; ce qui dépend toujours d'une ouverture sur le présent et sur les mutations de leur époque (*QE*, 411-412) – ainsi, dans ce monde où rien n'est assuré (*C*, 131), est immédiatement posée une nécessité *pratique*.

En effet, la machine dépend toujours d'une *pratique* d'ouverture sur l'autre, d'une « ouverture praxique » (*LTE*, 49). Car sa finitude, sa précarité suppose que, pour maintenir son ouverture, c'est-à-dire son existence¹³⁶, la machine est tenue d'entretenir des rapports d'interdépendance, de *symbiose* (*QE*, 253) avec son *altérité*, son écosystème : une autonomie toujours *collective*, car elle « dépend toujours d'éléments extérieurs pour pouvoir exister comme telle » (*C*, 59). L'ouverture, la « déterritorialisation » n'est donc jamais donnée une fois pour toute, définitivement *acquise* ; elle est « essentiellement précaire » (*C*, 35). Les machines techniques, étant agencées à une multiplicité d'autres machines, doivent sans cesse renouveler leurs composantes matérielles et immatérielles : théoriques, politiques, conceptuelles... (*C*, 64) ; les machines théoriques ou politiques, de même, doivent évoluer avec leur contexte technologique et social si elles veulent garder leur consistance, leur vitalité : c'est *l'avec*, le rapport à l'autre, au différent, à l'hétérogène qui est ici substantiel, vital (*C*, 64-65). Dans les mots de Heidegger, nous dirions que la machine est *Mitsein*, *être-avec* : *l'avec* comme condition de possibilité de l'existence humaine *et non-humaine* – *coexistence* universelle¹³⁷.

La machine n'est donc pas une entité donnée, elle est un « donnant », un *donner* (*C*, 80) : elle est la réalité comme processus de production, de différenciation, de devenir – elle est « génératrice de complexité et d'hétérogénéité » (*C*, 152). Son existence suppose toujours d'autre machines, des pratiques, des créativités des diverses (sociales, scientifiques, politiques, institutionnelles...) (*C*, 148-149). La machine, dès lors, n'a rien d'une identité statique, homogène, déjà là : elle est émergence, ouverture, altérité, hétérogénéité, créativité. Elle suppose un ET – connexion, différenciation – et non un ÊTRE – essence, éternité, identité (*AO*, 11) : la machine exige de « penser avec ET, au lieu de penser EST, de penser pour EST¹³⁸ ».

Les manifestations, non pas de l'Être, mais de multitudes de composantes ontologiques sont de l'ordre de la machine... comme « donner-à-être », comme donnant. Accéder à un tel « donner » c'est déjà y participer ontologiquement de plein droit. Ce terme de droit ne vient pas ici au hasard, tant il est vrai qu'à ce niveau proto-ontologique il est déjà nécessaire d'affirmer une dimension proto-éthique... (*C*, 80)

¹³⁶ « L'existence, en tant que procès de déterritorialisation, est une opération intermachinique spécifique... » (*C*, 78-79)

¹³⁷ Jean-Luc Nancy, « L'être-avec de l'être-là », in *Cahiers philosophiques*, vol 111, p. 66-78, 2007. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/caph.111.0066>.

¹³⁸ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 71.

Participer au « donnant », à la production du monde, d'un monde, c'est en être responsable : l'humain, « éternel préposé aux machines de l'univers » (AO, 10). La machine, nous l'avons vu, implique une sorte de finitude généralisée, de « précarité ontologique » (LTE, 49) : « rien ne va de soi » (C, 131), rien n'est « naturel¹³⁹ » ou immuable, ni la vie organique des plantes et des animaux, ni celle, inorganique, qui concerne nos machines de pensée, modèles sociaux, théoriques, conceptuels, scientifiques et pratiques. L'existence n'est pas un Être *en-soi*, mécaniquement ou naturellement assuré, mais un *pour-soi*¹⁴⁰ et un *pour-autrui* (C, 152 ; C, 82 ; C, 62) fondamentalement fragile, fugitif, transitoire : et c'est seulement par l'accueil de cette finitude, de ce « vertige » qu'émerge la possibilité d'un *choix* éthique (QE, 316-317). Pour l'écosophie, l'épreuve de la finitude est donc condition de possibilité de l'éthique¹⁴¹. Et dans le monde de la machine, interdépendance et coexistence, c'est seulement envers l'*autre* (qu'il soit humain ou non humain) que l'éthique peut se diriger, l'autre comme condition de mon existence (QE, 281). Si bien qu'en découle un principe de responsabilité : *responsabilité pour l'autre pris dans toute son altérité, pour l'existence prise dans toute sa finitude*. Cette *éthique écosophique* invite à accueillir sa finitude et celle du monde, à « sortir de soi » pour aller vers l'autre (QE, 508) ; ainsi semble-t-elle adaptée à l'ère d'« incertitude structurelle¹⁴² » – ou d'« incertitude machinique » – que nous connaissons, et aux inquiétantes impulsions identitaires actuelles. Et le problème devient immédiatement politique, immédiatement *praxique* : *que faire*, compte tenu de cette responsabilité, pour transformer un monde précaire, fragile, qui lui-même ne cesse de se transformer ? Comment opérer les connexions, les ouvertures nécessaires ? La question éthique est dès lors indissociable d'une question *praxique* et *politique*.

¹³⁹ Au sens de la nature en tant que nature, mais aussi de l'expression « c'est naturel ».

¹⁴⁰ Par le concept de machine, Guattari étend le concept de *pour-soi*, que Sartre réservait exclusivement aux êtres conscients, à la subjectivité humaine – pour indiquer son absence d'essence, contrairement aux êtres *en-soi*, objets, choses et instruments –, à l'ensemble de la réalité (C, 152). Celle-ci apparaît, non pas « comme *en-soi*, fermé sur lui-même, mais comme *pour-soi* précaire, fini, finitisé, singulier, singularisé, capable de bifurquer en réitérations stratifiées et mortifères ou en ouverture processuelle à partir de praxis permettant de [la] rendre « habitable » par un projet humain. » (LTE, 49)

¹⁴¹ Une posture éthique sans doute très proche de celles proposées par Sartre et Heidegger. Cf. Alain Renaut, « Sartre et Heidegger - Sur l'éthique de la finitude », in *Raison présente*, no 117, 1996, p. 27-42. Récupéré de <https://doi.org/10.3406/raipr.1996.3320>.

¹⁴² Pierre Carrega, « Le changement climatique : incertitudes structurelles et incertitudes propagées », *Incertitude et environnement. La fin des certitudes scientifiques*, Aix-en-Provence, Édisud, 2008, p. 37-46.

La machine comme praxis et orientation politique

Guattari le dit sans détour : pour l'écophilosophie, « le terme fondamental, c'est celui de *praxis*. » (*QE*, 144). Car la machine non seulement *dépend*, mais *est* une praxis : ces termes apparaissent comme *synonymes* au fil de l'œuvre guattarienne (*QE*, 148 ; *C*, 152). Guattari va très loin dans cette direction : « La praxis précède l'être » (*QE*, 349), *produit* l'être, car « avant l'être, il y a la politique. » (*MP*, 249). La politique est ici à entendre comme *activité de connexion entre termes hétérogènes* – c'est là sa définition deleuzoguattarienne¹⁴³ – et c'est bien la fonction de la machine, de la praxis : agencer, connecter, machiner, produire l'hétérogène. Et cette activité connective, qui assure la cohésion de la réalité, Guattari et Deleuze l'appellent *désir*¹⁴⁴. Le désir n'est rien d'autre que processus d'agencement, de connexion, de construction¹⁴⁵. Par là, le concept de machine apparaît comme la tentative de « *fonder* » *philosophiquement* le caractère vital de la connexion : « le désir est révolutionnaire parce qu'il veut toujours plus de connexions et d'agencements.¹⁴⁶ » – la politique deleuzoguattarienne, dès lors, est nécessairement révolutionnaire (c'est une sorte de relationnisme *constructiviste*). Ainsi d'un primat *ontologique* puis *éthique* accordé à la connexion, nous passons à un *primat politique*.

...notre conception du désir était tout le contraire d'une ode au spontanéisme, d'un éloge d'une libération désordonnée. C'est justement pour marquer le caractère artificiel, « *constructiviste* » du désir que nous l'avons défini comme « *machinique* », c'est-à-dire en *articulation* avec les phylums machiniques les plus actuels, les plus « *urgents* ». (*QE*, 214)

Faisons un bref détour conceptuel pour clarifier cette vieille notion de praxis, cruciale pour la proposition écosophique. La machine semble inspirer à Guattari un retour tardif à certaines catégories scolastiques. Aristote fut en effet le premier à distinguer la praxis, action au sens plein, dont la fin est immanente à elle-même – vivre, penser –, de la *poièsis* activité transitive ayant sa fin en dehors d'elle-même – construire, fabriquer des objets¹⁴⁷. En ce premier sens, la praxis est l'activité d'autotransformation, d'autoproduction, d'*autocréation* propre à un sujet *individuel*. De son côté, Marx reprend le terme pour désigner la *pratique sociale*, comprise comme activité de *transformation du monde social* dans le but de l'épanouissement humain – comme « *mutation existentielle collective* » (*C*, 12). Guattari semble faire se rejoindre les deux

¹⁴³ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, op. cit., p. 133.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 97.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 97.

¹⁴⁷ Monique Canto Sperber et al., *Philosophie grecque*, PUF, 2017, p. 352.

définitions : chez lui, la subjectivité n'étant pas du tout individuelle, mais toujours *artificielle* et *collective* (*QE*, 151), à la fois *pour-soi* et *pour-autrui*, il n'y a pas de transformation de soi qui ne soit transformation du monde, et inversement¹⁴⁸ – toute construction est autoconstruction, toute *poièsis* est, plus profondément, praxis : *philosophie pratique*.

En découle la conséquence suivante : la machine ne distingue pas les domaines traditionnellement séparés de la praxis et de la *technè* (qui est une forme de *poièsis*). Car toute machine, technique ou non, suppose une praxis, et inversement. Toute pratique sociale, toute société suppose un certain rapport à la technique, et inversement. La technique n'est donc pas un instrument neutre mais plutôt la manifestation *directe* (*CS*, 10) de certaines évaluations, d'un certain contexte socioculturel, d'une certaine praxis, d'une certaine politique, et donc d'un certain *type de subjectivité*. D'où l'émphase mise par Guattari sur le caractère immédiatement *politique* de la technique – et sur l'importance d'une *réappropriation* des technologies sur des voies émancipatrices, d'un nouvel *agencement* connectant les machines militantes et les machines techniques, d'une *ouverture* des pratiques sociales sur leur environnement technologique (cette idée se manifeste par l'investissement de Guattari dans le mouvement des « radios libres » et dans l'objectif écosophique d'une réappropriation des mass-médias – nous y reviendrons) (*LTE*, 31). C'est bien une logique *constructive* et *constructiviste*, celle du bricoleur (*AO*, 7) : opérer les branchements, les détournements, les connexions créatrices.

L'hétérogénéité des praxis

Luttes ouvrières, écologistes, féministes, antiracistes, créations esthétiques, recherches académiques et technico-scientifiques, expérimentations institutionnelles : toutes sont des praxis, des "machinations" « appelées à se conjoindre *en raison même de leur hétérogénéité*. » (*QE*, 148) Toutes portent des valeurs et des points de vue spécifiques (*QE*, 115). L'écosophie n'est donc pas méditation silencieuse ou lointaine spéculation sur la nature de l'Être en général. C'est une sorte de « sagesse non contemplative » : « une discipline ayant à voir avec la politique, l'écologie, l'art, la science, et qui serait quand même une pratique spécifique » (*QE*, 259) : discipline de connexion et d'articulation, discipline *machinique*. « Machiner », « agencer », « bricoler » : il n'y a là rien de naturel ou de spontané, mais l'activité connective et constructive du réel, de la subjectivité et du désir. Autonomisation, multiplication, différenciation, connexion des luttes à toutes les échelles, *tel est le sens politique de la machine* :

¹⁴⁸ Cette idée apparaît dans *Chaosmose*, lorsque Guattari évacue la distinction entre les concepts d'allopoièse (production d'objets extérieurs) et d'autopoièse (production d'une organisation interne propre à un individu biologique) élaborés par Francisco Varela et Humberto Maturana (*C*, 61-62).

On pourrait m'objecter que les luttes à grande échelle ne sont pas nécessairement en synchronie avec les praxis écologiques et les micro-politiques du désir. Mais c'est là toute la question : les divers niveaux de pratique non seulement n'ont pas à être homogénéisés, raccordés les uns aux autres sous une tutelle transcendante, mais il convient de les engager dans *des processus d'hétérogénéité*. Jamais les féministes ne seront assez impliquées dans un devenir-femme et il n'y a nulle raison de demander aux immigrés de renoncer aux traits culturels qui collent à leur être, ou bien à leur appartenance nationalitaire. (*LTE*, 46)

Tout en supposant une critique du spontanéisme (l'idée selon laquelle la résistance pourrait se passer d'une structure, d'un travail de connexion et d'organisation) (*QE*, 214), la position guattarienne s'oppose à autre grand courant des pensées de l'émancipation : celui qui repose sur le respect d'un « programme » (la plupart des courants bureaucratiques et technocratiques sont restés attachés à cette idée). L'écologie refuse d'homogénéiser les pratiques sous le prétexte que la « stratégie », le programme, le chef, le parti, le *consensus* les aurait dictées. Elle prend acte de la complexité et de la multivalence des enjeux contemporains, ceux-là mêmes qui exigent de différencier et de multiplier nos approches, de dépasser les spécialisations, les identités et les frontières entre mouvements *sans les homogénéiser* : connexion, différenciation, *dissensus*. Car ces enjeux n'appellent pas de Grande réponse, de panacée ou de solution miracle, mais un *réseau* de pratiques singulières, autonomes, « une efflorescence de mouvements », de valeurs et de sensibilités (*QE*, 561) : une *hétérogénéité* (production de différence, d'hétérogénéité) (*LTE*, 46). Ce qui implique « une nouvelle logique multivalente qui permette à la fois de prendre des positions tranchées... et en même temps, d'avoir une disponibilité, une ouverture d'esprit, un esprit dissensusuel » (*QE*, 561). Cette logique, Guattari l'appelle (non sans humour) « éco-logique » (*LTE*, 36) : logique de synthèse, d'agencement des pratiques et des points de vues (nous verrons comment celle-ci pourrait concrètement se manifester). Sans autant approfondir ses aspects praxiques, Foucault avait lui aussi découvert cette approche qu'il nomme « logique de la stratégie » : une logique des alliances et de la connexion entre termes hétérogènes, et qui *préserve leur hétérogénéité, leur autonomie*.

...l'hétérogénéité n'est jamais un principe d'exclusion ou, si vous voulez encore, l'hétérogénéité n'empêche jamais ni la coexistence, ni la jonction, ni la connexion. (...) La logique de la stratégie, elle a pour fonction d'établir quelles sont les connexions possibles entre des termes disparates et *qui restent disparates*.¹⁴⁹

Sans cesse l'écologiste demande : « Comment s'accorder sur des projets communs tout en

¹⁴⁹ Foucault, *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 44.

respectant la singularité des positions de chacun ? » (*QE*, 493-494), annonçant des problématiques tout à fait actuelles. Car cette conception transversale et connective des pratiques sociales est celle que Guattari et Deleuze promeuvent depuis *L'Anti-Œdipe* (*AO*, 384) – annonçant de près de vingt ans le concept d'intersectionnalité (sans s'y restreindre, nous y reviendrons). C'est d'ailleurs ce qui confirme la nécessité et l'*actualité* d'une écologie, la question de l'« articulation des pratiques » étant devenue cruciale. Toute une polyphonie de l'action politique reste ainsi à inventer. C'est un « nouveau style de militantisme » qu'il s'agit de créer, une certaine ouverture d'esprit, « des gens vivants, chaleureux, généreux, et pas... des bureaucrates professionnels » (*QE*, 560).

Machine, valeurs et technique

Contre la hiérarchisation des luttes, contre la politique technocratique et le militantisme bureaucratique, l'écologie cherche à articuler des pratiques et des *valeurs* hétérogènes, parfois antagonistes : *c'est à cette condition qu'un mouvement d'envergure est susceptible d'émerger*. C'est que chaque pratique et donc chaque machine est porteuse de valeurs, de références axiologiques – ce que Guattari appelle des *Univers de valeur* : ainsi pour les machines capitalistes, dont les références binaires (échange/usage, privé/public, marchand/non-marchand, riche/pauvre, productif/improductif...) écrasent systématiquement les autres systèmes de valorisation (traditionnels, culturels...) (*QE*, 127) ; ainsi pour les machines révolutionnaires, qui lui opposent avec acharnement leurs valeurs de solidarité, de justice, d'autonomie. La machine ouvrière se réfère aux problématiques de misère sociale ; la machine écologiste, à celles de la protection de la biosphère ou de « l'amour de la nature » ; la machine féministe, à celles de la lutte contre le patriarcat et de la libération des femmes... Toute pratique, toute « machination », qu'elle relève d'un groupement humain, d'une entreprise individuelle ou collective, d'un système politique, culturel, religieux, technologique dépend d'un ensemble de valeurs. Si bien qu'apparaît pleinement ce rapport d'immanence, ce couplage entre deux dimensions constitutives du cadre conceptuel de l'écologie : machines et valeurs, *phylums machiniques* et *Univers de valeur* (*C*, 78). L'écologie repose sur un *pluralisme* des pratiques et des valeurs (*C*, 77). Ainsi toute production d'existence, toute production de subjectivité implique responsabilité éthique, engagement politique et déploiement axiologique objectifs praxiques de l'écologie.

L'opposition de Guattari à un certain heideggérianisme et à un certain écologisme conservateur se profile à la lumière des analyses précédentes. Car ces mouvements, de façon certes très différentes, arrivent aux mêmes conclusions : *rejeter* la technique, la séparer de ses

agencements, de ses conditions de possibilité réelles et des valeurs qui la sous-tendent¹⁵⁰ – rendant impossible sa réappropriation. Certains, comme Dominique Janicaud, iront jusqu’à ériger une antinomie entre technique et éthique¹⁵¹. Unifier, totaliser, autonomiser la technique, en faire *un* Système aliénant, *une* puissance étrangère¹⁵², tout cela semble peut-être nous prémunir de l’aliénation, mais nous retire en fait les moyens de la *comprendre*, gomme la responsabilité humaine, et là se fait le lit de tous les conservatismes (poussée à l’extrême, cette logique suppose que si la technique est « maléfique », étrangère, l’humain serait finalement « pur », « bon » et aurait été corrompu par une sorte de péché technicien). Telle est l’erreur naturaliste : réduire la machine à la technique, assigner une essence *et* à la nature *et* à la technique, *forcer* leur unité et leur antagonisme. (Sans évoquer ces autres erreurs, plus violentes encore, qui cherchent par exemple à définir une nature « humaine » : ouvrant la porte à toutes les réifications de la femme, de l’animal, du « fou », de l’« anormal », du « monstre », du différent... ces personnages « contre-nature »). *La technique, de même que la « nature », n’est pas indépendante, fermée sur elle-même* : le machinisme, au lieu de rester cloîtré dans la technique¹⁵³, l’ouvre sur ses effets, mais surtout ses valeurs, sur les *agencements* dont elle dépend, sur ses *conditions de possibilité* sociales, politiques et axiologiques : pas d’essence, mais des modes d’existence, des *modes de vie*. Impossible, donc, de faire l’économie d’une vision écosystémique, machinique, de la technique.

Valérie Marange, dans une profonde lecture spinoziste de l’écophilosophie, a donc entièrement raison d’insister : « qu’importe au fond la naturalité d’un environnement, qu’il soit physique, social ou mental, pourvu qu’il soit *vivable* ?¹⁵⁴ » Car en effet, les gros dualismes de la nature et de l’artifice « ne sont pas requis¹⁵⁵ » pour penser les dévastations environnementales. Cette pensée exige un geste plus « sobre » : une « simple *pragmatique*¹⁵⁶ » des connexions, des symbioses et des agencements, des usages et des valeurs qui font vivre ou

¹⁵⁰ Notons que la conception heideggerienne de la technique est complexe et différenciée, ayant donné lieu à des interprétations diverses. Nous insistons ici sur ses manifestations les plus « technophobes », celles qui ont pu inspirer ou se rapprocher de certains courants réactionnaires (écologistes ou non), et auxquelles Guattari s’oppose activement. Celles-ci culminent dans le postulat d’un Être déjà-là, primordial, duquel la technique moderne nous aurait détournés, éloignés, comme un « destin maléfique » (C, 72-73).

¹⁵¹ Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, p. 117-149.

¹⁵² *Ibid.*, p. 117.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 125 : « ...la technicisation intégrale a sa logique : le remède aux maux techniques ne peut être que technique. »

¹⁵⁴ Valérie Marange, « La petite machine écophilosophique », *art. cit.*, p. 43.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

mourir ; simple attention à la *vie*, là encore, et non aux essences supposées. Car les sciences, comme la nature, ne sont ni neutres, ni « inhumaines », les valeurs, les choix, les évaluations, les préférences sont partout, dans les mondes « artificiels » et « naturels », mentaux, sociaux et environnementaux¹⁵⁷. Ce qui compte, partout, toujours, c'est la *vie* : vitalisme écosophique. Car si l'écologie est bien une science de la *vie* et de ses conditions, comment pourrait-elle la disséquer en sphères étanches appelées « nature », « artifice », « société », « organique », « inorganique » ? Ouverture *vitale*, donc, ouverture qui n'implique ni indifférence, ni moralisation, mais *responsabilité* :

Vivre, comme nous l'a appris Georges Canguilhem, pour une amibe même, c'est déjà « préférer ou exclure », composer ses rencontres activement, dans la lutte ou dans la symbiose. A fortiori l'action humaine, y compris dans les activités cognitives ou fabricatrices, n'est jamais neutre. L'anthropisation croissante du monde, si elle ne saurait être pensée en termes d'artifices opposés à une mythique naturalité, ni de liberté d'indifférence opposée à une dépendance naturelle, implique cependant la plus haute des responsabilités, celle d'assurer sa viabilité non pas seulement a minima, mais dans sa globalité, la *vie* la plus large et la plus active possible...¹⁵⁸

Rappelons-nous ce postulat écosophique : « *les valeurs sont immanentes aux machines* » (C, 81-82) ; ce qui implique que *la subjectivité est immanente aux objets techniques* (CS, 10). À chaque époque, à chaque ensemble social, à chaque système de valorisation, et donc à chaque *type* de subjectivité correspond une certaine normativité technique. L'objet technique est une forme « *hyperconcentrée* » de subjectivité humaine (CS, 10) – aujourd'hui, de *subjectivité capitalistique*. Il n'y a pas de « science sans conscience », pas d'antinomie entre technique et éthique, pas de « supplément d'âme » à ajouter à la technique car les machines expriment *toujours* une certaine subjectivité, une certaine éthique, un certain rapport au monde. C'est d'ailleurs ce qui amène Guattari à rapprocher sa démarche de l'*animisme* : les machines expriment toujours une certaine « âme », une certaine subjectivité, un rapport à soi, au monde et aux valeurs (QE, 113).

Accorder une essence ou une autonomie à la technique, en faire une « unité abstraite » (AO, 262) revient d'ailleurs à nier la pluralité de ces normativités, de ces modes de compréhension du monde et de la technologie. Car en effet, l'idée d'*un seul et unique* phénomène Technique risque d'éclipser la diversité *actuelle* et la richesse *potentielle* des manifestations de l'ingéniosité humaine – *elle nie la pluralité et la finitude des pratiques et des valeurs* (QE, 95-96). C'est que l'épistémologie scientifique occidentale – que Guattari appelle le

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 43-44.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 44.

paradigme technico-scientifique (C, 148) – se fonde sur un Univers de valeur spécifique, statique, parfaitement adapté au modèle capitaliste : science, objectivité, progrès, raison, maîtrise, universalité... sans oublier les dichotomies précédemment évoquées : sujet-objet, nature-culture, soi-autre, individu-collectif, intériorité-extériorité... D'innombrables techniques et modes de connaissance (notamment ceux provenant du « Sud » global), ne partant pas de ces prémisses binaires, se trouvent ainsi invisibilisés, produisant une *injustice épistémique* : l'idée qu'un seul type de connaissance, qu'une seule rationalité, qu'une seule technologie est possible¹⁵⁹. (Guattari, rappelons-le, refuse catégoriquement d'accorder une linéarité à l'histoire, une supériorité nécessaire aux machines complexes, actuelles ou occidentales, qui résulteraient d'un « progrès » supposé (C, 62) – il ne s'agit pas d'un progressisme aveugle.)

Le concept de machine permet donc de dépasser les critiques les plus naïves de la technique comme essence ou unité. Mais paradoxalement, il implique aussi une critique du « technicisme ». Car le techniciste, lui aussi, fonde ses idées sur la conception occidentale-capitaliste de la technique et son universalité supposée : sur *une* technique à privilégier comme solution *par sa seule technicité*. Or en *ouvrant* les machines techniques sur leur réalité sociale et historique, sur les machines sociales, subjectives, théoriques, politiques qui les entourent, sur les systèmes de valeur qui les informent, Guattari en montre la finitude, la contingence, la pluralité et les capacités de mutation. Sans cesse il demande : comment libérer la technique des valeurs capitalistiques ? Comment affirmer l'ingéniosité humaine au nom d'autres valeurs : politiques, militantes, écologistes, esthétiques, et à quelles conditions politiques et écologiques (QE, 167) ? Comment recoller le corps (pratique, scientifique, institutionnel, technologique) avec la tête (des valeurs, des finalités différentes) (QE, 493) ? De l'immanence des valeurs aux machines découle ainsi une *orientation pratique*, car c'est ici que se pose tout l'enjeu éthico-politique de l'écologie, celui d'un *choix* collectif (QE, 523) : retour aux valeurs d'antan, à celles d'un humanisme défunt et craintif, « solutionnisme technologique », ou *choix écosophique* d'un déploiement de nouvelles conceptions, valorisations et utilisations de la technique ?

Mais quels sont les véritables dangers du conservatisme écologique ? L'écofascisme, d'une part, est une menace bien réelle : une vision mortifère, identitaire de l'écologie s'affirme chaque jour un peu plus avec la multiplication conjointe des dévastations et des injustices

¹⁵⁹ Boaventura De Sousa Santos et Baptiste Godrie, « Épistémologies du Sud et militantisme académique : entretien avec Boaventura de Sousa Santos, réalisé par Baptiste Godrie », *op. cit.*, p. 143–149.

environnementales¹⁶⁰. Tandis qu'à un niveau pratique, si l'écologie se limite à la sauvegarde de la biosphère sans explorer le potentiel social et mental de son mouvement, le CMI n'aura aucune difficulté à l'intégrer à son fonctionnement : il en fut ainsi pour l'éco-business, pour le développement durable. Triste alternative : maintien du *statu quo*, ou basculement vertigineux vers des politiques autoritaires. Dès lors « il faut un autre niveau d'exigence », une prise de conscience moins sectorielle, plus englobante, plus transversale (*QE*, 78-79). C'est que la « crise » écologique est elle-même transversale, une crise *machinique* ou *écosophique* : au-delà de son urgence environnementale, elle concerne nos modes de valorisation, d'organisation, de sociabilité, de vie et de pensée, qui sont nos moyens de l'affronter (*QE*, 326). Par son concept élargi de machine, Guattari s'efforce de ne jamais tenir séparées les dimensions axiologiques, sociales, objectives, subjectives, environnementales, matérielles et immatérielles du problème écologique.

Guattari, Weber, Marx : esprit et subjectivité capitalistiques

De cette focale sur les *valeurs* émergent de grandes affinités entre les démarches de Guattari et de Weber, dont l'inspiration est explicitement présente au fil des derniers travaux guattariens (*C*, 108). En effet, Weber explique le développement du capitalisme occidental par l'émergence d'un certain « esprit ». Hérité du protestantisme, cet esprit – cette *subjectivité* – capitaliste se caractérise par un ensemble complexe de *valeurs* qui promeuvent la « recherche rationnelle et systématique du profit¹⁶¹ ». Un *Univers de valeur* spécifique au monde occidental, se séparant de l'ancien esprit « traditionnel » par la *rationalisation* et la sécularisation d'un nouvel ordre d'obligations morales. Ces valeurs, qui enseignent un attachement à la profession, à la compétence, au devoir, à l'ascétisme et à la « vocation » sont *constitutives de la subjectivité capitaliste*.

C'est ainsi que Weber distingue sa démarche du matérialisme historique. Pour lui, comme pour Guattari, l'émergence du capitalisme moderne ne dépend pas *exclusivement* de causes matérielles, mais aussi d'influences « spirituelles », subjectives ou axiologiques, ce qui « complète » l'analyse marxiste :

Est-il nécessaire de protester que notre dessein n'est nullement de substituer à une interprétation causale exclusivement « matérialiste », une interprétation spiritualiste de

¹⁶⁰ Ce type de développement autoritaire a été particulièrement visible avec la pandémie du COVID-19. Cf. Michael E. Zimmerman, « The Threat of Ecofascism », *Social Theory and Practice*, vol 21, no 2, 1995, p. 207-238. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/23557116>.

¹⁶¹ Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 142.

la civilisation et de l'histoire qui ne serait pas moins unilatérale ? Toutes deux appartiennent au domaine du possible.¹⁶²

Nous pouvons donc considérer que, par son concept de machine, Guattari fait se rejoindre les deux approches, les écosystèmes matériels (économie, rapports de production, machines techniques...) étant indissociables d'écosystèmes immatériels (valeurs, signes, subjectivité), car, immanents l'un à l'autre, ils s'informent mutuellement. Le concept de machine permet de rendre compte de ces frontières poreuses, de montrer qu'il n'y a pas lieu de séparer le visible de l'invisible, l'objectif du subjectif, et ainsi de comprendre comment la subjectivité est à la fois *produite* (par les technologies, les institutions, les mass-médias, les valeurs qui les informent...) et *facteur de production* (par l'économie de la connaissance, le capitalisme cognitif...) au sein même du système capitaliste. Aussi Guattari actualise-t-il les approches marxistes et wébériennes en les mettant en dialogue avec les nouvelles technologies capitalistiques (nous l'avons vu au chapitre 1).

Conclusion sur la machine

Placer le social avant le technique, la relation avant les parties, dépasser les oppositions entre le subjectif et l'objectif, le visible et l'invisible, le matériel et l'immatériel, l'intérieur et l'extérieur, c'est ce continuel décentrement que requiert la machine : ainsi « *le problème de l'agencement subjectif devient premier par rapport à l'objet considéré...* Ce qui compte, dans l'écos, ce ne sont pas seulement les murs de la maison. » (*QE*, 326). Autrement dit, les mutations matérielles, à l'échelle d'une ville ou de la biosphère, sont conditionnées par des mutations subjectives et axiologiques, et inversement : un *continuum* s'établit entre les dévastations de la biosphère, des rapports sociaux et des subjectivités (*QE*, 511) – écologie environnementale, sociale et mentale. Ainsi le plus local communique avec le plus planétaire, le plus incorporel (les signes, les valeurs, les mentalités) avec le plus tangible (la survie de l'espèce humaine). Et la production de subjectivité, les systèmes de valeurs, les systèmes informationnels, au même titre que la production matérielle, deviennent des objectifs pratiques de premier ordre.

La pensée guattarienne est donc fondamentalement, et dès le départ, une *pensée des écosystèmes de toute nature* : en intégrant les dimensions subjectives et axiologiques aux dimensions objectives des systèmes qu'il étudie (*C*, 49-50), Guattari « fait la jonction » entre les écosystèmes matériels (les modes de production, la biosphère) et les écosystèmes immatériels (le social, le mental, les valeurs) (*QE*, 72). À partir de là, il peut *déterritorialiser*

¹⁶² *Ibid.*, p. 142.

l'écologie, ouvrir *l'objet* écologique vers l'ensemble de ses conditionnements sociaux, technologiques, mentaux, sémiotiques, subjectifs : *comme science et comme pratique*, l'écologie peut désormais prétendre à quelque chose *d'autre*, à quelque chose de *plus* que la défense de la nature, et s'ouvrir à des questions aussi diverses que celles des valeurs, des mass-médias, du politique, de la vie quotidienne, de l'urbanisme, de l'institutionnel : toutes deviennent des *options* et des *enjeux* pour la praxis, pour l'enrichissement, l'autonomisation de la subjectivité. C'est ce choix de *généraliser* l'écologie qui permettra à Guattari de répartir et de donner leur cohérence à ses propositions praxiques.

Pour brièvement récapituler le machinisme, nous pourrions dire qu'il consiste en plusieurs dimensions qui s'impliquent mutuellement, et qui forment une bonne part du contenu théorique de l'écosophie : une philosophie écosystémique (un mode de description et d'explication de la réalité en terme de *systèmes*, d'*ouvertures* et d'*interactions* plutôt qu'en termes d'individus, sujets et objets) ; une conception *ouverte* de la technique ; une *critique de tous les essentialismes* (réductionnisme, objectivisme, individualisme, naturalisme, scientisme, technicisme...) ; une déstabilisation de certaines dichotomies classiques entre objectif et subjectif, matériel et immatériel, naturel et culturel, intériorité et extériorité, dans nos analyses et dans nos pratiques ; une éthique de la finitude et de la responsabilité ; une conception *hétérogénéique* et *connective* des pratiques sociales et des valeurs humaines (contre les programmes et les spontanéismes) ; une analyse axiologique des systèmes humains (Univers de valeur).

Si la praxis désigne l'activité vitale et immanente, et si l'immanence consiste en un refus de toutes les hiérarchies ontologiques, qu'elles aillent du sujet à l'objet, de l'esprit à la matière, de la nature à la culture, il faudra conclure que le monde guattarien émerge *tout entier* d'une praxis : un monde vivant issu d'une pensée vivante, révélant toutes les incertitudes que la vie exprime, endure et affronte.

2. De la transversalité à la métamodélisation : l'objet écosophique

De la machine, nous avons tiré plusieurs éléments qui permettent de caractériser l'écosophie : sa philosophie, son éthique, ses orientations politiques, son rapport aux valeurs et à la technique. Il nous faut continuer à tracer cette carte conceptuelle : exposer un de ses concepts décisifs – la transversalité –, en résumer les instruments analytiques – dits de « métamodélisation » –, et approfondir ses implications praxiques.

La transversalité dans l'institution

L'écosophie vise à ouvrir nos pratiques les unes sur les autres : c'est une entreprise « transversaliste ». La transversalité est sans doute la toute première invention conceptuelle de Guattari¹⁶³. Elle semble elle-même *traverser*, comme une de leurs *propriétés*, l'ensemble de ses concepts ultérieurs : machine, agencement, déterritorialisation, subjectivité... tous sont porteurs d'une certaine « charge » de transversalité. Propriété, ou plutôt *capacité*, car en son sens le plus général, la transversalité définit *l'aptitude à traverser des domaines hétérogènes* : c'est un degré, un gradient, un *coefficient d'ouverture sur l'extérieur* (PT, 112). Conçue en réponse à des situations institutionnelles concrètes, la notion de transversalité fournira une des bases théoriques du mouvement de la psychothérapie, puis de l'« analyse institutionnelle » – dont Guattari fut un des plus prolifiques acteurs et théoriciens. Aussi est-ce une notion complexe, dont nous ne pourrons qu'esquisser les grandes lignes. Reste qu'elle permet de mieux comprendre la préoccupation guattarienne la plus fondamentale : celle de ne jamais céder au réductionnisme, de ne jamais dissocier les choses de leur environnement.

Guattari a travaillé toute sa vie à la clinique de La Borde, située dans la commune de Cour-Cheverny, en France. C'est d'abord pour l'*analyse* de l'institution et de la pratique psychiatrique qu'il construit le concept de transversalité : le *coefficient de transversalité* d'un groupe, d'un atelier, de tout sous-ensemble institutionnel – par exemple, la cuisine, une association de personnel, un service thérapeutique – correspondrait à sa capacité à « sortir de soi-même », et donc à *s'ouvrir* et à échanger avec son environnement social et institutionnel (PT, 112-113). Plus la transversalité y sera élevée, plus un groupe pourra *voir* et interagir avec son environnement, et ainsi s'exprimer et s'organiser sur un mode autonome, critiquer les statuts, les normes et les autorités qui le régulent, qui s'y *appliquent* de l'extérieur (PT, 112). À

¹⁶³ Le concept de transversalité apparaît pour la première fois sous la plume guattarienne en 1964. Toujours très marqué par le mode de conceptualité structuraliste, Guattari élabore une notion visant à analyser les dynamiques de désir au sein d'une institution, et à remplacer le concept, trop réducteur à son goût, de « transfert institutionnel ». Voir l'article intitulé « La transversalité » dans PT, 102.

La Borde, comme nous le verrons, plusieurs dispositifs organisationnels et thérapeutiques sont élaborés à ces fins. Ces dispositifs supposent une déstabilisation des hiérarchies, des rapports de pouvoir-savoir et des règles objectives qui traversent une institution ; ils consistent à maximiser les échanges entre les différents rôles et niveaux institutionnels (entre soignants-soignés, direction-infirmiers, groupes et sous-groupes...), à surmonter les cloisonnements, et par là, à favoriser la prise d'autonomie d'un groupe¹⁶⁴. C'est la recherche effective d'un *groupe-sujet* (PT, 107), c'est-à-dire d'un groupe autonome ou autogéré, qui peut s'organiser sans être assujéti à une loi ou à une autorité surplombante (PT, 112). Et cette « poursuite analytique » n'a pas vocation à s'arrêter à une institution particulière, mais à partir de celle-ci, à ouvrir un groupe sur l'ensemble de ses conditionnements sociaux, économiques, politiques. Ainsi pourrait-il être conduit à se poser « les problèmes cruciaux de notre époque » (PT, 114) :

Cela peut amener à une remise en question décisive de toute une série de données plus ou moins bien établies : l'Etat, quel intérêt a-t-il à bloquer les crédits ? La Sécurité sociale, pourquoi persiste-t-elle à méconnaître les psychothérapies de groupe ? La Faculté, d'essence libérale, n'est-elle pas rétrograde au même titre d'ailleurs que les fédérations syndicales en principe plus « à gauche » sur les problèmes, par exemple, de catégorisation, de hiérarchie, etc.¹⁶⁵ ? (PT, 114-115)

C'est que, comme disait Jean Oury, « le problème est comparable quel que soit le tas de gens ; une école, une prison, une usine, un bureau. C'est pour ça que ce qu'on a appelé la psychothérapie institutionnelle... est *une instance critique de la société dans sa globalité*.¹⁶⁶ » La psychothérapie institutionnelle est tout entière vouée à la réinvention de la prise en charge des psychoses loin des modèles disciplinaires de l'asile (axés sur l'enfermement), ainsi qu'à la critique des hiérarchies bureaucratiques et des logiques capitalistiques – nous devons revenir sur les potentialités praxiques, proprement révolutionnaires, portées par ce mouvement.

La transversalité de nos pratiques et de nos concepts

Mais la transversalité ne concerne pas seulement les institutions et les modes d'organisation. Nous pouvons apprécier le coefficient de transversalité d'un concept, comme celui de « classe » sociale (à quel point ce concept est-il inclusif, ouvert, rigide ?), d'une pratique

¹⁶⁴ Hervé Sérieyx parle d'« organisation apprenante » pour désigner des collectifs où les échanges multilatéraux, la coordination transversale et la coopération se substituent aux relations hiérarchisées. Nous pourrions consulter son article « Organisation apprenante et complexité », in *Transversales*, no 2, 2002.

¹⁶⁵ Guattari, « La transversalité », *Psychanalyse et Transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Paris, Maspero, 1972. Récupéré sur <https://deterritorium.wordpress.com/2017/08/22/la-transversalite-par-felix-guattari-1964/>.

¹⁶⁶ Jean Oury et Marie Depussé, *À quelle heure passe le train... Conversations sur la folie*, Paris, Calmann-Lévy, 2003, p. 171.

militante, comme la lutte écologiste (à quel point peut-elle s'articuler à d'autres luttes ?), d'une science, comme l'écologie (à quel point peut-elle s'ouvrir à d'autres sciences ?). À cette lumière, nous comprendrons de nouveau l'attachement de Guattari à l'écologie, à la fois comme concept, comme science et comme pratique. C'est l'*électisme* de l'objet écologique, sa *charge* de transversalité, sa capacité à « englober des réalités très hétérogènes » en tant que « science des écosystèmes de toute nature » (*QE*, 71), qui fait sa richesse. Science de l'habitat, « science des conditions d'existence », ses extensions conceptuelles sont potentiellement illimitées. Ainsi pouvons-nous parler d'écologie mentale, sociale, politique, environnementale, urbaine, scientifique, noétique... et de leur *jonction transversaliste*, l'écosophie. *La transversalité n'est donc pas simple « transdisciplinarité »* : elle est la capacité qu'a une discipline, un domaine, une pratique de « sortir de soi-même » (pour enrichir et faire évoluer son propre contenu). Elle définit donc non seulement un potentiel d'autonomisation effectivement accessible au niveau institutionnel, mais une approche analytique spécifique. Celle-ci consiste à ne jamais partir d'objets aux contours parfaitement distincts, circonscrits, cloisonnés les uns par rapport aux autres ; et ainsi, à surmonter les oppositions arbitraires entre mouvements, pratiques et valeurs (*QE*, 201). C'est une démarche d'ouverture, d'échange et d'inclusion – ainsi qu'une critique de l'hyperspécialisation. Les objets ne sont jamais tout à fait délimités chez Guattari. *La machine, strictement incompréhensible en tant qu'individu isolé, homogène, en est l'exemple paradigmatique*. C'est qu'il y a de la violence à unifier les choses : on *force* l'unité du sujet (et de l'objet), de la technique, du langage, du social, du territoire, de la nation, de la culture. C'est d'ailleurs pourquoi la transversalité, l'ouverture n'est elle-même jamais « donnée » : il y a toujours des risques de cloisonnement, d'unification et de repli sur soi, à combattre par une critique et une pratique – toujours une menace de transcendance, à combattre par une politique de l'immanence (*C*, 173). Guattari peut dès lors se dire « spécialiste de la transversalité », et l'écosophie, émerger comme *spécialité transversaliste* :

J'ai toujours eu la préoccupation d'articuler les niveaux différents qui me fascinaient : philosophie des sciences, logique, biologie, premiers travaux cybernétiques, militantisme... J'en suis venu à me définir comme un *spécialiste... de la transversalité...* mon problème, c'est d'extraire des éléments d'un domaine pour les transférer vers d'autres champs d'application. (*AH*, 115-116)

La subjectivité comme entité transversaliste

Une approche transversaliste consiste à montrer (et à accroître) l'ouverture, la richesse et la complexité (*C*, 89) des réalités qu'elle étudie. La subjectivité, en ce sens, est l'entité transversaliste par excellence. Travaillée en permanence par les mass-médias, à l'intersection

des vecteurs de subjectivation les plus hétérogènes – traditionnels, culturels, technologiques, institutionnels, économiques, politiques, esthétiques... –, c'est une musique collective, fugitive, polyvoque, dissonante : « ce qu'il y a de plus riche, de plus hétérogène. » (*QE*, 151) Cela explique sans doute les « infinies précautions » (*LTE*, 25) avec lesquelles on cherche à la saisir scientifiquement, souvent au prix des pires dénégations, réifications et objectivations : les marxistes ont voulu en faire le simple produit de déterminations économiques ; les freudiens, d'un passé infantile ; les lacaniens, de structures linguistiques. Les behavioristes les plus dogmatiques en feront la simple résultante de stimuli extérieurs, nieront la « pertinence » de l'analyse des processus mentaux, et prescriront les « renforcements » adaptés¹⁶⁷. Or la subjectivité n'est ni individuelle, ni déterministe, ni « programmé[e] comme un destin » ; toujours déjà transindividuelle, c'est un *agencement* « ouvert sur tous les possibles » (*QE*, 190), une « *interzone* » (*AH*, 152).

...plutôt que de sujet, peut-être conviendrait-il de parler de *composantes de subjectivation travaillant chacune plus ou moins à leur propre compte*. Ce qui conduirait nécessairement à ré-examiner le rapport entre l'individu et la subjectivité et, en tout premier lieu, *d'en séparer nettement les concepts*. Ces vecteurs de subjectivation ne passent pas nécessairement par l'individu ; lequel, en réalité, se trouve en position de « *terminal* » à l'égard de processus impliquant des groupes humains, des ensembles socio-économiques, des machines informationnelles, etc. Ainsi, l'intériorité s'instaure-t-elle au *carrefour* de multiples composantes relativement autonomes les unes par rapport aux autres et, le cas échéant, franchement discordantes. (*LTE*, 24)

Un *terminal* est le point de départ et d'arrivée de flux d'information, de marchandises, de personnes... Ce qui implique que l'individu-terminal n'est qu'un lieu de *rencontre*, un carrefour entre une multiplicité de vecteurs, de systèmes ou de *machines* : machines mass-médiatiques, institutionnelles, politiques, artistiques, théoriques... Les machines articulent des *flux*, et portent des valeurs, des *Univers de valeur* : culturelles, morales, traditionnelles, militantes, écologistes... Mais en quoi s'incarnent concrètement ces valeurs et ces systèmes de subjectivation ? Comment sont-ils *appropriés* par les groupes et les individus ? Comment *s'incarnent-ils* dans des pratiques et des points de vue ? Lorsqu'un groupe ou un individu s'approprie une machine et ses valeurs – qu'il en fait son « chez soi » (*AH*, 298) – Guattari dira qu'il y a émergence d'un *Territoire existentiel*, d'un contexte vécu (*C*, 82) : un point de vue délimité sur le monde, une manière collective ou individuelle de se percevoir et de percevoir

¹⁶⁷ À ce sujet, nous pourrions consulter l'article de Paul Mengal, « Néolibéralisme et psychologie behavioriste », in *Raisons politiques*, vol 1, no 25, 2007, p. 15-30. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/rai.025.0015>.

les autres. Et cette appropriation, cette construction, cette *délimitation* d'un Territoire correspond toujours à une certaine modélisation, à une certaine pratique, à une certaine politique. Nous touchons ici au projet le plus général de Guattari : émanciper la subjectivité des carcans de l'individu, montrer son caractère profondément *artificiel* et *collectif*, l'autonomiser par des praxis créatrices. Guattari dirait plutôt la « *re-singulariser* » (*LTE*, 39) : lui donner les moyens de sa « libération » (*C*, 187), de son autoconstruction, de son autoproduction au *milieu* des différentes composantes qui l'informent, dont certaines peuvent être particulièrement violentes et homogénéisantes ; ainsi de prendre une posture critique et constructiviste par rapport au monde qui l'entoure.

L'écosophie comme système de métamodélisation

À partir de là, contre les approches réductionnistes et individualistes de la subjectivité, face à la multiplicité des vecteurs qui la travaillent, face à la déconcertante complexité du monde contemporain, Guattari élabore une méthode analytique qu'il qualifie de « *métamodélisation*¹⁶⁸ » (*QE*, 74). Lorsqu'il s'agit de produire de la subjectivité, des sensibilités, des imaginaires, les différentes *modélisations* mobilisées – énoncés, idées, représentations, appartenances, croyances, engagements, pratiques... – participent directement à l'engendrement, à l'agencement subjectif. Ce sont des *cartographies*, des *composantes de subjectivation* qui produisent des manières d'être, des façons de « se sentir », de se percevoir (autoréférence), de percevoir le monde, de concevoir des pratiques : c'est leur fonction *existentialisante* (*C*, 39-40). *La carte engendre le Territoire* (existentiel) (*AH*, 281) : une modélisation marxiste pourra induire une perception de l'histoire, du social et de l'individu sous l'angle de la lutte des classes ; une modélisation psychanalytique pourra engendrer un rapport à soi sur le mode de la triangulation œdipienne ; une modélisation écologiste pourra faire émerger une sensibilité critique vis-à-vis de la dévastation de la biosphère ; une modélisation « décroissanciste » pourra conduire à remettre en question la logique de croissance essentielle au capitalisme... Chaque modélisation est porteuse de valeurs, de questionnements, de points de vue, de « visions du monde », d'options pratiques dont il s'agit d'explorer l'hétérogénéité et les connexions possibles. Toujours au carrefour, au milieu, « la subjectivité est toujours plus ou moins activité de *métamodélisation* », *car elle effectue sans cesse des « passages transversaux entre des problèmes de différente nature »* (*CS*, 27). Nous sommes tous à l'intersection de différents modèles, qui correspondent aux valeurs, aux pratiques et aux

¹⁶⁸ « Dès cette époque [les années 1960, époque durant laquelle il forge le concept de transversalité], ma réflexion était axée sur les procédures que j'appellerais aujourd'hui de métamodélisation. » (*QE*, 202)

Territoires qui font nos existences.

[Ces systèmes de modélisation] constituent des langues, des modélisations parmi d'autres... qui ne sauraient prétendre à aucune éminence épistémologique. Rien de plus mais rien de moins ! Ce qui est peut-être déjà beaucoup, car à travers elles *s'incarnent des rôles, des points de vue, des comportements de soumission, voire, pourquoi pas, des processus libérateurs*. (C, 121)

Pour se placer « en retrait » vis-à-vis de l'ensemble des modélisations – marxiste, écologiste, féministe, traditionnaliste, religieuse, décroissanciste... – qui *informent* les réalités individuelles et collectives ; pour comprendre leurs passerelles, leurs intersections, leurs articulations possibles, Guattari propose quatre niveaux d'analyse. Des instruments voués à son activité politique et thérapeutique, mais aussi à sa compréhension du *monde*, du *social*, de la *subjectivité* et de la *complexité* contemporaine : *Flux, Machine, Territoire existentiel, Univers de valeur*. Ce sont ces quatre « foncteurs¹⁶⁹ » que Guattari utilise comme outils de mise en intelligibilité ; si l'écophilosophie doit constituer un système conceptuel, ces quatre niveaux composent le « système » écophilosophique : l'écophilosophie est *système de métamodélisation* (QE, 73). Nous n'avons cessé de les rencontrer, de les employer, de les définir. Essayons donc de les reprendre, de préciser les rapports qu'ils entretiennent, et leurs rôles dans la proposition écophilosophique.

L'écophilosophie : un objet à quatre dimensions

Les *Flux* (F) constituent le niveau d'analyse le plus « basique », le plus fondamental : « dans les écosystèmes il y a toujours articulation de flux les uns par rapport aux autres, notamment de flux hétérogènes. » (QE, 72) Pensons aux flux économiques, sémiotiques, informationnels, mais aussi aux flux matériels, énergétiques ou « naturels » qui nous entourent, qui nous traversent, qui nous produisent, bref, que nous *sommes*, et qui donnent sa *matière* (corporelle et incorporelle) à la réalité : *la réalité comme écosystème de flux*.

C'est ça qu'on appelle le réel. De toute manière, on est dans les flux, on n'est pas des personnes face à des objets... il n'y a qu'à regarder quelque chose qui coule... c'est ça la réalité.¹⁷⁰

Encore ces flux doivent-ils être d'abord produits, puis trouver des façons de s'articuler, de se connecter, de « faire » *écosystème*. Nous avons consacré un long exposé aux *Machines* (Φ) : elles forment justement les *systèmes* qui connectent et articulent les flux (QE, 72 ; QE,

¹⁶⁹ Opérateur logique qui exprime la manière dont la vérité d'une proposition complexe est fonction de celle de ses propositions élémentaires.

¹⁷⁰ Deleuze, « Gilles Deleuze, Félix Guattari : Entretien sur *L'Anti-Œdipe* avec Raymond Bellour », in *Lettres et autres textes*, version ePub, Paris, Minuit, 2015.

338). Les machines sont des entités *collectives* et *évolutives* : elles renvoient toujours à un environnement composé d'autres machines, à un *écosystème* ou *agencement machinique* spatialement et historiquement localisé (le capitalisme moderne en est un exemple). Ainsi toute machine est-elle l'articulation d'une multiplicité de composantes hétérogènes, matérielles et immatérielles, concrètes et abstraites : les machines techniques (que nous connaissons le plus intuitivement) sont *d'abord* sociales, théoriques, sémiotiques, économiques, politiques... et ces machines n'existent qu'à travers leur agencement, c'est-à-dire les *relations* qu'elles entretiennent avec leur environnement et leur lignée (ou *phylum*) génétique. C'est à la description de cette *interdépendance* qu'est voué le concept de machine : le monde n'est pas un ensemble d'objets (ou de sujets) isolés, autonomes, *en-soi*, mais interdépendance, relation, connexion, « machination » de flux et de systèmes hétérogènes – à l'intersection desquels la subjectivité est produite (C, 15). Une telle perspective rend l'essentialisation et l'objectivation du phénomène technique strictement impossibles : si la machine – de même que la subjectivité humaine – est par définition ouverte, transversaliste, il est en effet impossible de lui assigner une « essence » ou une pure objectivité (elle n'est pas *essentiellement* objective ou subjective, matérielle ou immatérielle, technique ou naturelle – ces catégories sont des conventions occidentales –, mais toujours à l'intersection, à la *traversée* de ces différents niveaux).

Le Concorde par exemple, n'est pas fait seulement d'acier, d'aluminium, de fils électriques... ; si on n'en retient que le poids d'acier ou d'aluminium, cela ne mène pas loin ! En particulier, cela ne permet pas de voler dans l'espace économique et l'espace du désir... Tout ça pour dire qu'une machine technique de cette sorte engage bel et bien des machines sémiotiques, économiques, politiques, institutionnelles... Si on ne veut pas tomber dans un naturalisme bête opposant la nature et la culture, l'infrastructure et les superstructures ; si on veut essayer de décrire comment s'opèrent réellement les mutations historiques, il me paraît nécessaire de forger un concept élargi de machine qui rende compte de ce qu'elle est sous tous ses aspects... une machine, c'est quelque chose qui se situe à l'échéance d'une série de machines antérieures, et qui relance le phylum évolutif des machines à venir ; c'est donc un agencement matériel et sémiotique qui a *la vertu de traverser non seulement le temps et l'espace, mais aussi des niveaux d'existence très divers concernant aussi bien le cerveau que la biologie, les sentiments, les investissements collectifs.* (QE, 210)

Toutes les machines – systèmes sociaux, institutionnels, technologiques, économiques, culturels... – enveloppent des valeurs, des références axiologiques : des *Univers de valeur* (U). Ce troisième niveau d'analyse permet de « *ne jamais tenir séparées les dimensions matérielles et axiologiques des problèmes considérés.* » (QE, 540) Les valeurs sont immanentes aux machines – la subjectivité est donc toujours produite à l'intersection de différents systèmes de valorisation, qui constituent ses références subjectives : culturelles, artistiques, politiques, militantes... Et là se dessine un des grands objectifs praxiques de l'écophilosophie : contre

l'*homogène* du CMI, contre l'impérialisme de la valeur marchande qui écrase l'ensemble des valorisations humaines (valeurs qualitatives d'usage, d'inventivité, de culture, de tradition, de science, d'écologie, de solidarité, de compassion...), un *redéploiement axiologique* devient nécessaire. Les valeurs, toujours plurielles, sont également *ouvertes* les uns sur les autres : elles se développent en Univers qui eux-mêmes se répartissent en « constellations » (C, 79-80) (ainsi les valeurs du féminisme ouvrent sur celles de la justice sociale ; les valeurs religieuses ouvrent sur des valeurs morales, traditionnelles, etc.). Guattari ne cesse de fournir des exemples :

La multiplicité des valeurs d'usage, personnelles, environnementales, économiques, de celles des espèces en voie de disparition, des valeurs culturelles en voie d'extinction – comme le cinéma d'auteur – qui relèvent autant d'une écologie sociale que mentale, est ramenée à une sorte de marché général des valeurs... La spécificité existentielle, la texture ontologique des systèmes de valeurs des Aborigènes d'Australie par exemple, des Balinais, des Amérindiens – et il ne s'agit pas seulement de valeurs esthétiques mais de valeurs générales, de vie, ludiques, religieuses, écologiques... – est complètement réduite à des produits exportables, à *ce qui peut être assimilé par le programme capitaliste*. Prenons un autre exemple, celui des pays de l'Europe de l'Est : bien sûr, certains d'entre eux ont été soumis à des dictatures innommables et atroces, mais ils ont aussi été porteurs de valeurs, de systèmes sociaux, sanitaires, d'éducation, qui sont complètement anéantis aujourd'hui et auxquels se substituent immédiatement le système de valeurs capitaliste, avec ses corollaires le racisme, la xénophobie, la violence. On voit bien, là, le caractère pernicieux d'une homogénéisation des valeurs capitalistes. (QE, 101-102)

Ces Univers ne sont donc pas des Universaux, des Idées platoniciennes supposées éternelles : le fait de s'incarner dans des contextes vécus et des pratiques concrètes les différencie, les transforme, les menace. Pris dans ces « nœuds de finitude », ils deviennent précaires, susceptibles d'être oubliés, étouffés, homogénéisés (C, 82-83). Nous retrouvons ici la posture matérialiste qui définit l'entreprise guattarienne : même les valeurs sont des espèces menacées. Et les espèces organiques deviennent elles-mêmes inséparables des valeurs, des pratiques et des subjectivités humaines. L'on constate un lien entre l'écophilosophie et « l'éthique de la Terre » d'Aldo Leopold¹⁷¹. Ce dernier cherchait également à introduire un tel décentrement, de façon à ce que soit attribuée une *valeur intrinsèque* à l'ensemble de la « communauté biotique », écosystèmes humains et non-humains compris dans leur inextricable interdépendance – ce qui implique qu'on postule *l'immanence des valeurs humaines à la biosphère*. Mais au-delà d'une éthique de la Terre, l'écophilosophie est aussi une « clinique de la

¹⁷¹ À ce sujet, nous pourrions consulter l'ouvrage de John Baird Callicott, *Éthique de la Terre*, Paris, Wildproject/Domaine sauvage, 2010, p. 49-73. Callicott y expose en profondeur la perspective de Leopold sur le mode d'une critique de l'anthropocentrisme.

culture¹⁷² » : l'immanence des valeurs est à affirmer non seulement pour l'ensemble de la biosphère, mais pour les créations, les sentiments, les traditions qui émergent des systèmes humains – toutes ces *espèces incorporelles* (QE, 540). L'écophilosophie suppose un pluralisme des valeurs, des rapports au monde, des cultures, des pratiques, des épistémologies – c'est une entreprise « pluriverselle¹⁷³ ». L'affinité de Guattari avec Weber, qui observait le désenchantement du monde par la domination des valeurs scientifiques et capitalistes (expertise, objectivité, précision, travail...), apparaît d'autant plus clairement : l'écophilosophie milite pour un *réenchantement* (QE, 411), une affirmation de la multiplicité des valeurs qui donnent son contenu, son « sens », ou justement ses « valeurs » à l'existence humaine.

La machine est toujours synonyme d'un foyer constitutif de Territoire existentiel sur fond de constellation d'Univers de référence (ou de valeur) incorporels. (C, 79-80)

Explicitons cette formule particulièrement dense et idiosyncrasique. Les *Territoires existentiels* (T) sont des *points de vue* sur le monde : espace vécu, culture et nationalité d'accueil ou d'origine, *appartenance* nationale, communautaire, ethnique ou familiale, engagement politique, culturel, esthétique, professionnel, religieux... Un Territoire émerge à partir d'une machine ou d'un « système perçu au sein duquel un sujet *se "sent chez lui"* » (AH, 298). Un Territoire, c'est un milieu, une expérience, une activité, un lieu de vie, une pratique, un modèle, une machine que l'on s'approprié, que l'on *vit* comme « chez soi » – et qui ainsi nous constitue, contribuant à notre *construction* subjective. Il s'agit de la consistance même de la subjectivité, de l'existence humaine, individuelle et collective humaine (et non-humaine : Guattari évoque souvent l'étude du comportement des oiseaux qui, par leurs chants et leurs déplacements, *délimitent* un Territoire comme « espace fonctionnel bien déterminé » (C, 30-31)). Correspondant aux espaces subjectifs où l'on se « retrouve » et que l'on comprend « intuitivement », ils forment un concept analogue à la notion gorzienne de « monde vécu¹⁷⁴ ». C'est à la construction, à la *cartographie* de Territoires existentiels autonomes – à la prise d'autonomie de la subjectivité – qu'est vouée l'écophilosophie. En effet :

...l'époque contemporaine, en exacerbant la production de biens matériels et immatériels, au détriment de la consistance des Territoires existentiels individuels et de groupe, a engendré un immense vide dans la subjectivité qui tend à devenir de plus en plus absurde et sans recours. (LTE, 39)

¹⁷² Anne Sauvagnargues, « Un cavalier schizo-analytique sur le plateau du jeu d'échecs politique », in *Multitudes*, vol 3, no. 34, 2008, p. 31.

¹⁷³ Au sens de l'ouvrage de Kothari et al., *Pluriverse : A Post-Development Dictionary*, New Delhi, Tulika Books, 2019.

¹⁷⁴ André Gorz « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *art. cit.*

Aussi chaque Territoire existentiel est-il *l'incarnation* (C, 82) d'un ou de plusieurs Univers de valeur : les Territoires de la gauche incarnent les valeurs de l'anticapitalisme, de la justice sociale, etc. ; les Territoires écologistes incarnent celles de la protection de l'environnement naturel, de sa richesse, de la valeur intrinsèque que celui-ci doit porter ; les Territoires féministes incarnent des valeurs d'égalité, de sororité, de féminité ; les Territoires occidentaux, africains, américains, asiatiques... ont chacun leurs références et leurs coordonnées subjectives, toujours singulières. La subjectivité est donc, en un sens, « trans-territoriale », toujours à l'intersection. À partir de là, Guattari offre une définition théorique très générale, la plus englobante, de son concept de subjectivité :

...*l'ensemble des conditions* qui rendent possible que des instances individuelles et/ou collectives soient en position d'émerger comme Territoire existentiel sui-référentiel, en adjacence ou en rapport de délimitation avec une altérité elle-même subjective. (C, 23)

Les conditions correspondent aux Flux, aux Machines et aux valeurs ; l'émergence, l'« incarnation » correspond aux Territoires. C'est aussi pourquoi les Territoires existentiels sont *la dimension qui « caractérise le plus l'objet écosophique »* (QE, 73) : ils forment des *habitats*, à protéger et à construire. C'est que ces Territoires sont *finis* (C, 72), précaires, menacés, toujours susceptibles de se déliter, de se détruire ou de se cloisonner. Pensons, par exemple, à la spectaculaire remontée mondiale des racismes et des nationalismes – mouvement de cloisonnement, de *reterritorialisation* – en réponse à la destruction systématique des Territoires subjectifs et des systèmes de valorisation antérieurs par le capitalisme (examinée au chapitre 1). Pour se maintenir, les Territoires dépendent ainsi d'une certaine délimitation, donc d'une certaine *clôture*. Mais cette clôture ne peut être totale (au risque de tomber dans l'individualisme, l'intégrisme, le repli sur soi, le totalitarisme – ce que Guattari et Deleuze nomment des « trous noirs » (MP, 411)) ; les Territoires doivent toujours garder une certaine *ouverture* sur leur altérité, être actualisés par des *pratiques* : « *c'est cette ouverture pratique qui constitue l'essence de cet art de "l'éco"* » (LTE, 49). C'est la définition écosophique de l'autonomie : une autonomie toujours *collective*, dont la condition de possibilité est l'ouverture sur l'extérieur, l'ouverture sur l'autre.

La recherche d'un Territoire ou d'une patrie existentielle ne passe pas nécessairement par celle d'une terre natale ou d'une filiation de lointaine origine. Trop souvent, les mouvements nationalitaires (de type basque, Irlande), du fait d'antagonismes extérieurs, se replient sur eux-mêmes, laissant de côté les autres révolutions moléculaires relatives à la libération de la femme, à l'écologie environnementale, etc. Toutes sortes de « nationalités » déterritorialisées sont concevables, telles que la musique, la poésie . . . (LTE, 66)

Flux, Phylums mécaniques, Univers de valeur, Territoires existentiels : *cette quadripartition est constitutive de l'objet écosophique*, car elle comprend ses outils d'analyse, sa philosophie écosystémique, son éthique de la finitude et de la responsabilité, ses grandes orientations pratiques (construction de Territoires existentiels autonomes, redéploiement axiologique, articulation des pratiques). Ces quatre niveaux sont *indissociables* – ils se présupposent toujours mutuellement : à tout moment, les choses, les humains et non humains sont pris dans des flux, produits par des machines de toute nature ; nous construisons, quittons et retrouvons nos Territoires de vie ; et ces Territoires sont toujours l'incarnation de certaines valeurs. *Nous touchons ici au « cœur » de l'écosophie comme philosophie de l'écologie, vision du monde et analytique de la subjectivité.* Et René Schérer a bien raison de demander :

Qu'est-ce que cela veut dire, en quoi cela peut-il nous être utile pour notre pratique écologique présente ? Traduit en termes plus simples et familiers, cet objet quadridimensionnel n'est-il pas l'expression imagée de notre existence flottante parmi les êtres et les choses, de notre « être au monde » pris dans un réseau, tenu par des liens qui le rattachent aux autres vivants, à l'espace, à la nature ?¹⁷⁵

*Quadriparti écosophique*¹⁷⁶, ce système à quatre têtes fournit ses outils conceptuels à l'écosophie pour l'analyse des écosystèmes de toute nature. Dans sa dernière période, Guattari le mobilise pour comprendre divers agencements subjectifs, divers habitats et manières de les habiter : sociaux (le CMI), culturels (le christianisme (C, 90)), esthétiques (le jazz, la musique de Claude Debussy (C, 130-131 ; C, 75-76)), technologiques (le Concorde (C, 72-74)) politiques, militants (les pratiques sociales et écologistes – agencement qui nous intéressera le plus (C, 14-15)), institutionnels (la clinique de La Borde (C, 101-103)), biologiques (l'éthologie des oiseaux (MP, 387)) ; en effet, si « tous les objets sont objets de modélisation... l'objet écosystémique est objet de métamodélisation. » (QE, 74) Ainsi l'exemple d'une analyse « métamodélisante » de l'émergence du christianisme comme écosystème :

Par exemple, les Univers incorporels de l'Antiquité classique qui étaient associés à un compromis polythéiste relatif à une multitude de Territorialités claniques et ethniques, ont subi un remaniement radical avec la révolution trinitaire du christianisme, indexée sur la ritournelle du signe de croix, qui recentrera non seulement l'ensemble des Territoires existentiels sociaux, mais aussi tous les agencements corporels, mentaux, familiaux, sur l'unique Territoire existentiel de l'incarnation et de la crucifixion christique. Ce coup de force inouï d'assujettissement subjectif *déborde évidemment du seul cadre théologique !* La nouvelle subjectivité de la culpabilité, de la contrition, du

¹⁷⁵ René Schérer, « Les visions écosophiques de Félix », in *Chimères*, no. 76, 2012.

¹⁷⁶ Heidegger avait également développé un objet quadruple – le Quadriparti – pour décrire les rapports entre une « chose » et le « monde », et comment les humains – les « mortels » – *habitent* le monde. Il est fort probable que Guattari s'en soit inspiré. Cf. Martin Heidegger, « Bâtir, habiter, penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 177.

marquage du corps et de la sexualité, de la médiation rédemptrice est aussi une pièce essentielle des nouveaux dispositifs sociaux, des nouvelles machines d'asservissement qui devaient se chercher à travers les débris du Bas-Empire et les reterritorisations des ordres féodaux et urbains à venir. (C, 90)

Un tel système conceptuel est donc lui-même « transversaliste », ouvert sur une multiplicité de domaines d'étude : historiques, culturels, organisationnels, sociologiques, épistémologiques, thérapeutiques... Si l'écophilosophie est bien « science des écosystèmes » (C, 128) et sagesse de l'*oïkos*, de la maison, elle œuvrera à la compréhension et à l'articulation de ces différents domaines ; pour la *ménager*, elle devra *concevoir* la maison dans toutes ses dimensions : subjectives, objectives, sociales, matérielles, immatérielles, techniques, environnementales, axiologiques... Les flux qui sont sa matière ; les machines qui sont ses portes et ses clefs, ses ouvertures, ses connexions ; les valeurs qui lui donnent ses « couleurs », ses références ; les Territoires qui délimitent son existence, ses coordonnées concrètes – tout en prenant une sage *distance* par rapport à eux, sans ériger de frontières rigides entre ces différentes composantes, sans les soumettre à un modèle, à une structure totalisante, à un idéal unificateur. Car il s'agit toujours, pour l'écophilosophe, de cultiver l'ouverture, l'hétérogénéité, la différence, qui sont les conditions de la vie, du devenir humain et non-humain.

La métamodélisation écophilosophique comme pratique d'articulation des pratiques

Mais la métamodélisation écophilosophique, en plus d'être un dispositif conceptuel compréhensif et expansif, est aussi une *pratique concrète*, « immédiatement pratique, immédiatement politique, qu'il s'agisse d'un individu, d'un groupe ou d'une société » (MP, 249). Car l'écophilosophie a vocation à fournir, non pas un système théorique, ni une « interdisciplinarité approximative », mais une « *intradisciplinarité* capable de traverser des champs hétérogènes, porteuse des plus fortes charges de "transversalité" » (AH, 168). Autrement dit : une pratique spécifique, effective au sein des institutions et des organisations militantes, vouée à leur analyse, à leur cartographie et à leur connexion : « *une discipline de lecture des autres systèmes de modélisation*. Pas à titre de modèle général : mais comme instrument de déchiffrement des systèmes de modélisation dans divers domaines, autrement dit à titre de méta-modèle » (CS, 27). Comment agencer un mouvement transversaliste ? Quels sont les modèles en jeu dans telle ou telle situation individuelle ou collective ? Comment connecter, articuler, « transversaliser » leurs valeurs et leurs pratiques ? Comment construire des passerelles inter-écologiques (entre écologie mentale, sociale et environnementale) ? Telles sont les questions de l'écophilosophie comme pratique analytique : *pratique d'articulation des pratiques*. Et ce mode de questionnement « existe déjà aujourd'hui un peu partout, de façon embryonnaire, sous diverses

modalités » (CS, 27) partout où il s'agit de connecter des positions hétérogènes, disparates : délibérations politiques, pratiques pédagogiques, psychiatriques, autogestionnaires, intersectionnelles, transdisciplinaires... Guattari entend lui donner consistance méthodologique. Il ne s'agit pas d'importer les concepts guattariens comme méthode scientifique, ni de former une nouvelle idéologie « écosophiste », mais de permettre la *cartographie* d'un mouvement – c'est-à-dire d'une subjectivité dissidente – à travers le branchement de divers modèles institutionnels, culturels, axiologiques, politiques, militants, esthétiques, technologiques, axiologiques...

[Une analyse] qui ne s'instaure pas comme surcodage de modélisations existantes, mais plutôt comme procédure d'"automodélisation" s'emparant de tout ou partie des modèles existants, pour construire ses propres cartographies, ses propres repérages, et donc son propre abord analytique, sa propre méthodologie analytique. (QE, 202)

Fidèle à ses habitudes intellectuelles, Guattari théorise cette méthode sans poser de distinctions rigides entre l'individu et le collectif : désignée par Guattari depuis le début des années 1970 sous le nom de « schizoanalyse¹⁷⁷ », la métamodélisation écosophique est vouée à favoriser la prise d'autonomie d'une personne, d'un groupe, d'un collectif, d'une organisation quelconque, sans distinction d'échelle ou de contexte. Si bien que la métamodélisation, entre le politique et le psychique, a également une portée *thérapeutique* (nous verrons comment elle pourrait s'inscrire dans le registre de l'écologie mentale). Aussi l'activité cartographique exposée ici n'a-t-elle aucune vocation à se restreindre à une institution spécifique (encore moins au divan d'un psychanalyste) (CS, 27). Elle pourra aussi bien s'incarner dans des contextes thérapeutiques ou politiques, des institutions de recherche, des mouvements intellectuels et militants, des syndicats, des collectifs professionnels ou des associations de quartier... dans tout contexte d'expression, de concertation, de délibération individuelle ou collective (C, 176) (d'où l'importance cruciale accordée à la réappropriation des moyens de communication).

Aussi cette méthode n'a-t-elle aucune prétention à la scientificité, ni à l'universalité : « le critère ultime étant d'ordre fonctionnel. » (C, 25) Il faut seulement que *ça marche* (QE, 223) (nous reviendrons sur ce parti pris pragmatiste). La visée de cette analyse métamodélisante n'est donc pas d'*interpréter* une situation en fonction d'un modèle scientifiquement établi, mais de partir d'une situation locale (QE, 305) pour cartographier des références subjectives, critiques, pratiques et axiologiques en vue de l'émergence de Territoires existentiels autonomes : une pratique *autogestionnaire* (LF, 171-173), pratique d'agencement des luttes,

¹⁷⁷ Dans ses derniers écrits, Guattari emploie les deux termes – cartographie écosophique et schizoanalytique – de manière interchangeable. Cf. C, 176

pratique d'alliance, de rencontre, d'écoute, de *construction* de soi et des collectifs auxquels nous prenons part. Cartographie implique repérage, construction, coordination, délimitation d'un Territoire. « *Et le critère de vérité là-dedans c'est justement lorsque la métamodélisation se transforme en auto-modélisation, en autogestion du modèle, si tu préfères.* » (QE, 223)

Désormais, organiser signifie d'abord : opérer sur soi-même, en tant que collectivité singulière, construire, reconstruire, en permanence cette collectivité dans un projet multivalent de libération. Pas en référence à une idéologie directrice ; mais au sein des articulations du réel. Cette recomposition permanente de la subjectivité et de la praxis n'est concevable que dans une totale liberté de mouvement de chacune de ses composantes, et dans le respect absolu de leurs temps propres – temps pour comprendre ou refuser de comprendre, temps pour s'unifier ou s'autonomiser, temps de l'identification ou de la différence la plus exacerbée. (NEL, 119)

Métamodélisation contre hiérarchisation des luttes : vers un commun écosophique

Ainsi, écrivait Foucault dans sa préface à l'édition américaine de *L'Anti-Œdipe*, l'analyse devient « *un multiplicateur des formes et des domaines d'intervention de l'action politique.*¹⁷⁸ » La métamodélisation écosophique vise à complexifier, à faire évoluer et à enrichir constamment nos échafaudages théorico-pratiques. Si bien qu'à travers cette proposition transversaliste, Guattari émerge comme un féroce critique de la hiérarchisation des luttes. Celle-ci, en effet, s'avère « toujours mortelle » : « il s'agit au contraire d'inventer une organisation en rhizome, de promouvoir des composantes de passage. » (AH, 178) Les dogmatismes, les puretés militantes, les divisions, les inimitiés qui opposeraient, par exemple, les *valeurs* de l'antiracisme et celles de la lutte des classes, ne peuvent que desservir les deux mouvements, qui pourraient décupler leurs puissances collectives s'ils construisaient une alliance (d'où la centralité de la question axiologique). Et l'agencement d'une telle alliance, d'une telle « machine de lutte » (NEL, 114), est certes une affaire de nombre, mais aussi de valeurs et de Territoires mis en connexion. Il s'agit bien de créer un *commun écosophique*¹⁷⁹ – non pas comme « bien commun », ressource objective, mais comme réseau a-centré, connectant les pratiques, les recherches, les initiatives, les processus les plus divers : un *agencement collectif d'énonciation* (LTE, 37). Ainsi Guattari nous invite-t-il à poser ce type de question : qu'est-ce qu'un urbaniste, un sociologue, un psychanalyste peuvent construire ensemble ? Un marxiste, un anarchiste et un écologiste ? Un militant, un scientifique et un artiste ? Des

¹⁷⁸ Foucault, « Préface à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie* », in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 135.

¹⁷⁹ Manola Antonioli, « Les deux écosophies », *art. cit.*, p. 50.

questions qui évoquent celles posées par le mouvement de mai 68, auquel Guattari participe activement, et qui trouve sa puissance contestataire dans l'agencement de perspectives hétérogènes : étudiants, intellectuels, ouvriers, *queer*, libertaires, anti-impérialistes...

L'objectif écosophique ne se ramène donc pas à la saisie d'un objet commun « clair et distinct ». C'est plutôt une *passerelle transversaliste* entre des Univers de valeur hétérogènes. Il est fondamentalement hétérogénéique et re-singularisant. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne s'agisse que d'une nuée confuse, d'une aspiration imaginaire. *Il implique une remise en question permanente des institutions existantes et une politique d'ouverture aux mutations subjectives de notre époque.* (QE, 411-412)

L'écosophie n'est donc pas *une* idéologie totalisante, *un* modèle de référence qui aurait pour but de soumettre les autres pratiques à ses valeurs et à ses objectifs. Dans cette perspective métamodélisante, toutes les pratiques sont des *options* – des « matières à option » – susceptibles de concourir à la cartographie d'un mouvement, à son élaboration institutionnelle, politique et subjective : « ...*toute entrée et bonne, du moment que les sorties sont multiples.*¹⁸⁰ » Il convient donc de cultiver l'hétérogénéité et l'autonomie de nos différentes options, de combattre le consensus, l'apparition des experts, des représentants et des porte-paroles (CS, 12). « On peut ainsi voir comment s'articulent les systèmes de valeurs, plutôt que de les opposer de façon manichéiste les uns aux autres. » (QE, 74) Et ceci seulement à titre de *règle de coexistence entre les pratiques*, afin qu'elles ne cèdent pas au cloisonnement, à l'exclusion et au dogmatisme (il nous faudra revenir sur cette règle, que Guattari nomme *paradigme esthétique*) : toujours un *dissensus* à rechercher, une politique à cultiver, une transversalité à conquérir. Transversalité qui n'est ni « pure horizontalité » – celle-ci rendrait les initiatives locales inaudibles et d'autant plus difficile leur articulation autour d'objectifs communs – ni verticalité autoritaire, mais articulation de valeurs et de Territoires hétérogènes selon des principes non-hiérarchiques d'interaction, d'ouverture, de construction collective. Toujours chez Guattari et Deleuze, Foucault distinguait déjà avec précision les leitmotivs de cette praxis écosophique :

- Libérez l'action politique *de toute forme de paranoïa unitaire et totalisante* ;
- Faites croître l'action, la pensée et les désirs par *prolifération, juxtaposition et disjonction, plutôt que par subdivision et hiérarchisation pyramidale* ;
- ...ce qu'il faut, c'est « désindividualiser » par la multiplication et le déplacement des divers agencements. *Le groupe ne doit pas être le lien organique qui unit des individus hiérarchisés, mais un constant générateur de « désindividualisation »*¹⁸¹

Guattari serait-il un précurseur oublié de la notion, parfois si confuse, d'intersectionnalité ? Peut-être en un sens. Mais notons que la praxis écosophique n'est

¹⁸⁰ Gilles Deleuze et Claire Parnet, Dialogues, *op. cit.*, p. 123.

¹⁸¹ Foucault, « Préface à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari, *art. cit.*, p. 135.

nullement réductible à une grille d'analyse des oppressions vécues par les groupes humains selon leurs identités ou leurs déterminations sociologiques : immédiatement pratique, elle promeut l'intersection et la prolifération des praxis de toutes natures, qu'elles correspondent à des combats contre les dominations structurelles, la recherche d'alternatives aux logiques scientistes et marchandes, des expérimentations institutionnelles relatives au bien-être mental, aux médias, à l'environnement, à la technique, aux sciences et à l'art. Ainsi comprendrons-nous, par exemple, l'importance que Guattari accorde à la réappropriation des sciences et des technologies : le CMI est un agencement qui repose essentiellement sur une emprise technoscientifique, médiatique et informatique – *la connexion entre les machines militantes et les machines scientifiques est donc un objectif crucial*. Plus généralement, il s'agit d'affirmer le caractère éminemment politique de l'existence collective et individuelle, à toutes les échelles, dans tous les domaines : vers de nouvelles subjectivités militantes, subjectivités ouvertes, polyphoniques, transversalistes (*QE*, 508). C'est dès 1973 que Guattari trace les grandes lignes de cette méthode cartographique :

La schizoanalyse ne peut être que la *conjonction de différentes expériences locales*, de prises en considération du désir, qu'il s'agisse d'un instituteur dans sa classe, d'une communauté qui change son mode de vie, d'un psychothérapeute dans son cabinet, d'un groupe de soignants dans un hôpital psychiatrique, d'un groupe de militants qui veulent changer les rapports dans leurs pratiques. Si, à un moment donné, il y a *conjonction* de différentes pratiques concernant le désir, qui font qu'il y a *conjonction* d'une critique de la bureaucratisation de l'organisation, critique des rapports pédagogiques oppressifs, critique des rapports suggestifs et aliénants des contrats psychothérapeutiques, alors se constituera une activité d'analyse qui sera au carrefour de toute une série de luttes politiques. Du même coup, la schizoanalyse sera le fait de groupes ou d'individus qui seraient à la fois militants et analystes, c'est-à-dire tout le contraire de gens qui tireraient leur légitimité d'une cooptation d'une société de psychanalyse ou de gens qui couperaient le champ de leur pratique privée, de leur pratique thérapeutique, de lectures signifiantes avec le champ des luttes révolutionnaires. La schizoanalyse est partout où cette question se pose, si jamais elle se pose.¹⁸²

Vers un mouvement-parti-réseau ?

Guattari s'inspire explicitement des expériences de ce qu'il appelle le « syndicalisme territorial » (*QE*, 412) au Chili. Ce mouvement cherchait à élargir le champ de compétence de l'action ouvrière¹⁸³ : au-delà des luttes syndicales proprement dites (relatives aux intérêts des travailleurs, aux salaires, au temps de travail...), les militants chiliens s'investissaient dans des

¹⁸² Deleuze, « Gilles Deleuze, Félix Guattari : Entretien sur *L'Anti-Œdipe* avec Raymond Bellour », in *Lettres et autres textes*, *op. cit.*

¹⁸³ Lydia Nicolle, « Les syndicats du Chili. L'expérience de Santa Maria », *Fondation FPH*, 1994. Récupéré de <https://base.d-p-h.info/en/fiches/premierdph/fiche-premierdph-2031.html>.

problématiques adjacentes liées au chômage, à la condition féminine, à la santé, à l'écologie, à l'urbanisme, à l'élaboration de programmes éducatifs et culturels... ainsi exploreraient-ils « une nouvelle transversalité » (*QE*, 505), une nouvelle solidarité entre les luttes sociales, économiques et écologiques comme autant d'options d'auto-construction de leurs contextes de vie, de leurs Territoires existentiels. Autre exemple : celui du mouvement *Solidarność* qui, pendant la répression en Pologne au début des années 1980, s'est affirmé comme un puissant acteur multidimensionnel¹⁸⁴. Opérateur aux échelles des représentations médiatiques et nationales mais aussi à celles de la vie quotidienne, « Solidarité » multipliait les initiatives d'alphabétisation, de démocratie populaire, de soutien aux militants emprisonnés, de maisons d'édition... bref, des espaces, des Territoires « où on peut investir son existence. » (*QE*, 560).

Les ouvriers des villes, les techniciens, les chercheurs, les paysans, les mouvements noirs, amérindiens, le mouvement des femmes, l'écologie environnementaliste constituent autant d'angles de vue hétérogènes. La question écosophique qui interpelle chacune de ces composantes ne consiste pas uniquement à trouver des points d'accord sur des objectifs communs, mais, plus fondamentalement, à mettre en œuvre des procédures de connaissance mutuelle, d'échange, de concertation, de recherche, qui concourent à un enrichissement général. (*QE*, 541)

C'est à l'émergence et à la complexification de ce type de mouvement pluraliste que travaille l'écosophie (*C*, 89). Au lieu d'appliquer un programme ou un modèle unique, il s'agira d'enrichir les mouvements de nouvelles références et coordonnées, de les ouvrir sur d'autres valeurs. Tendre des passerelles, construire des ponts, cultiver les options et le dissensus créateur, multiplier les branchements, les réseaux, les conjonctions et les disjonctions¹⁸⁵, tel est l'ethos écosophique, ethos bricoleur d'une nouvelle alliance. Vers l'affirmation positive d'une vision *ouverte* de la politique : nouveau champ de recherche et de pratiques, partages de connaissances, explorations de nouvelles interactivités médiatiques, sociales, militantes, organisationnelles et institutionnelles, autant de possibles printaniers pour sortir de l'hiver. Guattari exprime la possibilité que ce commun écosophique s'actualise en un « mouvement-parti-réseau » polymorphe (*QE*, 403), dont la fonction serait d'articuler ces multiples niveaux pratiques, « *d'établir un rapport polyphonique entre les différents objectifs pragmatiques.* » (*QE*, 76) Ni technocratie spécialisée, ni nouveau pouvoir d'État, mais construction démocratique de « nouveaux systèmes de médiation entre la société et les opérateurs les plus différenciés de la création » (*QE*, 180) : une interzone institutionnelle dont l'organisation

¹⁸⁴ Grzegorz Bakuniak et Krzysztof Nowak, « The Creation of a Collective Identity in a Social Movement: The Case of "Solidarność" in Poland », in *Theory and Society*, vol 16, no. 3, p. 401-429, 1987.

¹⁸⁵ Connexions entre des « différences qui reviennent au même sans cesser d'être des différences ». Cf. *AO*, 82.

concrète reste à déterminer. Il s'agit bien de construire « des dispositifs organisationnels ouverts à ces dynamiques et à ce *multicentralisme fonctionnel* » (NEL, 112) :

Il s'agit de concevoir des pratiques d'intervention sociale, y compris politiques, gouvernementales, qui soient cohérentes avec des pratiques sociales de terrain, avec des pratiques dissensuelles, culturelles, analytiques, individuelles et de groupe, et esthétiques et de développer une politique et des moyens, des dispositifs, qui permettent ce caractère dissensuel. (QE, 76)

Un méta-modèle décroissanciste ?

Malgré l'homogénéité des politiques actuelles, les expériences transversalistes ne manquent pas. Aussi semblent-elles se multiplier et prendre une ampleur nouvelle. Évoquons pour l'instant le mouvement de la *décroissance*, qui articule théoriquement de nombreuses possibilités praxiques relatives à l'écologie sociale et à l'écologie environnementale. Partant d'une puissante critique des logiques capitalistiques (croissance, marché, économie), de l'actuel statut des technosciences et de nos rapports éthiques à la biosphère¹⁸⁶, l'approche décroissanciste semble échapper aux catégorisations politiques et académiques ; elle semble elle-même « méta-modélisante », transdisciplinaire et évolutive, jonction d'Univers de valeur, exploration et construction de Territoires hors des impasses du CMI. Il nous faudra revenir sur les relations fécondes, convergentes ou divergentes, que l'écophilosophie pourrait entretenir avec ce mouvement multidimensionnel, et avec bien d'autres perspectives printanières.

¹⁸⁶ Pour une puissante reprise synthétique de ces thèmes fondamentaux, nous pourrions consulter l'ouvrage de Yves-Marie Abraham, *Guérir du mal de l'infini. Produire moins, partager plus, décider ensemble*, Montréal, Écosociété, 2019.

3. Paradigme esthétique, responsabilité éthique, dissensus politique

Philosophie praxique, l'écosophie consiste en un ensemble d'outils permettant de comprendre la complexité du monde contemporain et d'y orienter nos actions. Ses concepts mouvants n'ont aucune prétention à l'universalité : ils demandent toujours à être remis en question, par les contextes mêmes où ils sont employés (c'est en cela que l'écosophie est une sorte de pragmatisme). La machine, carrefour de la philosophie guattarienne, est un de ces instruments. Son « essence » relationnelle ; sa finitude, sa précarité, son existence en devenir ; son dépassement de plusieurs dualismes dominants la philosophie et les sciences occidentales (sujet-objet, soi-autre, individu-collectif...) : l'ensemble de ces propriétés convergent (C, 149) en un paradigme d'émancipation singulier ; nouveau paradigme pour les sciences et les pratiques sociales, que Guattari entend substituer aux représentations réifiées, aux dogmes scientistes et technocratiques qui dominent les technosciences, les sciences humaines et les imaginaires militants. C'est sous son égide que l'écosophie se place, en tant que théorie et que pratique. *Remplacer les paradigmes scientistes par des paradigmes esthétiques*, c'est là une des vocations décisives de la proposition écosophique.

Paradigme scientiste et transcendance des valeurs

En quoi consiste un paradigme scientiste (ou technico-scientifique¹⁸⁷) ? À ériger des universaux, des *transcendances* : valeurs indiscutables, lois, normes, codes, principes immuables devant être *appliqués mécaniquement* à la réalité. C'est un *rationalisme borné* (CS, 13) qui postule un monde toujours descriptible selon des logiques, des modèles, des structures, des causalités figées dans une réalité objective et des vérités éternelles (C, 148). « Au nom d'une mythique objectivité scientifique », le scientisme nie systématiquement les dimensions subjectives de ses objets (C, 184) et la *finitude* de ses théories, le caractère transitoire et limité de son pouvoir de connaître. Nous retrouvons ces attitudes aussi bien dans les épistémologies dominantes (objectivisme, positivisme, réductionnisme...), que dans les monothéismes du marché unique et de la croissance qui fondent le CMI, que dans les mythes du progrès qui inspirent les catastrophes coloniales et écologiques de la modernité, que dans nos organisations les plus quotidiennes, nos rationalités les plus infimes et répandues : universités, hôpitaux, écoles, entreprises, organes politiques, tous semblent aujourd'hui frappés des « maux technocratiques », productivité, efficacité, performance, objectivité (QE, 225 ; C, 173).

¹⁸⁷ Guattari emploie les deux appellations de manière interchangeable. Cf. l'article « Un changement de paradigme », in *La Deleuziana*, 2019, p. 7.

Guattari prend donc une posture critique relativement courante, contre l'impérialisme, *non pas de la science elle-même*, mais de ses *représentations*¹⁸⁸. Aussi cette posture se démarque-t-elle par un refus radical de condamner les sciences et les techniques dans leur scientificité ou leur technicité, dans leur essence. Nous avons précédemment examiné certaines implications épistémologiques de la machine, celle-ci supposant une critique du réductionnisme (qui est une forme « dérivée » du scientisme) et du technicisme : en tant qu'entité *ouverte, collective et finie*, la machine exige de prendre en compte la part de subjectivité qui caractérise tout phénomène technique (CS, 10), ainsi que la *finitude* des systèmes et des valeurs dans lesquels il s'inscrit. À partir de cette intuition, Guattari propose un paradigme capable d'*évoluer*, c'est-à-dire d'être remis en question ; mieux : un paradigme *exigeant* d'être remis en question, cette précarité, cette expérimentation, cette bifurcation créatrice sans laquelle il perdrait de sa vitalité – un peu à la manière d'un artiste. Un paradigme donc plus politique, plus démocratique, plus prospectif, plus qualitatif, plus *sensible* au ressenti subjectif, à l'*affect* humain :

Quelle forme de résistance ? La forme de résistance est, à mon avis, de sortir des conceptions universalistes et éternitaires en matière de relations sociales, relations humaines, Univers de valeur. Elle est de comprendre que les valeurs dans lesquelles on se déplace, le monde dans lequel on est, sont marqués par une finitude radicale et que la machine elle-même est porteuse de finitude. (QE, 95-96)

Le réductionnisme psychanalytique

Afin d'illustrer ces tendances scientistes, partons de la première préoccupation de Guattari : la pratique de la psychanalyse et de la psychiatrie. Sa vie durant, Guattari s'est insurgé contre la violente réification, l'essentialisation d'objets incorporels : l'Inconscient, le Sujet, le Moi, toutes ces catégories que la psychanalyse libère initialement, montrant leur formidable complexité et les possibilités de soin, de création de soi dont elles recèlent, pour ensuite les rapporter mécaniquement à l'éternelle triangulation œdipienne chez Freud, ou à des structures universelles chez Lacan (C, 25 ; 85). Ainsi la psychanalyse, attachée à ses rituels d'interprétation « quasi-religieux » (CS, 62), correspond parfaitement à un *réductionnisme* (CS, 64-65) : la répétition de formules, de logiques, de lois et de principes de causalité linéaire (la famille, le langage) sans souci de faire évoluer leurs échafaudages théoriques avec les contextes historiques, sociaux, économiques, mass-médiatiques, etc. : position intenable pour un écologiste.

¹⁸⁸ Anne Sauvagnargues, « Machines, comment ça marche ? », *art. cit.*,

Les psychanalystes exercent un pouvoir d'influence, un pouvoir de *modélisation* de la subjectivité tel que leur discours fabrique les vues, les vies, les actions, les sensibilités des individus : *ils forment les objets dont ils parlent* (QE, 225) ; ici encore, la carte engendre le Territoire. Or, en raison de leurs dogmatismes scientistes, les modèles psychanalytiques se confinent davantage à la normalisation, à la culpabilisation, à l'individualisation, à la *privatisation* de la psyché, et, en dernier lieu, à son *adéquation* à l'ordre capitalistique (CS, 61-66). Les thèses guattariennes, à cet égard, sont aussi riches que célèbres¹⁸⁹. Nous rencontrons une intersection critique entre les itinéraires de Guattari et de Foucault : la critique du pouvoir immanent au discours (scientifique), la recherche de savoirs qui ne soient ni normalisateur, ni objectivant, ni assujettissant. Il s'agira donc, avec le nouveau paradigme esthétique, de construire « tout un savoir propre à des lignes de résistance », un « savoir mineur¹⁹⁰ », variable, évolutif, potentiel d'autonomisation, d'*automodélisation* collective et individuelle :

...il paraissait encore évident, il y a une quinzaine d'années, d'arrimer la normalité physiologique ou mentale à la nature des choses, par des cordages génétiques ou à des invariants structuraux... De cela devait sortir une pratique véritablement desséchée, barrant à l'expérience analytique l'entrée des composantes sémiotiques échappant aux structures de type linguistique, *sectionnant littéralement ses connexions avec le champ social* et la mettant dans l'incapacité d'appréhender les fluctuations historiques de la production de subjectivité.¹⁹¹

Pour Guattari, la psychanalyse n'est pas une science (CS, 61), car celle-ci implique un « effort général d'objectivation¹⁹² ». Contradiction insurmontable pour une activité dont la « matière première » est la subjectivité. La psychanalyse n'est pas un art pour autant, bien qu'elle soit une entreprise potentiellement *esthétique* car créatrice, productrice de subjectivité, de *sensibilité* ; aussi n'a-t-elle aucune vocation à rester clouée sur un divan, cloîtrée dans un cabinet ou une institution psychiatrique. Or il se trouve que les psychanalystes ont très peu cultivé ce potentiel créateur, tandis qu'ils ont ignoré la responsabilité éthique et l'engagement politique indispensables à leur pratique. *Car les questions éthiques et politiques commencent*

¹⁸⁹ *L'Anti-Œdipe* est sans doute l'ouvrage où ces questions sont le plus profondément explorées. Mais nous les retrouvons au long de l'ensemble de l'œuvre guattarienne.

¹⁹⁰ Deleuze, « Désir et plaisir », in *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 115.

¹⁹¹ Guattari, « Un changement de paradigme », *art. cit.*, p. 8.

¹⁹² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 17 : « Il est inévitable que dans son effort général d'objectivation la science en vienne à se représenter l'organisme humain comme un système physique en présence de stimuli définis eux-mêmes par leurs propriétés physico-chimiques, cherche à reconstruire sur cette base la perception effective et à fermer le cycle de la connaissance scientifique en découvrant les lois selon lesquelles se produit la connaissance elle-même, en fondant une science objective de la subjectivité. *Mais il est inévitable aussi que cette tentative échoue.* » Merleau-Ponty est une des influences majeures de l'entreprise théorique guattarienne.

par la rupture avec le paradigme technico-scientifique, et la prise d'une posture esthétique (QE, 552). « On est en présence d'un *choix éthique crucial* : soit on *objective*, on *réifie*, on « *scientifise* » la subjectivité, soit, au contraire, on tente de la saisir dans sa dimension de créativité processuelle. » (C, 27) Produire de la subjectivité, c'est-à-dire un rapport au monde, une sensibilité, un imaginaire, une manière d'être, par nos discours et nos pratiques, implique à chaque tournant une responsabilité éthique, que l'on soit enseignant, médecin, travailleur social, urbaniste, politicien, ou gestionnaire d'entreprise. Chaque énoncé, chaque choix fait naître un monde plutôt qu'un autre. *Le paradigme esthétique, dès lors, sera nécessairement éthique et politique.*

Le nouveau paradigme esthétique a des implications éthico-politiques parce que parler de création c'est parler de *responsabilité de l'instance créatrice à l'égard de la chose créée*, inflexion d'état de chose, bifurcation au-delà des schémas préétablis, prise en compte, là encore, du sort de l'altérité dans ses modalités extrêmes. (C, 149-150)

Le scientisme contre la politique : scientisme et capitalisme

La posture scientiste a ainsi tendance à évacuer la dimension *politique* immanente à ses domaines d'étude : ce que Guattari nomme le *dissensus* (QE, 409-410). Toujours dans le champ de l'écologie mentale, la *pathologisation* scientiste « privatise » les souffrances, les rapportant exclusivement à des déséquilibres physico-chimiques, familiaux ou individuels ; ainsi, tantôt elle occulte, tantôt elle nie leurs déterminations sociopolitiques ; par là, elle neutralise toute éventualité de prise de conscience politique¹⁹³. Et cette propension, cette prétention scientiste ne s'arrête nullement au champ de la psychothérapie. Aujourd'hui, ceux qu'elle anime le plus intensément sont sans doute les *managers*, experts en stratégie, organisateurs (scientifiques) du travail, et autres supérieurs hiérarchiques. Il est certain qu'ils en sont les plus notoires représentants¹⁹⁴.

Mais paradoxalement, le scientisme s'étend aussi aux champs les plus « intuitivement » politiques, comme ceux des pratiques marxistes ou écologistes. La dialectique matérialiste, par

¹⁹³ Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative ?*, New York, Zero Books, 2009, p. 21 : « Depression is endemic. It is the condition most dealt with by the National Health Service, and is afflicting people at increasingly younger ages. The number of students who have some variant of dyslexia is astonishing. It is not an exaggeration to say that being a teenager in late capitalist Britain is now close to being reclassified as a sickness. This pathologization already forecloses any possibility of politicization. By privatizing these problems – treating them as if they were caused only by chemical imbalances in the individual's neurology and/or by their family background – any question of social systemic causation is ruled out. »

¹⁹⁴ À ce sujet, nous pourrions consulter le célèbre ouvrage de Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

exemple, s'est présentée comme un horizon indépassable pour de nombreux militants. Ici, ce n'est plus l'histoire individuelle, mais l'histoire des sociétés qui devient causaliste et linéaire, scientifiquement établie : la nécessité du progrès, le déterminisme *mécanique* et économique de l'Histoire prime sur l'activité politique (*QE*, 496). Cette foi scientifique fonde la théorie d'une « courroie de transmission » censée lier l'avant-garde révolutionnaire aux masses prolétaires, et a ainsi longtemps dicté le fonctionnement – le programme – des mouvements syndicaux (*QE*, 543-544). Tant il est vrai que « l'émancipation a longtemps procédé à partir de bases prétendument scientifiques, alors qu'elle a fonctionné comme un mythe progressiste souvent illusoire et infantilisant » (*QE*, 530).

Quant à l'écologie, c'est bien lorsqu'elle se dit exclusivement « scientifique », lorsqu'elle se réfère à sa seule *objectivité* empirique et ainsi se referme sur elle-même, *qu'elle reste dans le cadre rationnel, techniciste et instrumental du scientisme*. Par là, elle devient aisément « intégrable » à la machine capitaliste. N'allant jamais jusqu'à questionner les fondements sociaux, politiques, culturels, subjectifs de sa problématique, l'écologie scientifique est un soin palliatif. Comme un baume qui dissimule une plaie béante, elle peut seulement être « appliquée » selon les intérêts des pouvoirs privés et étatiques, sans qu'aucun changement structurel et subjectif se soit produit auprès des groupes concernés. Or *les nécessités objectives ne sont jamais séparables de normativités subjectives* – et c'est dans cette critique du scientisme qu'apparaît la nécessité d'une prise en compte du subjectif. Sans poser la question de la subjectivité dans toute sa profondeur, Gorz rejoint pleinement Guattari sur ce point, en critiquant le scientisme qui gangrène les mouvements marxistes et écologistes. C'est d'ailleurs pourquoi nous pourrions solliciter l'œuvre gorzienne pour soutenir et comprendre la proposition écosophique :

Il est impossible de fonder le politique sur une nécessité ou sur une science sans du même coup le nier dans son autonomie spécifique et établir une « nécessaire » dictature « scientifique », également totalitaire lorsqu'elle se réclame des exigences de l'écosystème que lorsqu'elle se réclame (comme faisait le « diamat ») des « lois du matérialisme dialectique ». Le problème qui se pose à l'écologie politique est donc celui des modalités pratiques qui permettent la prise en compte des exigences de l'écosystème par le jugement propre d'individus autonomes, poursuivant leur propre fin au sein de leur monde vécu. *C'est le problème du couplage rétroactif entre nécessité et normativité ou, si l'on préfère, de la traduction de nécessités objectives en conduites normatives correspondant à des exigences vécues, à la lumière desquelles les nécessités objectives sont à leur tour mises en forme. Ce n'est là rien d'autre que le problème de la démocratie.*¹⁹⁵

¹⁹⁵ André Gorz « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *art. cit.*

Le CMI, nous l'avons vu, s'évertue à se présenter comme l'unique « option » existentielle, seule voie possible pour les sociétés humaines. L'homogénéité capitaliste mobilise la posture scientifique avec grande « efficacité » ; neutralisant la possibilité d'un choix collectif, d'une rupture du consensus, elle est essentiellement *antipolitique*. C'est avec zèle que les défenseurs du CMI, mass-médias et autres « idéologues » promeuvent, universalisent, naturalisent ses modes d'évaluation : marché, concurrence, profit, propriété, faisabilité, performance, croissance, progrès... ainsi les « paradigmes scientifiques [sont] véhiculés par l'économie productiviste¹⁹⁶ ». (Exemple célèbre aujourd'hui : celui de la médecine rémunérée à l'acte, pour laquelle l'objectivation du malade – comme ensemble d'organes – participe de sa marchandisation.) L'*homo œconomicus* continue de régner sur la société néolibérale, tandis que ses valeurs demeurent transcendantes, extérieures aux vies des groupes auxquels elles s'appliquent. Transcendantes, forçant l'« hétérorégulation du fonctionnement des sociétés¹⁹⁷ », elles sont forcément violentes. Encore faut-il à nouveau insister sur le caractère déresponsabilisant de cette illusion : si les valeurs établies sont nos seules options, « si on est dans un monde éternel, il n'y a qu'à se laisser porter par les choses, on n'a pas à intervenir. » (*QE*, 96) Des valeurs qui s'érigent en un mur opaque, apparemment insurmontable, qui vide, assèche le monde de ses possibles ; ce que Gorz, dans des pages remarquablement écosophiques, appelle une « non-société absolue » :

La non-société absolue, c'est celle [qui] met en place l'incapacité de voir et de vouloir [son] au-delà... Le problème se situe à la lisière du culturel et du politique. Il faut que les mentalités changent pour que l'économie et la société puissent changer. Mais, inversement, le changement des mentalités, le changement culturel ont besoin d'être relayés et traduits par des pratiques et un projet politiques pour acquérir une portée générale et trouver une expression collective capable de s'inscrire dans l'espace public. Aussi longtemps qu'il n'a pas trouvé son expression publique et collective, le changement des mentalités peut être ignoré, tenu pour marginal, déviant, peu significatif par les tenants du pouvoir.¹⁹⁸

Écosophie et écologie politique, Guattari et Gorz. Contre l'objectivisme, affirmer le subjectif

Comme Guattari, Gorz voit parfaitement que l'enjeu écologique n'est pas purement objectif ; c'est d'ailleurs dans des préoccupations subjectives et culturelles que l'écologie politique – ce mouvement d'inspiration gorzienne – trouve son inspiration première¹⁹⁹. *Une*

¹⁹⁶ Guattari et Jacques Robin, « Révolution informationnelle, écologie et recomposition subjective », in *Multitudes*, vol n° 24, no. 1, 2006, p. 141.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ André Gorz, *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997, p. 84.

¹⁹⁹ André Gorz « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *art. cit.*

écologie qui cherche à construire les conditions objectives pour un enrichissement subjectif, pour l'émergence de normativités, sensibilités, systèmes de valeur, intentions nouvelles ; ou, comme dirait Castoriadis, pour « décoloniser » les imaginaires, hors des sentiers consensuels du CMI. L'écologie politique, dès lors, n'est pas « exclusivement » politique : elle est toujours transversale au mental, au social, à l'environnemental. Un monde vécu, c'est un monde que l'on a construit dans l'immanence, dans la délibération, dans l'autonomie individuelle et collective ; c'est un contexte commun, intuitivement compréhensible ; bref, un *Territoire existentiel*. C'est donc une même voix que l'on entend sourdre à travers la grisaille et le désenchantement : ensemble, l'écosophie et l'écologie politique réclament un « droit fondamental à la singularité » (CS, 23), à la différence, à la spécificité d'un Territoire, d'un désir, d'un vécu.

Les existentialismes de Gorz et de Guattari se rejoignent avec force. Leur objectif commun est de construire les conditions d'une autoproductioin, d'une autorégulation de l'existence humaine, contre les normes et les essences qu'on prétend lui imposer de l'extérieur. Il s'agit alors d'affirmer la finitude des valeurs, des théories et des schémas préfabriqués ; d'aller vers un savoir mineur, non-objectiviste, non-extractiviste. Comment passer d'un scientisme mortifère à des savoirs vivants, variables, créatifs ? Comment réaffirmer les dimensions éthiques et politiques des sciences et des pratiques humaines ? Ainsi apparaît l'urgence d'élaborer de nouveaux paradigmes, pour refonder notre rapport au monde, et enclencher le « processus de construction d'une nouvelle sensibilité » (QE, 98). Pour répondre à ces questions sans s'arrêter à la part négative de la critique, l'écosophie propose un paradigme au contenu positif, aux objectifs précis et généralisables à l'ensemble des pratiques sociales. C'est en cela que réside sa force et son originalité : montrer les faiblesses du scientisme et, ne s'arrêtant pas à la part négative de la critique, proposer un véritable *paradigm shift* en vue de les dépasser.

Cette notion de scientificité, l'usage qui en est fait dans les prétendues sciences humaines devrait être examiné à la lumière des travaux de Kuhn sur la relativité des paradigmes de la connaissance dans le domaine des sciences "dures". Les théoriciens, les techniciens, les formateurs, les usagers du *welfare* et les agents de l'Etat sont autant de composantes des agencements de production de subjectivité. C'est à chacun d'eux que se pose la question du caractère micropolitique – et donc pas du tout scientifique – de leurs options pratiques. (QE, 225-226)

Le paradigme esthétique, éthique et politique : vers une refondation des sciences et des pratiques sociales

Ce nouveau paradigme est à la fois esthétique, éthique et politique – mais pourquoi

Guattari l'appelle-t-il explicitement paradigme *esthétique* ? D'abord pour des raisons épistémologiques. Les sciences occidentales dominantes, nous l'avons vu, opèrent généralement selon certains procédés stéréotypés : objectivation, normalisation, totalisation, universalisation des valeurs, des modèles et des catégories. Une telle scientificité exerce nécessairement un *pouvoir* sur les réalités qu'elle constitue comme *objets* (« fous », « anormaux », « femmes », « enfants », « étrangers », « animaux »...). Or l'approche esthétique, celle qui sollicite la *sensibilité* (*aisthesis*) et donc la *subjectivité*, procède par des voies fort différentes : toujours variable, sensible, créative, qualitative, la démarche de l'artiste ne peut strictement se contenter d'« appliquer » une technique, un théorème, une méthode supposée immuable, *axiomatique* (*MP*, 463). Elle est *tenue* de changer, de bifurquer, de se différencier (*QE*, 100) : c'est à cette condition qu'elle peut garder sa force, sa pertinence, sa vitalité. Création implique toujours *variation, singularisation*.

En insistant sur les paradigmes esthétiques, je voudrais marquer que, spécialement dans le registre des pratiques « psy », tout devrait toujours être réinventé, repris à zéro, faute de quoi les processus se figent dans une répétition mortifère... un peintre n'a pas pour idéal de répéter indéfiniment la même œuvre – mis à part le personnage de Titorelli, dans *Le Procès* de Kafka, qui peint toujours et identiquement le même juge !). De la même façon, chaque institution de soin, d'assistance, d'éducation, chaque cure individuelle devrait avoir pour souci permanent de faire évoluer sa pratique tout autant que ses échafaudages théoriques. (*LTE*, 30)

Insistons avec Guattari : il ne s'agit nullement d'« esthétiser » nos sciences et nos pratiques (*QE*, 100), au sens où celles-ci manqueraient d'« âme », de beauté ou de sensibilité. Il s'agit de les *mettre en variation*, de refuser toute universalité et toute éternité à la situation actuelle des sciences et des pratiques sociales. Dans *Mille plateaux*, Guattari et Deleuze introduisent une précieuse distinction entre *sciences majeures* et *mineures*. Les sciences majeures ou dominantes sont à la recherche d'essences, d'universaux, d'invariants, de théorèmes et de vérités éternelles – d'une « traductibilité générale » (*MP*, 605) de la réalité en fonction de modèles prédéfinis, supposés objectifs (ainsi les psychanalystes freudiens, qui *traduisent* systématiquement les symptômes en fonction du complexe d'Œdipe ; de même pour les mouvements positivistes, béhavioristes, technocratiques, etc.). Contre ces savoirs dominants, il est urgent de constituer un *savoir mineur*, variable, qualitatif, local, prudent²⁰⁰ ; une *épistémologie de la variation*²⁰¹,

²⁰⁰ Boaventura de Sousa Santos définit le « savoir prudent » comme un savoir fait de « questions constantes et de réponses incomplètes », un savoir *avec l'autre* plutôt que *sur l'autre*. Cf. Boaventura de Sousa Santos, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016, p. 300.

²⁰¹ Telle qu'Anne Sauvagnargues l'a identifiée au cœur de l'œuvre deleuzoguattarienne. Cf. Anne Sauvagnargues, « Art mineur - Art majeur : Gilles Deleuze », in *Espaces Temps*, 2002, p. 121-132.

autocritique, expérimentale, évoluant « loin de l'équilibre » en fonction des contextes pratiques, des exigences locales et culturelles. Le paradigme esthétique est la réponse écosophique à la tension qui oppose le majeur au mineur ; il implique un nomadisme (*MP*, 462), un décentrement, un travail critique continu, une remise en question *permanente* des transcendances, des représentations, des valeurs établies, et *de ses propres fondements théoriques* (*C*, 175). C'est cette « règle anti-règle » (*CS*, 30) qui exige que chaque action évolue en fonction d'un *feedback*, d'un vécu singulier, d'un contexte, d'une pratique : c'est une forme de *pragmatisme*. Et c'est d'ailleurs ce qui fait l'impossibilité d'un quelconque *guattarisme* ou d'une écosophie comme idéologie (ensemble d'idées totalisant, parfaitement systématique et scientifiquement *applicable* à la réalité). En effet,

...les sciences ambulantes ou nomades ne destinent pas la science à prendre un pouvoir, ni même un développement autonome. Elles n'en ont pas les moyens, parce qu'elles subordonnent toutes leurs opérations aux conditions sensibles de l'intuition et de la construction. (*MP*, 462)

L'écosophie cherche donc à faire émerger des savoirs qui ne prétendent à aucune éternité ou universalité, et qui ne soit pas intrinsèquement violents, assujettissants : de l'approche esthétique découle une dimension *éthique*. Car comme nous l'avons vu, toute pratique sociale ou institutionnelle, lorsqu'elle porte sur la subjectivité, sur la sensibilité, sur la vie humaine et non-humaine, implique une prise de responsabilité : toute création implique « responsabilité de l'instance créatrice à l'égard de la chose créée » (*C*, 149). Dans ces conditions, plus aucune passivité, plus aucune confiance mécanique n'est permise : c'est lorsque nos sciences et nos pratiques ne sont plus « assurées » par des lois objectives et des règles universelles, lorsqu'on ne peut plus « s'en remettre » aux programmes, aux *programmations*, aux mécanismes sociaux et historiques, lorsque la réalité n'est plus un ensemble d'*objets* à analyser selon des déterminismes linéaires, des normes et des catégories données pour l'éternité, que l'éthique « prend tout son sens » (*QE*, 552). Nous retrouvons bien le postulat de l'éthique écosophique : l'accueil de la finitude engage la responsabilité pour l'autre. C'est ainsi que l'*expérimentation*, la mise en variation, l'ouverture sur un contexte socio-historique devient cruciale (*QE*, 551). D'où cette célèbre formule deleuzoguattarienne : « n'interprétez pas, expérimentez » ; « la vieille opposition déterminisme/liberté doit être transposée en interprétation/expérimentation.²⁰² » Interpréter, c'est « rabattre » une situation réelle, un état vécu sur une grille, un programme préétabli ; *expérimenter*, c'est partir de ce vécu

²⁰² Deleuze, « Gilles Deleuze, Félix Guattari : Entretien sur *L'Anti-Œdipe* avec Raymond Bellour », in *Lettres et autres textes*, *op. cit.*

et tenter, malgré les risques, les possibilités d'échec et de non-sens, quelque chose de nouveau. Chez Kant, la (loi) morale est condition de possibilité de la liberté²⁰³ ; chez Guattari, *l'expérimentation est condition de possibilité de l'éthique*.

La question se pose ainsi, même en fonction de la pure science : peut-on progresser si l'on n'entre pas dans des régions loin de l'équilibre ? La physique en témoigne. Keynes fait progresser l'économie politique, mais parce qu'il la soumet à une situation de « boom » et non plus d'équilibre. C'est la seule manière d'introduire le désir dans le champ correspondant.²⁰⁴

Le nouveau paradigme esthétique est ainsi voué à devenir la nouvelle « discipline » (*LTE*, 72), l'« égide » écosophique (*LTE*, 31) sous laquelle se placeront les savoirs et les pratiques écologiques. Il ne suppose rien de moins qu'une *refondation des sciences et des pratiques sociales*. Et il n'est pas envisageable que cette discipline soit « disciplinaire », appliquée ou applicable de manière univoque ou programmatique. Si bien qu'un tel paradigme est immédiatement *politique*, immédiatement démocratique, autogestionnaire, *dissensuel*. Ici, c'est la *concertation*, la délibération selon les exigences du vécu, de l'affect, d'une singularité locale qui priment sur l'application de méthodes scientifiques et les pseudo-politiques représentatives (*C*, 140). C'est bien cette dimension politique, praxique, qui permet la mise en variation réelle, car « expérimentation = politique²⁰⁵ ». Comme dans « un jeu où chaque coup porterait sur la règle » (*MP*, 126), à chaque fois repartir de zéro, des conditions d'aujourd'hui, *hic et nunc* : « *c'est un travail permanent, de retrouver l'émergence.* » (*QE*, 88) Le contenu de ce nouveau paradigme pourrait finalement être résumé en quelques mots : *variation, sensibilité, responsabilité, dissensus*. Manola Antonioli résume :

L'écosophie ne prétend pas au statut de « science », mais à celui d'une forme de « sagesse » qu'on pourrait rapprocher du statut des sciences nomades, itinérantes, mineures, décrit par Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*. Il s'agit d'un genre de science (ou mieux d'une *approche alternative des sciences et des savoirs*) caractérisé par l'affect, la singularité, la variation, qui ne se réduit pas à un ensemble de « techniques » mais qui ne procède pas non plus par « théorèmes ». Elle préfère se déployer à travers des projets singuliers toujours centrés sur des « problèmes-événements ».²⁰⁶

Quelques implications pratiques

Quelles seraient les incidences concrètes de cette nouvelle orientation ? Une critique des paradigmes technoscientifiques implique d'abord la valorisation d'objectifs *qualitatifs* au sein des activités humaines. La subjectivité est bien une entité *qualitative* (contrairement à ce que le

²⁰³ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, 2000, p. 97.

²⁰⁴ Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 137

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 222.

²⁰⁶ Manola Antonioli, « Les deux écosophies », *art. cit.*, p. 45.

CMI souhaite nous faire croire, les valeurs, les idées, les imaginaires, les sensibilités ne sont pas quantifiables...). Si bien qu'une des implications pratiques du paradigme esthétique serait *la réorientation générale des finalités productives vers des objectifs qualitatifs*, contre la rationalité quantifiante (*QE*, 33) : production de subjectivité, bien-être matériel, mental et social, santé, solidarité, culture... (*QE*, 331) C'est que le CMI tend à neutraliser toute tentative de lui substituer des valeurs *autres*, c'est-à-dire non marchandes, non quantitatives ; or l'écosophie ne vise certainement pas à supprimer les instruments économiques qui soutiennent les sociétés – monnaies, marchés... – mais justement à *les ordonner à des exigences vécues*, c'est-à-dire à l'enrichissement de la subjectivité humaine.

La machine infernale d'une croissance économique aveuglement quantitative, sans souci de ses incidences humaines et écologiques et placée sous l'égide exclusive de l'économie de profit et du néolibéralisme doit laisser place à un *nouveau type de développement qualitatif*, réhabilitant la singularité et la complexité des objets du désir humain... la perspective d'un choix éthico-politique de la diversité, du *dissensus créateur*, de la responsabilité à l'égard de la différence et de l'altérité. (*QE*, 33)

Guattari évoque également une *redéfinition du statut de l'intellectuel*, dont l'autorité devra laisser place à « l'immanence de l'intellectualité collective » (*C*, 178-179) : destitution des avant-gardes, de l'intellectuel universel (dont Sartre fut le plus illustre représentant), de l'intellectuel organique selon Gramsci, de l'intellectuel moralisateur d'aujourd'hui (les « nouveaux philosophes » français), pour étendre la « fonction intellectuelle » aux enseignants, techniciens, scientifiques, militants, agents d'entretien, à tous les « travailleurs du socius », toutes celles et ceux dont l'activité est *productrice* d'existence (*QE*, 455-456). Sans chercher à asseoir la pérennité de ces différentes positions, c'est la mise en place d'instruments de transversalité, d'ouverture institutionnelle, de questionnement critique et d'enrichissement mutuel qui devient une priorité (*QE*, 541). Des passerelles entre chercheurs et militants sur le « terrain », problème de grande actualité, pourraient dès lors être construite : l'écosophie comme écologie des savoirs, nouveau champ transversaliste de recherches et de pratiques ; ainsi écrit Guattari, dans un texte dont l'actualité n'a nullement diminué :

La créativité intellectuelle et artistique, comme les nouvelles pratiques sociales, doivent conquérir une affirmation démocratique qui préserve leur spécificité et leur droit à la singularité... Quant à la morale, force est de constater qu'une pédagogie des valeurs n'existe pas... Les valeurs n'ont de portée universelle que dans la mesure où elles sont soutenues par les Territoires de pratique... qui les transversalisent. C'est parce que les valeurs ne sont pas figées dans un ciel d'Idées transcendantes qu'elles peuvent tout aussi bien implorer... Le Pen est devenu un objet dominant de la libido collective... principalement en raison de l'affaiblissement des Territoires existentiels de la subjectivité de ce qu'on appelle la gauche – la perte progressive de ses valeurs hétérogènes liées à son internationalisme, son antiracisme, sa solidarité, ses pratiques sociales innovantes...

(C, 179)

Par sa critique des universaux, le paradigme esthétique suppose un nouveau rapport aux subjectivités et aux épistémologies du « Sud ». Car si la validité de nos modèles théorico-pratiques doit sans cesse faire l'objet d'une mise en variation en fonction d'un Territoire *vécu*, plus rien ne justifie leur extension impérialiste et universaliste. Pour que les collectivités puissent délimiter un Territoire, pour qu'elles puissent se l'approprier, s'y sentir « chez eux », leurs savoirs et leurs pratiques doivent émerger dans l'immanence de leur monde vécu, dans l'autonomie ; afin que le « développement » (scientifique, économique, culturel, subjectif) des pays non-occidentaux ne soit plus une simple reproduction des modèles issus des pays industriels dits « développés » (le terme de « développement », directement issu de ces modèles, devient lui-même inepte). Ce qui ne veut pas dire que la coopération Nord-Sud ou Est-Ouest ne soit plus possible – au contraire, elle doit être entièrement *refondée* à la lumière d'un paradigme prudent, dissensusuel, expérimental – non pas d'un savoir *sur* l'autre (comme objet ou ressource), mais d'un savoir *pour l'autre* et *avec l'autre* (comme *autre*, c'est-à-dire condition de mon existence, allié et responsabilité). C'est à cette seule condition que des processus d'échange et de partage transnationaux, transethniques, transculturels redeviendront possibles²⁰⁷.

Sur un plan immédiatement organisationnel, l'adoption d'un paradigme esthétique précipite la fin des « programmes », des « sciences » de la stratégie, des organisations hiérarchiques, pyramidales, arborescentes. L'on prendra plutôt une posture d'expérimentation pragmatique, à partir du vécu contextuel, culturel, social et politique des groupes en question (*QE*, 544). Ainsi les collectifs militants pourront se libérer de leurs « identités » rigides et faire évoluer leur action selon une logique d'ouverture et d'expérimentation – le paradigme esthétique est une *règle de coexistence entre les luttes*. Soit l'exemple des pratiques syndicales et militantes : leurs responsables, au lieu d'incarner scientifiquement une vérité qui les autoriserait à occuper « une position dirigeante à l'égard des militants de la vie quotidienne, de la proximité directe avec les opprimés, de la créativité sociale et institutionnelle sur le terrain » (*QE*, 544), devront prioriser le dialogue, l'expression et la concertation, au risque de rencontrer l'opposition, le différend, le dissentiment. Il leur faudra articuler des paroles, des positions, des valeurs hétérogènes. C'est la nécessité vitale et politique du *dissensus* :

²⁰⁷ Ce développement est une mise en parallèle des perspectives de Guattari et de Boaventura de Sousa Santos, dont les idées sont profondément similaires à celles de Guattari (si elles n'en sont directement inspirées). Cf. Boaventura de Sousa Santos et Baptiste Godrie, « Épistémologies du Sud et militantisme académique : entretien avec Boaventura de Sousa Santos, réalisé par Baptiste Godrie », *art. cit.*

Je suis un farouche partisan du dissensus. Donc d'une politique qui accepte par principe les différences. Et non seulement l'acceptation des différences, la tolérance, mais de surcroît l'amour de la différence, du moteur qu'elle représente. *C'est parce que je ne te comprends pas, parce que tu es autrement, que je suis attiré par toi. De cette différence je veux tirer quelque chose d'essentiel pour moi.* Quand les supports de cette différence craquent, à cause de la misère des grands ensembles urbains, par exemple, on voit se constituer des territoires clos, hermétiquement fermés, et naître alors des hostilités. (QE, 334)

Ici apparaît l'exigence démocratique du paradigme esthétique. Non pas d'une démocratie bourgeoise qui s'annule dans son propre discours, faisant coïncider le consensus, la normalité dominante, la soumission au *statu quo* avec son idéal représentatif ; mais d'une démocratie radicale, c'est-à-dire dissensuelle, prête à accueillir toutes les ruptures et bifurcations de l'énonciation collective. Par là, Guattari annonce et donne un contenu pratique aux travaux de Chantal Mouffe qui, dans un ouvrage bien nommé *L'illusion du consensus*, appelle « agonisme » la culture de cette tension vivante, de cette conflictualité immanente à la démocratie²⁰⁸ ; aussi insiste-t-elle sur la puissance des passions, de l'affect – contre la froideur rationnelle et technocratique – dans le déploiement de son processus²⁰⁹. Ainsi la métamodélisation écosophique apparaît comme la conséquence pratique du paradigme esthétique : une pratique de connexion, de soin collectif, de culture du dissensus vers des objectifs créateurs : « La démocratie écosophique ne s'abandonnera pas à la facilité de l'accord consensuel : elle s'investira dans la métamodélisation dissensuelle. » (QE, 508)

Le paradigme esthétique chez d'autres auteurs

Ce sont là des options pratiques sur lesquelles nous devons revenir : nous l'aurons compris, l'écosophie et son paradigme sont des options *ouvertes*, délibérément inachevées car indissociables d'une reprise à zéro, d'une continuelle *expérimentation* : une politique de l'immanence (C, 173). Comme le suggèrent nos précédentes comparaisons, c'est sans doute chez Gorz qu'on retrouve l'approche écologique la plus proche d'un paradigme esthétique. Il est aisé de déceler des échos écosophiques dans l'écologie politique gorzienne. Sous les deux perspectives, nous retrouvons : une affirmation de l'exigence du subjectif, contre un objectivisme envahissant ; une centralité des aspects qualitatifs et immatériels de l'écologie mentale et sociale : subjectivité, imaginaire, culture, affect, perception, communication... ; une critique du scientisme, des « expertocraties » et des logiques du marché ; un souci micropolitique de la vie quotidienne et du dissensus ; la recherche toujours relancée d'espaces

²⁰⁸ Chantal Mouffe, *L'illusion du consensus*, Paris, Albin Michel, 2016.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 39-40.

d'autonomie, d'autodétermination individuelle et collective²¹⁰ ; le refus catégorique de rejeter, de réifier les sciences et les techniques en soi, et de faire reposer leur critique sur un déterminisme technologique intégral²¹¹ ; et sans doute bien d'autres connexions fertiles, qui font de l'agencement Gorz-Guattari une redoutable machine de guerre pour la récente pensée écologique.

La motivation profonde est toujours de défendre le « monde vécu » [les Territoires existentiels] contre le règne des experts, contre la quantification et l'évaluation monétaire, contre la substitution de rapports marchands, de clientèle, de dépendance à la capacité d'autonomie et d'autodétermination des individus.²¹²

Des aspirations esthétiques ont toujours doublé et inspiré les projets d'émancipation. Ainsi Foucault, dans son ultime période, semblait-il concevoir l'existence comme un phénomène esthétique, culture et invention de soi : la vie comme œuvre d'art. Aussi s'étonnait-il, comme Guattari, que dans les sociétés occidentales, la pratique esthétique ne semble porter que sur des *objets* : « *Pourquoi une lampe ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas notre vie ?*²¹³ » Et sans doute Marx lui-même assignait à la recherche communiste des finalités esthétiques. À la fin du troisième livre du *Capital*, « le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur », par la destitution des transcendances capitalistes (les universaux du travail et de la marchandise), par la réduction de la journée de travail²¹⁴ ; bref, par la réorientation radicale des systèmes productifs vers des finalités qualitatives ; objectif qui implique, purement et simplement, le démantèlement du capitalisme. Grandeur de Marx : le communisme comme écologie possible. Et c'est dans les *Grundrisse* que cet élan artiste s'exprime avec le plus de force : la « richesse » y est conçue comme « l'épanouissement absolu des capacités créatrices de l'homme », le développement de toutes les puissances humaines, *non pas à l'aune d'un critère préalablement donné* – sans modèle préétabli –, mais comme *fin en soi*²¹⁵. Dans des articles récents, Frédéric Lordon insiste sur cette « vocation esthétique du communisme » :

²¹⁰ L'ensemble de ces questions sont présentes à travers l'œuvre gorzienne. Nous les retrouvons synthétisées dans l'article intitulé « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *art. cit.*

²¹¹ Les thèses de Gorz concernant le potentiel libérateur des nouvelles technologies, et la possibilité d'émergence d'outils « conviviaux » au sens d'Ivan Illich, soutiennent pleinement notre propos. À ce sujet, nous pourrions consulter *Misères du présent, richesse du possible, op. cit.* et *L'immatériel : connaissance, valeur et capital, op. cit.*

²¹² André Gorz « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *art. cit.*

²¹³ Michel Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et Écrits IV*, 1978, texte n°326.

²¹⁴ Karl Marx, *Le Capital*, Livre III, *op. cit.*, p. 742.

²¹⁵ Karl Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus, « Notebook V (22 January – Beginning of February 1858) : The Chapter on Money (continuation) », *op. cit.*, §3.

« Laissés à eux-mêmes », c'est-à-dire libérés des violences de la mise au travail capitaliste, les gens font, ils n'arrêtent plus de faire, et même : ils font de mieux en mieux : car *ils sont des êtres de désir et d'activité... Si le communisme est une proposition grise, il perdra la bataille imaginaire... L'esthétique doit être mise partout dans la vie, depuis son sens étymologique, comme sollicitation de la sensibilité des individus, jusqu'à ces pratiques les plus hautes où, la sollicitation des sens conduit possiblement aux méditations les plus profondes.*²¹⁶

Il faut enfin rendre le mérite de l'invention du paradigme esthétique à ses véritables créateurs, ceux qui n'ont cessé de l'affirmer, envers et contre tout : les artistes eux-mêmes. C'est que, notamment à partir des bifurcations introduites au XX^{ème} siècle par Marcel Duchamp, par les arts conceptuels et performatifs, les machines artistiques ont massivement rejeté les codes, les lois, les normes transcendantes qui encerclaient leur pratique. En musique, de loin en loin, le formalisme classique et romantique s'est dissipé, ramené à zéro par les expérimentations immanentes du chromatisme, du jazz, de John Cage, de la musique électro-acoustique et électronique (*QP*, 236). Tandis que la peinture, d'un art représentatif, figuratif, « optique », a transité par ruptures successives vers des créations de plus en plus décentrées, abstraites, « pathiques » et « haptiques²¹⁷ ». Plus de base, plus de sécurité : vertigineux, seul demeure l'infini d'une créativité libérée de ses restrictions formelles. Or tout comme l'écologie, *l'art n'a pas à rester un domaine cloisonné et spécialisé*. Dès lors, et restant fidèle au paradigme esthétique, Guattari demande : pourquoi ne pas libérer l'art de ses experts « à lui », les artistes « patentés », et étendre ses approches à nos praxis, à nos créativité scientifiques, sociales et subjectives ? En vérité, face à ces questions, peut-être n'aurons-nous pas le choix : l'expérimentation²¹⁸ est la seule ouverture possible, et elle n'attendra aucun aval théorique pour rompre avec les rigidités du passé. Ouverture précaire, jamais acquise, sans cesse à reconquérir : *Work in progress !*

Comment arriver à produire massivement une envie de créer, une générosité collective, avec la ténacité, l'intelligence et la sensibilité qu'on connaît dans les arts et les sciences ? Si tu veux inventer de nouvelles molécules de chimie organique, créer de nouvelles musiques, ça ne va pas de soi, ça ne tombe pas du ciel : tu dois travailler, rechercher, expérimenter... La société, c'est pareil ! On ne peut plus s'en remettre à la pluie et au beau temps capitalistes, pas plus qu'aux déterminismes marxistes ou au spontanéisme anarchiste : les anciennes références sont mortes. Tant mieux ! Il faut en inventer d'autres. (*AH*, 132-134)

²¹⁶ Frédéric Lordon, « Pour un communisme luxueux », *Le Monde Diplomatique*, 11 Août 2020. Récupéré de <https://blog.mondediplo.net/pour-un-communisme-luxueux>.

²¹⁷ Deleuze, *Logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002, p. 45 et p. 115.

²¹⁸ John Cage, *Silence*, Wesleyan University Press, 1961, cité dans *AO*, 445 : « Le mot *experimental* peut convenir, pourvu qu'on le comprenne comme désignant non pas un acte destiné à être jugé en termes de succès ou d'échec, mais simplement un acte dont l'issue est inconnue. »

Conclusion de chapitre. D'autres mondes sont possibles

Nous avons tenté de dresser un tableau de la luxuriante conceptualité écosophique. Celle-ci suppose une ontologie, une éthique, un paradigme, et une pratique politique-analytique. En partant de ses entrées les plus théoriques et fondamentales, nous avons reconstruit les mouvements d'une pensée indissociable d'une praxis, d'une pensée qui se confond avec une praxis.

Le machinisme comme philosophie de l'écologie

La machine est d'abord un concept visant la description des écosystèmes sociaux, techniques et subjectifs dans leur plus profonde interdépendance. La volonté première de Guattari est de dépasser les conceptions *mécanistes* et *essentialistes* du monde, du social et de la subjectivité. Celles-ci, en effet, cèdent souvent au *réductionnisme* : déterminisme univoque et linéaire, évacuation de composantes subjectives, contextuelles, politiques et technologiques, prétention à l'éternité ou à l'universalité... À l'encontre de ces positions, Guattari a cherché à saisir le monde dans sa plus riche complexité, à rendre compte des *relations*, de l'*ouverture*, et de la *mutation* des écosystèmes humains et non-humains : l'écosophie comme philosophie de l'écologie.

...la machine est toujours en dialogue avec une altérité : dans son environnement technologique, humain, mais également par ses liens phylogénétiques avec les machines l'ayant précédée et celles à venir. Apparaît là une nouvelle forme d'altérité : celle située dans le temps. En plus de l'altérité, la machine établit la finitude : elle naît, se détraque, se casse, meurt. (*QE*, 251)

Nous n'avons guère approfondi les implications philosophiques, en vérité bien plus précises et élaborées, qu'enveloppe le machinisme²¹⁹. Les machines sont des *systèmes évolutifs et ouverts* sur leur environnement (ou *agencement machinique*). Transversale à des domaines traditionnellement considérés comme absolument opposés (sujet et objet, soi et autre, individuel et collectif, matériel et immatériel...), la machine montre la faiblesse de nombreux dualismes occidentaux – il fournit à l'écologie une philosophie non-dualiste où la relation, le milieu, l'agencement prime sur l'individu ; où sujet et objet, nature et société, individu et collectif, soi et autre, intériorité et extériorité... ne sont pas des dimensions exclusives. Il s'agit bien de montrer l'inclusion d'écosystèmes subjectifs et objectifs, matériels et immatériels, technologiques et axiologiques – la part de subjectivité indissociable, et même *constitutive* de

²¹⁹ À ce sujet, nous pourrions nous consulter le chapitre de *Chaosmose* intitulé « L'hétérogenèse machinique » (*C*, 53).

l'objectivité des machines (qu'elles soient techniques, sociales, économiques...). Ainsi le machinisme permet-il d'étendre l'écologie à des problématiques qui ne sont plus seulement matérielles ou « naturelles » : le mental, les rapports sociaux, les médias, les cultures humaines – ce qui en fait la *condition théorique de possibilité d'une écosophie*. Aussi la machine est-elle une réponse à la « tâche proprement intellectuelle » d'aujourd'hui (QE, 338) : contre les conservatismes et les naturalismes, *penser le problème de la technique* sans la réifier ou la séparer de l'écosystème machinique dans lequel elle s'inscrit, des valeurs qui l'engendrent et de ses dimensions axiologiques (donc subjectives). Dans un monde fait de processus si profondément interdépendants, et où le phénomène technique est source de tant d'ambiguïtés, la machine émerge donc comme un outil conceptuel d'une remarquable *actualité*.

Le rapport à l'autre et l'hétérogénéité sont les conditions de possibilité de la machine : « machiner », « agencer » sont synonymes de connecter, d'articuler des termes disparates. Et en découle un engagement éthique immédiat – éthique de la responsabilité, dans un sens différent bien que connexe à celle proposée par Hans Jonas²²⁰ : responsabilité à l'égard de l'autre pris dans toute sa finitude et son altérité, l'autre comme condition de mon existence. D'où l'importance encore profondément *actuelle* du concept de machine : en fondant ontologiquement, éthiquement et politiquement la nécessité de la connexion, de la relation, de la différence, la machine implique une *philosophie de l'ouverture* ; philosophie particulièrement adaptée à la remontée mondiale des intégrismes et des impulsions identitaires ; mais aussi aux problèmes de l'atomisation et de l'*articulation des pratiques sociales* : articulation qui n'est dès lors plus une simple option, mais la *condition* de la politique.

Un paradigme esthétique, éthique et politique : variation, sensibilité, responsabilité, dissensus

Le concept de machine, en dépassant toutes les formes de réductionnisme, nous garde d'adopter une posture scientiste ou « objectiviste » à l'égard des objets techniques : ainsi de les voir comme de simples *instruments*, des individus mécaniques indépendants de leur milieu social et de la subjectivité qui les ont produits. Il s'agit donc de positionner la *technè* de manière non-scientiste vis-à-vis des écosystèmes écologiques, sociaux, axiologiques, politiques, mentaux qui l'entourent. C'est là une des grandes originalités guattariennes : critiquer le scientisme envahissant, c'est-à-dire le paradigme qui domine nos conceptions et utilisations de

²²⁰ Hans Jonas, *Le Principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 2008.

la technique – notre « *rationalité instrumentale*²²¹ » –, sans céder à la technophobie.

Les paradigmes scientifiques sont l'ensemble des épistémologies qui inspirent la technocrate, l'expert, le techniciste, l'économiciste et leurs idéaux d'universalité, d'objectivité, de performance, de faisabilité (Loi de Gabor). Le scientisme se réfère essentiellement à des lois, à des normes, à des modèles, à des codes transcendants (extérieurs au vécu immédiat des individus) : loi du marché, mécanique de l'Histoire, déterminismes économiques, structureaux ou biologiques... Aussi de tels paradigmes sont-ils intimement liés aux impératifs utilitaires du CMI (qui, lui aussi, repose sur des valeurs supposées universelles : efficacité, performance, progrès, croissance...). Contre ces savoirs dominants, entreprises de maîtrise et de contrôle, Guattari élabore un paradigme alternatif, sur la voie d'une *refondation des sciences et des pratiques sociales* : un paradigme à la fois *esthétique, éthique et politique*.

Un tel paradigme vise à affirmer la nécessaire responsabilité éthique et l'engagement politique qui viennent avec toute production humaine (notamment celles qui portent sur la subjectivité). Il suppose un principe de variation ou d'*autocritique* (ainsi rappelant la démarche expérimentale de l'artiste) : une *pragmatique* de remise en question et de déconstruction des fondements de nos actions en fonction d'exigences vécues, locales, contextuelles, le refus des déterminismes linéaires, des invariants, des universaux, des transcendances. Et en découle une entreprise démocratique, autogestionnaire : la délibération, la connexion, le *dissensus* sont toujours nécessaires pour déstabiliser nos modèles, pour résister aux tyrannies des représentations, des experts et des modèles préfabriqués. C'est une *épistémologie de la variation* : elle vise une réinvention de nos rapports aux technosciences, des sciences humaines et des pratiques sociales sur des bases nomades, mouvantes, plus évolutives, plus politiques, plus démocratiques. Aussi un tel paradigme fournit-il une *règle de coexistence entre les luttes* : celles-ci, au lieu de prétendre à la vérité ou à l'universalité, seront considérées comme des options autonomes et locales, participant d'un commun trans-écologique. Si bien qu'au lieu de s'en tenir à la critique négative et inquiète des technosciences, l'écologie propose un *nouveau paradigme au contenu positif pour le futur* – ce qui, encore une fois, en fait un puissant appui pour affronter les défis à venir.

Qui peut se satisfaire de s'en remettre passivement au déterminisme économique ou à la pensée postmoderniste pour en arriver à justifier ce qui est ? (*QE*, 331-332)

²²¹ André Gorz « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *art. cit.*

La métamodélisation comme méthode analytique. L'écophilosophie comme théorie et pratique d'articulation des luttes

En s'opposant à l'application d'un modèle unique, d'un « programme » ou d'une stratégie scientifique dans nos pratiques sociales, le paradigme esthétique suggère un parti pris *transversaliste*. Dans cette perspective, tous les modèles sont des *options*, et qu'ils sont en mesure de participer à la construction, à la *cartographie* d'un Territoire, d'un projet, d'un mouvement, d'une vie collective ou individuelle. Pour l'examen de ces options, Guattari élabore une méthode analytique, qu'il appelle *métamodélisation* : par là, il cherche à *comprendre l'articulation de différents modèles sans les hiérarchiser, les homogénéiser ou les opposer de façon manichéiste*. Ses bases conceptuelles sont les *flux* (indissociablement matériels et immatériels), les *machines* (les systèmes qui articulent ces flux), les *valeurs* (politiques, morales, traditionnelles...) qui les sous-tendent et les *Territoires* (les habitats, les points de vue, les contextes vécus) dans lesquels ces valeurs s'incarnent. *Cette quadripartition est un mode de lecture du monde et de la subjectivité*. Quatre niveaux qui définissent le cadre conceptuel de l'écophilosophie : sa philosophie écosystémique, ses instruments analytiques, son éthique et ses grandes orientations pratiques (construction autonome d'existence, redéploiement axiologique, articulation des pratiques).

Une nouvelle alliance est peut-être en passe de s'établir entre ceux qui refusent de voir les forêts disparaître, les immigrés traités comme du bétail, des sommes colossales englouties dans les budgets militaires... À mon avis, c'est notre seul espoir de sortie de l'impasse actuelle. (*QE*, 222)

La métamodélisation n'est pas un simple système conceptuel, c'est une *pratique* de connexion : elle répond à l'exigence connective de la machine. Ses objectifs : agencer un mouvement multi-référentiel, hétérogène, *hétérogénétique*, où puissent s'inscrire différents points de vue, différentes options, différentes valeurs (écologistes, féministes, marxistes...) ; constituer une expérience élargie qui devienne accessible à toutes les initiatives pratiques comme espace d'entraide, de coopération, d'échange et d'enrichissement mutuel : vers un « commun » écophilosophique. Cette activité cartographique consiste en une pratique d'expression, de concertation, de délibération entre pratiques hétérogènes ; elle vise à favoriser le dissensus, les « connexions locales », les « inclusions réciproques », les « communications transversales » (*AO*, 420), et ainsi à conduire à la construction d'un large mouvement révolutionnaire. En ce sens, Guattari non seulement *annonce*, mais *dépasse* et fournit une *pratique* spécifique pour les mouvements intersectionnels. Le CMI a infiltré toutes les mailles de la vie sociale, quotidienne, individuelle et collective ; il s'agit de lui opposer des résistances dans tous les domaines, à

toutes les échelles. Il s'agit, depuis *L'Anti-Œdipe*, de trouver ce « point de fuite active où la machine révolutionnaire, la machine artistique, la machine scientifique, la machine... analytique *deviennent pièces et morceaux les unes des autres.* » (AO, 384) Il s'agit d'enrichir les imaginaires de tous, militants ou non ; de montrer, au-delà des « brumes et des miasmes » (C, 186) capitalistiques, des mondes de possibles hétérogènes ; bref, d'affirmer, à la manière de Gorz, la richesse du possible contre les misères du présent²²². C'est à la condition d'une telle « ouverture praxique » (LTE 49), d'un tel enrichissement mutuel, d'une telle connexion entre mouvements qu'une sortie des crises de notre époque est possible. Et Guattari formule ces questions *très actuelles* bien à l'avance : comment *agencer* les pratiques (anticapitalistes, féministes, antiracistes, écologistes, décoloniales...) pour leur donner un poids suffisant ? Comment lutter contre l'atomisation, l'isolement et le cloisonnement des luttes ? Là encore, l'écophilosophie n'a fait que *gagner en pertinence* : elle fournit une théorie et une pratique de l'articulation des pratiques. Et elle combat ainsi cette négativité qui paralyse les mouvements émancipateurs d'aujourd'hui. Sa joyeuse ritournelle : d'autres valeurs, d'autres éthiques, d'autres pratiques, d'autres techniques, d'autres paradigmes, d'autres connexions... d'autres mondes sont possibles.

L'écophilosophie, le « mouvement du processus » (C, 81), la « nouvelle alliance » (QE, 377), le « nouvel axe progressiste » (QE, 539), *ou quoi qu'on veuille l'appeler* (LTE, 23), vise cette pratique d'ouverture, de coordination, de « transversalisation » des pratiques sociales : non pas comme une pure interdisciplinarité, mais comme une pratique analytique susceptible de s'incarner au sein des institutions existantes (syndicales, militantes, universitaires, pédagogiques, psychiatriques, associatives...), de nouvelles organisations *sui generis*, et d'une représentation politique-médiatique « traditionnelle ». Une organisation proprement écophilosophique pourrait dès lors prendre la forme d'un *mouvement-parti-réseau* chargé d'organiser cette ouverture, ces échanges, cette transversalité entre pratiques. Guattari pousse donc très loin, le plus loin possible, la question de l'articulation des pratiques sociales, lui donnant des extensions philosophiques, écosystémiques (par la machine), épistémologiques (par le paradigme esthétique), organisationnelles et psychiques-analytiques (par les concepts de transversalité et de métamodélisation) absolument *inédites*. Valérie Marange peut dès lors parfaitement résumer :

L'important, autrement dit, c'est un monde que nous ne cessons de produire de nos choix, c'est un monde de modes de vies, dont nous sommes les bricoleurs quotidiens.

²²² André Gorz, *Misères du présent, richesse du possible*, op. cit.

L'écophilosophie, en somme, n'est qu'un nom d'emprunt ou d'accueil pour la coexistence processuelle de ces bricolages, un métabricolage si l'on veut ; et l'écophilosophe, non pas tant le peintre, le pasteur ou l'architecte (pilote, tiers instruit) d'une totalité englobante pour ces mondes (terre patrie ?), que l'inventeur d'une *petite machine* à voyager entre eux, doublant la monadologie d'une *nomadologie*.²²³

L'écologie : « la question de la question »

Nous avons démonté la petite machine écophilosophique, tenté d'éclairer son fonctionnement philo-sophique, ses orientations pratiques fondamentales, ses pièces et ses rouages conceptuels. Il faut désormais revenir plus concrètement à la question éco-logique. Car c'est l'enjeu qui, de par son urgence, son éclectisme, sa transversalité, se présente comme le plus riche d'un point de vue praxique, opérationnel. Une difficulté apparaît ici : quelles écologies choisir pour articuler nos pratiques ? Comment les définir et les répartir ? Car en effet, « ce qui se trouve posé avec la problématique écologiste, c'est la question de la question !²²⁴ » *La question de l'articulation des questions* mentales, sociales, économiques, urbaines, médiatiques, environnementales, énergétiques...

L'humanité et la biosphère ont partie liée, et l'avenir de l'une et de l'autre est également tributaire de la mécanosphère qui les enveloppe. C'est dire qu'on ne peut espérer recomposer une terre humainement habitable sans la réinvention des finalités économiques et productives, des agencements urbains, des pratiques sociales, culturelles, artistiques et mentales... Une telle concaténation de l'écologie environnementale, de l'écologie scientifique, de l'écologie économique, de l'écologie urbaine et des écologies sociales et mentale, je l'appelle écophilosophie, non pour englober tous ces abords écologiques hétérogènes dans une même idéologie totalisante ou totalitaire, mais pour indiquer au contraire la perspective d'un choix éthico-politique de la diversité, du dissensus créateur, de la responsabilité à l'égard de la différence et de l'altérité. (*QE*, 33)

Guattari évoque ici de nombreuses écologies, ce qui rend notre tâche d'autant plus difficile. Reste que, dans la plupart de ses ouvrages, il semble focaliser son attention sur *trois registres fondamentaux et complémentaires* de l'écologie, qu'il nomme écologie sociale, écologie mentale, et écologie environnementale. Celles-ci relèvent « d'une commune discipline éthico-esthétique » – l'écophilosophie – et doivent être conçues comme « distinctes les unes des autres du point de vue des pratiques qui les caractérisent » (*LTE*, 72). À chacun de ces registres, Guattari assigne des principes, des objectifs, et de nombreuses propositions concrètes – il nous faut désormais les explorer.

²²³ Valérie Marange, « La petite machine écophilosophique », *art. cit.*, p. 47.

²²⁴ Guattari, « La question des questions », in *Terminal*, no 57, 1992, p. 2-3. Récupéré de <https://www.revue-chimeres.fr/IMG/pdf/termin57.pdf>.

Chapitre 3 : Praxis et passerelles écosophiques

L'écosophie consiste en l'*articulation* esthétique et éthico-politique de différentes praxis écologiques. Sans doute une telle « discipline » a-t-elle une valeur *normative*, en tant qu'elle forme l'ethos qui lie les « trois registres fondamentaux de l'écologie » (*LTE*, 23) : écologie mentale, écologie sociale et écologie environnementale (problématisés au chapitre 1). Encore une fois, cette division ne consiste ni à unifier nos pratiques sous une nouvelle bannière idéologique, ni à offrir des règles ou un programme universel, mais à créer un *champ ouvert* de propositions et d'options institutionnelles. Il vaut mieux le rappeler : Guattari part d'un *constat* fondamental : nous ne pourrions régénérer la biosphère sans changer les mentalités, les rapports sociaux, l'économie, l'espace urbain qui les informent et les sous-tendent (*QE*, 540). Sur une voie analogue à celle tracée par Bateson dans *Vers une écologie de l'esprit*, Guattari cherche une approche capable d'opérer sur des fronts multiples et enchevêtrés : « jeter des ponts », disait Bateson²²⁵. Comme nous l'avons constaté au chapitre 1, il existe une juxtaposition, une concaténation de problématiques qu'il s'agit d'affronter « d'un même tenant » (*LTE*, 72). Aussi pourrions-nous interpréter cette démarche comme suivant trois échelles, allant de la « subjectivité à l'état naissant », en passant par le « socius à l'état mutant », jusqu'à l'environnement (humain et non-humain) « au point où il peut être réinventé » : trois écologies, trois échelles, trois ensembles de pratiques et d'objectifs. C'est à ce carrefour « que se jouera la sortie des crises majeures de notre époque. » (*LTE*, 72) Si bien que rien ne semble assuré pour ces domaines solidaires. Et cette solidarité, cette ouverture mutuelle, cette incertitude, cette précarité définissent précisément le *principe commun* aux praxis qui les concernent :

Le principe commun aux trois écologies consiste donc en ceci que les Territoires existentiels auxquels elles nous confrontent ne se donnent pas comme *en-soi*, fermé sur lui-même, mais comme *pour-soi* précaire, fini, finitisé, singulier, singularisé, capable de bifurquer en réitérations stratifiées et mortifères ou en ouverture processuelle à partir de praxis permettant de le rendre « habitable » par un projet humain. C'est cette ouverture praxique qui constitue l'essence de cet art de « l'éco » subsumant toutes les manières de domestiquer les Territoires existentiels, qu'ils concernent d'intimes façons d'être, le corps, l'environnement ou de grands ensembles contextuels relatifs à l'ethnie, la nation ou même les droits généraux de l'humanité. (*LTE*, 49)

Dans ses écrits les plus tardifs, Guattari commence à formuler une « quatrième écologie », dont il nous faudra comprendre le rôle : l'écologie du virtuel (*C*, 123). Écologie de l'invisible, elle concerne la protection des espèces incorporelles (culturelles, morales,

²²⁵ Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, trad. Perial Drisso, Laurencine Lot et Eugène Simion, Paris, Seuil, 1977.

traditionnelles, noétiques...), mais aussi la recherche, l'invention, la création de formes esthétiques et noétiques inédites (C, 127-128).

Comment définir ces écologies ? Quelles sont les praxis que Guattari leur assigne ? Et en quoi correspondent-elles au cadre théorique précédemment défini ? Suivant la démarche suivie dans *Les trois écologies*, nous répondrons en distinguant successivement les principes, les contextes et les possibilités pratiques qui correspondent à chacun des registres écologiques, ainsi que certaines des connexions, des passerelles transversalistes qui marquent leurs enchevêtrements.

1. Écologie mentale et analyse institutionnelle

Le principe spécifique à l'écologie mentale réside en ce que son abord des Territoires existentiels relève d'une logique pré-objectale et pré-personnelle évoquant ce que Freud a décrit comme étant un « processus primaire²²⁶ » (*LTE*, 50).

Autrement dit : l'écologie mentale concerne le soin, l'enrichissement, la prise en charge individuelle et collective de la *subjectivité à l'état naissant*. C'est le niveau le plus « primaire », le plus intime, le plus immédiat de notre rapport au monde : affects, fantasmes, intentionnalité, rapports à l'autre, au corps, au temps, à la vie et à la mort... Ce qui ne veut pas dire que ce domaine existentiel soit purement individuel : au contraire, nous l'avons vu, les institutions, les médias, les équipements collectifs (écoles, universités, entreprises, sondages...) du CMI sont des instances qui habitent et programment « les sphères les plus intimes de l'individu » (*LTE*, 72).

C'est à partir des données existentielles les plus personnelles – on devrait même dire infrapersonnelles – que le CMI constitue ses agrégats subjectifs massifs, accrochés à la race, à la nation, au corps professionnel, à la compétition sportive, à la virilité dominatrice, à la star mass-médiatique... (*LTE*, 44-45)

Toujours-déjà pré-personnelle et transindividuelle, la subjectivité est sans cesse travaillée, machinée par les agencements auxquels elle prend part²²⁷. L'écologie mentale visera à dégager des points de rupture, de singularité, de doute, de non-sens – inquiétude, angoisse, dépression, folie, repli sur soi, fantasmes de violence, attitudes d'autorité, *réifications* en tout genre : racisme, misogynie, micro-fascismes... –, pour mettre à jour des possibilités de prise d'autonomie, de soutien, d'écoute, de soin collectif ; ainsi, « à tout moment, en tous lieux, la question de l'écologie mentale peut surgir, par-delà des ensembles bien constitués, dans l'ordre individuel ou collectif » (*LTE*, 51). Son champ d'action s'élargit bien au-delà de la « santé mentale » tel qu'elle fut scientifiquement définie et standardisée par les psychiatres, psychologues et psychanalystes. C'est que, sous le paradigme esthétique, le peuple « psy » se voit « intimé de se défaire de ses blouses blanches, à commencer par celles, invisibles, qu'il porte dans sa tête, dans son langage et dans ses façons d'être » (*LTE*, 30). Des pratiques d'écologie mentale pourront alors émerger à l'hôpital (psychiatrique ou non), mais aussi à l'école, dans l'action ouvrière et syndicale, dans la vie quotidienne...

²²⁶ Le processus primaire est la première modélisation freudienne de l'inconscient. Elle s'oppose au processus secondaire qui correspond au système conscient-pré-conscient. Cf. les ouvrages *L'interprétation du rêve*, 1900 et *Métapsychologie*, 1915.

²²⁷ Nous n'entrerons pas dans le détail de l'analyse guattarienne de l'inconscient, mais tenterons seulement d'exposer les possibilités pratiques de la gestion des positions subjectives.

Actualité de la problématique mentale sous le CMI

Revenons d'abord sur la triste actualité de la question mentale. Comme nous l'avons vu, la psyché est une des strates existentielles que le CMI malmène avec le plus de brutalité : l'insoutenable surcharge d'information, l'individualisation et la solitude qui s'en suit, le stress constant lié à des conditions de travail en perpétuelle détérioration, l'atrophie généralisée du sens et des valeurs humaines, ou encore les phénomènes d'« éco-anxiété²²⁸ » sont des maux parmi tant d'autres, en vérité trop nombreux pour les énumérer. À cet égard, les chiffres sont aussi inquiétants qu'édifiants. Mark Fisher a montré avec force que le « fléau de la santé mentale », en particulier chez les populations jeunes, est profondément lié à un système qu'ils ressentent comme absolument invivable²²⁹ : rythme d'exigences toujours grimpantes et de récompenses toujours diminuantes – autre *double bind* capitalistique –, asservissement-divertissement mass-médiatique, fantasmes d'enrichissement alimentés et continuellement déçus... William James, cité par Fisher, montre que dans les pays où une forme néolibérale du capitalisme s'est établie – dont le CMI peut être considéré comme le « stade suprême » –, les taux de morbidité psychiatrique se multiplient dangereusement et touchent des individus de plus en plus jeunes. En Grande-Bretagne, les taux de « détresse mentale » reportée ont presque doublé entre les individus nés en 1946 (âgés de 36 ans en 1982) et 1970 (âgés de 30 ans en 2000)²³⁰. Âge de l'impotence, de l'anesthésie, de la dépression : Laurent de Sutter explore ce mal structurel – celui d'un *narcocapitalisme*, « capitalisme de part en part narcotique, et dont l'excitabilité propre n'est que le revers maniaque de la dépression qu'il ne cesse de susciter, tout en se présentant comme son remède²³¹ ». Sans cesse, le CMI recherche, exploite, arrache sa dose : devant son addiction au profit, ses attentes de performance, ses besoins d'efficacité, la *narcole* – le sommeil forcé – est souvent la seule issue.

Guattari considère que l'écologie mentale devra également s'affronter à l'adoption de postures violentes, négativistes : à « l'introjection du pouvoir répressif de la part des opprimés » (*LTE*, 42). C'est que le racisme, la xénophobie, le rapport à l'altérité, à l'inhabituel, au *différent* sont profondément ancrés dans les économies psychiques des groupes et des individus ; de tels

²²⁸ Angoisse liée à l'effondrement climatique, « l'éco-anxiété peut trouver différents destins, tels la colère, l'abattement, le déni, ou encore la perte de capacité à se projeter dans l'avenir » : Jean-Baptiste Desveaux, « La crainte de l'effondrement climatique: Angoisses écologiques et incidences sur la psyché individuelle », in *Le Coq-héron*, vol 3, no. 242, p. 108. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/cohe.242.0108>.

²²⁹ Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative ?*, op. cit., p. 18-21

²³⁰ *Ibid.*, p. 35-36.

²³¹ Laurent de Sutter, *L'âge de l'anesthésie : la mise sous contrôle des affects*, chap. 2 : « Narcocapitalism Unlimited », § 20 : « Zéro, zéro, zéro », Paris, Les Liens qui libèrent, 2017.

investissements subjectifs ne relèvent nullement de la simple opinion. Ils sont le fruit d'un travail permanent, politique, institutionnel, éducatif et médiatique qu'il est tout aussi nécessaire de saisir et de transformer (nous avons vu au chapitre 1 les liens étroits qui lient le capitalisme au conservatisme). L'écologie mentale sera donc « amenée à chercher des antidotes à l'uniformisation mass-médiatique et télématique, au conformisme des modes, aux manipulations de l'opinion par la publicité, les sondages, etc. » (*LTE*, 22-23) Aussi ne s'agit-il pas de sermonner, de rejeter, d'exclure des affects et des ressentis – qui ne peuvent prétendre, en tant que tels, à aucune valeur de vérité ou de fausseté –, mais de créer collectivement des contextes d'*expression*, de *compréhension* et de *reconversion* constructive de ces hostilités. C'est donc aussi un moyen de subvenir à un *besoin de collectif*, d'*entraide*, de *coopération* : le capitalisme repose sur l'individualisation, sur l'atomisation des personnes – la formation d'agencements collectifs, la connexion entre luttes et points de vues lui est une menace – ainsi a-t-il tout à gagner à les « écraser sous une chape de silence » (*LTE*, 35) (Guattari suit cette intuition depuis ses tout premiers écrits²³²). Aucune leçon de morale (*QE*, 498), donc, mais toujours un vécu à comprendre, une altérité à rechercher, un dissensus à cultiver :

Il faut chercher à comprendre comment cet agencement subjectif aboutit à une modélisation de la réalité complètement différente de la mienne et entrer dans des rapports de production sémiotique pour qu'il y ait sortie évolutive, processuelle de l'impasse. Acceptons l'altérité de l'autre en sortant des politiques consensuelles – à partir de ce mouvement éthique de reprise de l'autre peut advenir quelque chose. (*QE*, 76)

Ainsi Guattari compare le lepénisme à une « maladie sociale » (*LTE*, 335) qu'il convient de traiter collectivement : « la puissance de ce genre de personnage tient au fait *qu'il parvient à se faire l'interprète de montages pulsionnels qui hantent, de fait, l'ensemble du socius.* » (*LTE*, 57) Ces attitudes d'autorité, ces pulsions d'exclusions prennent des formes particulières, mais tout aussi inquiétantes, au cœur des institutions, des partis politiques, des mouvements militants et des dites « avant-gardes » révolutionnaires. Guattari a toujours été très attentif au sectarisme, ou à ce qu'il nomme des *névroses institutionnelles* (*QE*, 415) : la constitution de citadelles, de corporatismes, de technocratismes, bref, de groupes *assujettis*, c'est-à-dire clos, hiérarchisés, hétéronomes, pétrifiés autour de dirigeants ou de porte-paroles professionnels. Face à ces « modèles pathogènes », qui manifestent le rapport intime qui lie le pouvoir et la névrose, il s'agit d'effectivement libérer un espace d'expression et d'élaboration pour une écologie mentale :

²³² Voir l'article de 1964 intitulé « La transversalité » dans *Psychanalyse et Transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, *op. cit.*

Forger des situations où ce type de problème soit détecté ; où on ne fasse pas une coupure entre le domaine des affaires privées et celui des affaires publiques, où il ne soit pas du tout scandaleux de discuter avec quelqu'un, même en groupe, s'il est d'accord, en aménageant des sous-groupes, des constellations de copains, « Pourquoi es-tu déprimé, qu'est-ce qui se passe avec les enfants, avec les problèmes de fric, etc. Est-ce qu'on peut intervenir ? » Qu'il y ait une *prise en charge collective* de ces éléments de singularité, de rupture existentielle, qu'on n'abandonne pas les gens dans une solitude totale, sous prétexte qu'on n'est pas là pour discuter de ça, qu'on est là pour parler de l'article, des statuts et de la position de X sur la prochaine liste électorale. On est là pour forger de la vie, pour produire de la subjectivité. (QE, 562)

Le potentiel soignant du peuple : l'analyse institutionnelle

Guattari chercherait donc à cultiver le « potentiel soignant du peuple », selon la joyeuse expression de Bonnafé²³³ : à créer une nouvelle sensibilité, une capacité d'écoute, une *disponibilité* commune pour faire face aux données subjectives, aux tourments, aux doutes, aux singularités qui habitent chacun. S'il est bien présent en nous, ce potentiel se trouve sans cesse écrasé, laminé par le CMI et ses impératifs utilitaires. Un système qui « se programme tout seul, en contournant systématiquement toutes les singularités, toutes les choses de la vie, tout ce qui ne sert en apparence à rien. » (QE, 231)

Que vous soyez heureux, que vous soyez bègue, que vous ayez peur de la mort, peur de la vieillesse, cela ne sert à rien. C'est cela le capitalisme moderne : le désir, la folie, la gratuité, ça ne sert à rien ! Au contraire, ça gêne. Ça fait trop de "bruit", au sens de la théorie de l'information. (QE, 231-232)

L'écologie mentale fait donc de la prise en charge et de l'enrichissement de la psyché sa finalité principale (nous éviterons d'employer la notion trop ambiguë de « santé » mentale). Dans cette voie, et en tant qu'un de ses fondateurs et plus éminents théoriciens, Guattari exprime une grande confiance pour les expériences de l'« analyse institutionnelle ». Cette entreprise complexe, indissociablement théorique et pratique, émerge au milieu du XX^{ème} siècle dans l'élan des critiques des formes asilaires et disciplinaires de l'hôpital psychiatrique et de l'école²³⁴. Aussi une telle recherche semble-t-elle concevable comme alternative aux modèles davantage technocratiques et « managériaux » qui pèsent sur les institutions d'aujourd'hui. Sans développer la riche conceptualité qui porte l'analyse institutionnelle, nous pouvons explorer ses deux plus importantes propositions – la psychothérapie et la pédagogie institutionnelles – et les possibilités de leur généralisation.

²³³ Jean Oury et Marie Depussé, *À quelle heure passe le train... Conversations sur la folie*, op. cit., p. 172.

²³⁴ *Ibid.*, p. 170-171.

Je ne suis pas assez naïf et utopiste pour prétendre qu'il existerait une méthodologie analytique assurée pour éradiquer en profondeur tous les fantasmes qui conduisent à réifier la femme, l'immigré, le fou, etc., et pour en finir avec les institutions pénitentiaires, psychiatriques, etc. Mais il m'apparaît qu'une généralisation des expériences d'analyse institutionnelle (à l'hôpital, à l'école, dans l'environnement urbain...) pourrait modifier profondément les données de ce problème. (*LTE*, 57)

La psychothérapie institutionnelle

La psychothérapie institutionnelle part d'un constat simple : il faut « soigner l'hôpital pour soigner le malade²³⁵ », soigner l'institution avant l'individu : construire les conditions *institutionnelles* du soin et de la prise d'autonomie des malades (au lieu d'objectiver ou d'individualiser la maladie). Ce renversement implique de *soigner le collectif soignant* de ses réflexes scientistes et réductionnistes, souvent pathogènes – ainsi de lutter contre le pouvoir immanent au savoir (universalisation, objectivation, application de modèles préfabriqués à la maladie mentale ; omission des déterminismes sociaux) ; de décentrer l'approche thérapeutique de l'individu vers la structure institutionnelle²³⁶ : les rapports entre soignants et soignés, les dynamiques de groupe, l'organisation des espaces et des activités, la circulation des personnes, l'architecture, l'ambiance... les composantes les plus hétérogènes (*C*, 19) (« instituées ») deviennent potentiel de soin, objets d'une analyse et d'un travail permanent (travail dit « instituant²³⁷ »). L'institution étant inscrite dans le contexte social plus large du capitalisme – contre lequel le mouvement s'est construit –, la psychothérapie institutionnelle est une entreprise « d'essence libertaire » : « une instance critique de la société dans sa globalité²³⁸ ». À ce titre, c'est une des grandes recherches d'innovation sociale qu'a connu la France au XXème siècle.

...l'approche institutionnelle telle que pratiquée à l'origine par François Tosquelles et Jean Oury envisage l'institution comme une microsociété en évolution branchée sur un milieu social plus large. Elle offre des opportunités d'invention pour penser une action commune qui facilite le vivre-ensemble des personnes concernées. Ce qui est important ce sont les liens tissés à l'intérieur du collectif mais également avec l'extérieur.²³⁹

²³⁵ Catherine de Luca-Bernier, « Logique du soin en psychothérapie institutionnelle », in *Le Coq-héron*, 206, p. 98. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/cohe.206.0098>.

²³⁶ Jean Oury et Marie Depussé, *À quelle heure passe le train... Conversations sur la folie, op. cit.*, p. 171.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, p. 172.

²³⁹ Véronique Georis, « "Quoi de neuf" à l'intérieur de nos écoles ? La pédagogie institutionnelle aujourd'hui », *art. cit.*

Exemple de la clinique de La Borde

Marchant sur ses jambes freudo-marxistes, la psychothérapie institutionnelle naît d'un refus de dissocier l'aliénation sociale (structures capitalistes et situation de classe) de l'aliénation mentale (psychose). François Tosquelles, son fondateur, cherchait une alternative à la fois psychiatrique et politique aux pratiques asilaires de son temps ; à construire des espaces d'accueil, de vivre-ensemble et de liberté : contre l'enfermement, les mauvais traitements, l'objectivation, la stigmatisation et la « normalisation » de la folie²⁴⁰... Sa question organisationnelle a toujours été la suivante : comment permettre « l'autogestion des malades de l'établissement auquel ils étaient jusqu'alors soumis²⁴¹ » ?

À cette question, le psychiatre Jean Oury – une des figures phares du mouvement – offre une réponse très concrète. Dans les années 1950, il fonde la clinique de La Borde – celle-ci est encore un des hauts lieux de la psychothérapie institutionnelle. Le très jeune Guattari rejoint Oury, et devient très vite un acteur vital au sein de la clinique. C'est par ce rapport très concret à l'institution qu'il construira ses concepts (machine, transversalité, Territoire, schizoanalyse...).

Tout y [est] mis en œuvre pour que les malades psychotiques vivent dans un climat d'activité et de prise de responsabilité non seulement dans le but de développer une ambiance de communication, mais aussi pour créer des foyers locaux de subjectivation collective. (C, 18)

La Borde ainsi que le mouvement auquel elle prend part portent une attention particulière à la richesse, à l'hétérogénéité et à l'*ouverture* de l'environnement thérapeutique (dans les activités, l'architecture, la prise en charge, la communication...). Nous reconnâtrons aisément la voix de Guattari : « la moindre des choses²⁴² » devient potentiel de soin, d'autonomisation et d'enrichissement subjectif. Les résidents sont responsabilisés au sein d'un « Club thérapeutique²⁴³ » incluant soignants « officiels » et direction pour gérer leurs modalités de soin (et ainsi prendre eux-mêmes un rôle soignant), organiser la vie collective, adopter une position fonctionnelle dans l'établissement (de préposé à l'accueil, au téléphone, à l'imprimerie, à la bibliothèque...), décider des orientations économiques et matérielles de la clinique... Les échanges entre les différents niveaux institutionnels tendent ainsi à être

²⁴⁰ Patrick Faugeras et Michel Minard, « Portrait d'un militant, François Tosquelles », in *Sud/Nord*, vol 1, no. 25, p. 49-56, 2010. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/sn.025.0049>.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 54.

²⁴² Titre du documentaire de Nicolas Philibert, portant sur la vie quotidienne à La Borde : *La Moindre des choses*, 1997.

²⁴³ Nous pourrions consulter le site de la clinique, où de nombreuses informations sur la prise en charge des malades est accessible : <https://www.clubdelaborde.com/>.

maximisés (entre soignants, soignés, direction, employés...), les initiatives partant de la base sont encouragées, et la *transversalité* – cette « dimension non hiérarchique du pouvoir²⁴⁴ » – émerge comme un des principes du travail instituant : c'est toute une politique. Exemple de dispositif transversaliste : la « grille », qui est un système d'organisation des tâches permettant une rotation entre personnel et patients, et prenant en compte aussi bien les « affects » (les ressentis subjectifs, le vécu de chacun) que les « affectations » (l'assignation d'un rôle dans l'établissement)²⁴⁵.

Un tissu de convivialité existe entre les habitants de la proche ville de Blois et les résidents de La Borde, libres d'aller et venir entre les deux espaces. C'est ainsi que trois maisons associatives ont été mises à la disposition des résidents dans la ville, ouvrant de nouveaux degrés de liberté²⁴⁶. La démarche thérapeutique généralement définie ici ne consiste pas à « remodeler » une subjectivité préexistante ou scientifiquement définie comme « normale », mais à enclencher une « production *sui generis* » (C, 18) : ouvrir des personnes dont le rapport au monde est sinon pétrifié, du moins inhibé (Guattari parle d'« homogène schizo ») (C, 117), à des expériences nouvelles, opérer des « greffes de modélisation²⁴⁷ » : une hétérogène.

Par exemple, certains malades psychotiques, originaires de milieux agricoles pauvres, seront amenés à pratiquer des arts plastiques, à faire du théâtre, de la vidéo, de la musique, etc., alors que ces univers leur étaient jusqu'alors étrangers. En revanche, des bureaucrates, des intellectuels se trouveront attirés par un travail matériel, à la cuisine, au jardin, à la poterie, au club hippique. L'important ici n'est pas la seule confrontation avec une nouvelle matière d'expression, mais la constitution de complexes de subjectivation : individu-groupe-machine-échanges multiples... *les composantes les plus hétérogènes peuvent concourir à l'évolution positive d'un malade* : rapports à l'espace architectural, relations économiques, cogestion entre le malade et le soignant des différents vecteurs de soins, saisie de toutes les occasions d'ouverture sur l'extérieur, exploitation processuelle des « singularités » événementielles ; tout ce qui peut contribuer à la création d'un rapport authentique à l'autre. À chacune de ces composantes de l'institution de soins correspond une pratique nécessaire. Nous ne sommes pas face à une subjectivité donnée comme un en-soi, mais face à des processus de prise d'autonomie, ou d'autopoïèse. (C, 18-19)

« L'institution, disait Tosquelles, ce sont des liens qui créent un lieu. Du tissage.²⁴⁸ »

Une des difficultés propres à cette entreprise polyphonique, notamment en psychiatrie, est une

²⁴⁴ François Fourquet, « Une intuition de Félix Guattari », in *Revue du MAUSS*, vol 1, no. 29, 2007, p. 558. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/rdm.029.0555>.

²⁴⁵ Guattari, « La "grille" », in *Chimères*, no. 34, 1998, p. 7-20.

²⁴⁶ Michel Lecarpentier, « Logique existentielle, transfert et management de l'accompagnement », in *Empan*, no. 110, 2018, p. 125-131. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/empa.110.0125>.

²⁴⁷ Des « greffes de transfert », dans les termes de Gisela Pankow.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 136.

indispensable « hyperthéorisation », « une extrême rigueur²⁴⁹ », selon Jean Oury. Pourquoi ? Car la recherche de possibilités de soin en fonction de la singularité, du vécu de chaque malade (aussi appelée « logique de l'accompagnement²⁵⁰ »), le contournement des facilités de la science, des rôles et des modèles préfabriqués, demande un *constant renouvellement conceptuel*. Établir un authentique rapport à l'autre exige de prendre l'autre, non pas comme un objet « fou » ou « malade », mais comme une « *personne complète*²⁵¹ » : impossible, donc, d'« appliquer » mécaniquement une méthode à chaque situation (sans évoquer les difficultés inhérentes à la prise en charge de la psychose, et de la psyché en général). Des lieux d'expérimentation, de parole et d'expression (assemblées, réunions, ateliers...) doivent être constamment construits *et déconstruits* à ces fins : éviter que « ça aille de soi », disait Jean Oury²⁵². D'où l'activisme conceptuel de Guattari (transversalité, métamodélisation, hétérogénéité...), qui s'acharne à l'invention de manières d'appréhender des situations toujours changeantes et, au cas où elles se trouveraient trop stables, trop mécaniques, trop cloisonnées, de les mettre lui-même en mouvement.

La pédagogie institutionnelle : désir et éducation

Directement inspiré par la psychothérapie institutionnelle et par sa conception du lien entre institution et désir humain, émerge le mouvement de *pédagogie institutionnelle*. Fernand Oury, frère de Jean Oury, est son fondateur²⁵³. Il reprend et développe les nombreuses techniques pédagogiques élaborées par Célestin Freinet (dessin libre, texte libre, organisation du travail libre, jardin scolaire, échanges interscolaires, conférences d'élèves, constitution d'une coopérative scolaire...) pour trouver une alternative à ce qu'il nomme l'école-caserne : modèle disciplinaire fabriquant des élèves dociles et soumis, faisant abstraction du désir de *faire* et d'apprendre en faveur de la conformité au programme, de l'obéissance au règlement, de la réussite aux examens²⁵⁴. Là encore, un vent libertaire souffle : la recherche d'autonomie et la remise en question – par la parole – des rôles établis (rapports maître-élève, parents, direction, relations entre élèves : bouc-émissaires, phénomènes de leaders et de suiveurs...) y

²⁴⁹ Jean Oury et Marie Depussé, *À quelle heure passe le train... Conversations sur la folie*, op. cit., p. 173-174.

²⁵⁰ Michel Lecarpentier, « Logique existentielle, transfert et management de l'accompagnement », art. cit.

²⁵¹ Jean Oury et Marie Depussé, *À quelle heure passe le train... Conversations sur la folie*, op. cit., p. 173-174.

²⁵² René Laffitte, *Essais de pédagogie institutionnelle*, Nîmes, Champ Social, 2005, p. 12.

²⁵³ Edith Héveline et Bruno Robbes, *Démarrer une classe en pédagogie institutionnelle*, Nîmes, Champ Social, 2010, p. 14-20.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 21.

est une indispensable clef praxique. La définition de référence, pour ce mouvement, est la suivante :

La pédagogie institutionnelle est un ensemble de techniques, d'organisations, de méthodes de travail, d'institutions internes, nées de la praxis de classes actives. Elle place enfants et adultes dans des situations nouvelles et variées qui requièrent de chacun engagement personnel, initiative, action, continuité. Ces situations souvent anxiogènes – travail réel, limitation de temps et de pouvoir – débouchent naturellement sur des conflits qui, non résolus, interdisent à la fois l'activité commune et le développement affectif et intellectuel des participants. De là cette nécessité d'utiliser, outre des outils matériels et des techniques pédagogiques, des outils conceptuels et des institutions sociales internes capables de résoudre ces conflits par la facilitation permanente des échanges matériels, affectifs et verbaux.²⁵⁵

Comme son homologue psychanalytique, la pédagogie institutionnelle est un ensemble théorico-pratique complexe et structuré, directement issu de l'expérience de ses protagonistes (en l'occurrence, les classes) : c'est un « archipel de langage pédagogique²⁵⁶ ». Nous ne pourrions donc décrire le détail de sa construction conceptuelle ou répertorier toutes les pratiques qui en découlent. Toutefois, nous pouvons brièvement résumer trois de ses concepts fondateurs, son « trépied » : les techniques, le groupe, et l'inconscient²⁵⁷. Ce sont les éléments indissociables qui doivent être pris en compte dans le fonctionnement d'une classe institutionnalisée. Les techniques sont l'aspect matériel, les outils d'action, « l'infrastructure » dont disposent les élèves : imprimerie, journal, projets, fichiers... La pédagogie institutionnelle est matérialiste, « au sens où l'élève s'approprie un outil de production concret, contrôle le produit de son travail et participe à l'organisation sociale de sa production²⁵⁸. » Le groupe constitue l'ensemble des relations de conflit, d'alliance (sous forme de sous-groupes), de coopération qui traversent une classe, entre les élèves, le maître et les élèves²⁵⁹... L'inconscient est le lieu du désir, de l'affect, des demandes, de l'intentionnalité, de la parole et de la subjectivité émergente²⁶⁰ ; *il constitue la matière spécifique d'une écologie mentale*. Il s'agit donc d'aménager, d'*instituer* des espaces d'expression ; non pour en faire un objet d'interprétation, mais pour accueillir la personne de l'élève dans sa globalité : son vécu, ses doutes, ses angoisses... afin qu'il puisse « exister à part entière dans sa classe²⁶¹ », sans être

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 21.

²⁵⁶ René Laffitte, *Essais de pédagogie institutionnelle*, *op. cit.*, p. 11.

²⁵⁷ Edith Héveline et Bruno Robbes, *Démarrer une classe en pédagogie institutionnelle*, *op. cit.*, p. 23-29.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 23-24.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 24

²⁶⁰ Véronique Georis, « "Quoi de neuf" à l'intérieur de nos écoles ? La pédagogie institutionnelle aujourd'hui », *art. cit.*

²⁶¹ Edith Héveline et Bruno Robbes, *Démarrer une classe en pédagogie institutionnelle*, *op. cit.*, p. 25.

mécaniquement réduit à un rôle dans l'établissement. Les « lieux de parole », contextes d'expression collective et individuelle, forment donc le noyau praxique de l'approche institutionnelle. Dans les classes institutionnalisées, ils prennent trois formes : le « *quoi de neuf?* » (ou, en termes familiers, le « qu'est-ce que je fous là ? », moment de parole individuelle et libre, où un élève est invité – s'il le souhaite – à dire ce qu'il a « sur le cœur », sans thème préétabli), le « *ça va, ça va pas* » (expression collective ou individuelle d'un ressenti par rapport à une journée ou à une activité en vue d'améliorer, de modifier, d'enrichir le contexte d'apprentissage), et le *conseil* (moment de délibération collective, concertation où les élèves peuvent échanger avec les enseignants)²⁶².

La métamodélisation : vers une généralisation de ces expériences ?

Alors, quelles possibilités de *généralisation* pour ces pratiques de l'institutionnel ? Il semble d'abord que ces expériences aient grandement inspiré l'écosophie et son paradigme esthétique : conformément à celui-ci, elles affirment une inventivité essentielle, une attention portée à la *sensibilité* de chacun, une constante remise en question de leurs propres fondements théoriques, un engagement éthique, ainsi qu'une exigence démocratique, dissensusuelle et autogestionnaire. La psychothérapie et la pédagogie sont sans doute des domaines d'exploration privilégiés pour l'écologie mentale, les pratiques thérapeutiques et éducatives portant directement sur la subjectivité naissante, en voie de (re)construction et d'autonomisation. Reste que, compte tenu de la centralité, pour ces expériences, de l'expression (verbale, écrite, esthétique...), celles-ci semblent avoir le potentiel de s'étendre à toute organisation collective, à condition qu'elles ne soient plus réduites au silence :

Aujourd'hui la psyché, le couple, la famille, la vie du voisinage, l'école, le rapport au temps, à l'espace, à la vie animale, aux sons, aux formes plastiques : tout devrait être remis en position d'être parlé. (C, 176)

Afin d'aménager un espace pour leur écologie mentale, les collectifs militants, les organisations politiques, les institutions universitaires, les organisations de quartier pourraient développer des pratiques de concertation inspirées de l'analyse institutionnelle – une généralisation que Guattari propose explicitement (*LTE*, 57 ; *QE*, 405-420). Il semble en effet nécessaire d'aménager des zones d'écoute et d'expression pour prendre en charge les dogmatismes, le cloisonnement des groupes, la pétrification bureaucratique, les peurs et les angoisses latentes. Faire place, par la parole, à la dimension du désir humain s'affirme comme

²⁶² *Ibid.*, p. 58.

une voie décisive pour échapper aux mécanismes du CMI, pour *activer le potentiel soignant de tous*²⁶³.

C'est que les ambitions qui portent les pratiques de l'institutionnel restent les mêmes : créer une nouvelle capacité d'écoute, une nouvelle sensibilité, une nouvelle disponibilité collective pour prendre en charge la subjectivité émergente, les singularités subjectives, les angoisses et les dogmatismes ; favoriser la cartographie de Territoires autonomes, capables de se construire sans se référer à une loi ou à des valeurs transcendantes (des *groupes-sujets* (AH, 293)). L'analyse institutionnelle s'est *explicitement* construite pour faire face au capitalisme : elle est profondément ancrée dans des analyses marxistes et autogestionnaires ainsi que dans une critique du scientisme et de l'objectivation des individus (nous avons vu en quoi le capitalisme mobilise ces deux postures). Et son option garde toute son *actualité* : l'individualisme, l'individualisation, l'*atomisation* des personnes s'accroît de jour en jour (d'où l'urgence de faire émerger de nouveaux modes de communication, d'entraide et de coopération) ; les mass-médias ont des effets catastrophiques sur la psyché individuelle et collective (nous l'avons vu au chapitre 1) ; le scientisme et la technocratie continuent à régner ; les violences psychiques continuent de proliférer, aussi bien à l'école qu'à l'hôpital, que dans la vie quotidienne, que dans les collectifs militants (ces trois dimensions étant intimement liées).

Que ce soit dans la vie individuelle ou dans la vie collective, l'impact d'une écologie mentale ne présuppose pas une importation de concepts et de pratiques à partir d'un domaine « psy » spécialisé. Faire face à la logique de l'ambivalence désirante, partout où elle se profile – dans la culture, la vie quotidienne, le travail, le sport, etc... : ces impératifs de l'écologie mentale appellent une mobilisation appropriée de l'ensemble des individus et des segments sociaux. (LTE, 54-55)

Par ses concepts de métamodélisation (mais aussi de transversalité, de paradigme esthétique...), Guattari n'a cessé *d'ouvrir* des possibilités de généralisation pour l'analyse institutionnelle : vers une pratique d'écoute et d'expression, à la fois analytique et politique, ne dépendant pas d'un modèle préétabli, et ainsi transposable à divers domaines institutionnels. *La métamodélisation est donc une pratique d'écologie mentale*, valable aussi bien aux niveaux individuel que collectif : « une activité d'analyse qui sera au carrefour de toute une série de luttes politiques.²⁶⁴ » Cette activité de *conjonction* des points de vue, des valeurs, des modèles comporte un véritable potentiel de soin et d'enrichissement subjectif – comme construction de

²⁶³ Jean Oury et Marie Depussé, *À quelle heure passe le train... Conversations sur la folie*, op. cit., p. 174-175.

²⁶⁴ Deleuze, « Gilles Deleuze, Félix Guattari : Entretien sur *L'Anti-Œdipe* avec Raymond Bellour », in *Lettres et autres textes*, op. cit.

récits collectifs et individuels, comme écoute de l'autre dans ses affects, ses angoisses, ses doutes, ses points de « rupture de sens » (*LTE*, 52). Cette écologie, nous pouvons l'imaginer à l'œuvre au sein des collectifs militants, dans la vie associative, dans les institutions universitaires, dans les médias, mais aussi dans son ouverture à des pratiques thérapeutiques déjà existantes... Aussi devra-t-elle répondre aux principes de variation, d'autonomie, de responsabilité, de *dissensus* du paradigme esthétique, afin qu'il y ait toujours « une auto-constructibilité théorique et pratique » (*LTE*, 52). Le dissensus est bien une des matières premières de l'écologie mentale (*C*, 177) : c'est à partir de lui qu'une « authentique écoute de l'autre » (*QE*, 508) peut prendre place. Car c'est bien lorsque la réalité ne répond plus à un programme, à des rôles et à des modèles prédéfinis, lorsque l'adversité, le différend, l'incompréhension menacent, qu'une rupture avec les significations établies devient possible :

Dans cette perspective, des réunions à caractère politique ou culturel auront vocation à devenir analytique et, inversement, le travail psychanalytique sera appelé à prendre pied dans de multiples registres micropolitiques. La rupture de sens, le dissensus, au même titre que le symptôme pour le freudisme, deviennent alors une matière première privilégiée. Les « problèmes personnels » devront pouvoir faire irruption sur la scène privée ou publique de l'énonciation écosophique. (*C*, 177)

« Réinventer donc la démocratie, dit Guattari, cela conduit à comprendre pourquoi quelqu'un en arrive à se mettre dans une position d'angoisse, d'inquiétude, de solitude, de folie, d'exclusion. » (*QE*, 335) : c'est à la condition d'une telle écologie mentale, avec toute sa charge de désaccord, de non-sens, de vertige, qu'un futur collectif est possible (*QE*, 508). L'analyse métamodélisante (ou *schizoanalyse*) peut dès lors être considérée comme la tentative écosophique d'élargir les pratiques de l'institutionnel à tous les domaines de la vie collective et individuelle, à *transversaliser* le psychique et le politique, à émanciper la question mentale hors des cabinets et des hôpitaux psychiatriques – en effet, « tout le monde » est potentiellement (schizo-) analyste²⁶⁵. Restent à tracer les voies concrètes qui permettront cette généralisation, ce *devenir-soignant du peuple*. Un champ de recherche fécond est ainsi susceptible de s'ouvrir pour les écologies mentales à venir.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 233.

2. Écologie sociale et ère post-média

À côté de l'écologie mentale qui portait sur la subjectivité naissante et sur les possibilités de son enrichissement, l'écologie sociale étend la praxis écosophique aux rapports sociaux, à la vie collective, à *l'être-en-groupe* (LTE, 22). Encore faut-il insister sur ce point : l'écologie mentale n'est pas une entreprise individuelle, mais elle tend à s'affirmer à un niveau « primaire », émergent, immédiat, affectif. Si bien qu'elle semble indissociable d'une instance propre à l'examen et à la transformation des systèmes qui relient les individus entre eux, et à leur environnement, systèmes dits de « médiation sociale ». L'écologie sociale porte précisément sur cette interdépendance entre individus, groupes et environnements institutionnels. C'est donc des objets « traditionnels » des mouvements ouvriers, syndicaux, sociaux et humanitaires qu'il s'agit ici : travail, pauvreté, exclusion, condition féminine, faim dans le monde, « pyramide ségrégative » du capitalisme... (LTE, 34-35) L'écologie sociale doit donc être considérée comme une lutte directe contre les effets, les logiques et les techniques du CMI. C'est une quête d'autonomisation face aux instances qui manufacturent la subjectivité à échelle industrielle. Contre la modélisation, la programmation, la manipulation de l'opinion, des imaginaires et des comportements par des systèmes normatifs extrinsèques – producteurs de groupes assujettis –, l'écologie sociale vise à la construction de *groupes-sujets* (AH, 293) : c'est-à-dire de collectifs autonomes, auto-référents, capables d'auto-organisation et d'autovalorisation, de construire leurs propres coordonnées, leurs propres *Territoires existentiels* (CS, 15) : « une modélisation réassumée de l'intérieur ». (QE, 374)

La trajectoire la plus générale d'une écologie sociale consiste donc en la réappropriation et en la transformation démocratique des institutions qui travaillent les sociétés humaines : « la reconstruction des rapports humains à tous les niveaux du socius » (LTE, 43). Dans *Les trois écologies*, Guattari semble lui assigner trois domaines principaux et intimement liés : les *médias*, l'organisation du *travail*, le *marché* (et la *valeur*). C'est donc autour de ces questions que nous articulerons notre exposé.

Un point programmatique primordial de l'écologie sociale sera de faire transiter ces sociétés capitalistes de l'ère mass-médiatique vers une ère post-médiatique ; j'entends par là *une réappropriation des médias par une multitude de groupes-sujets, capables de les gérer dans une voie de resingularisation*. (LTE, 61)

À l'encontre de ses habitudes, Guattari se montre ici particulièrement programmatique. Nous l'aurons compris : la question des médias est un des points décisifs de la proposition écosophique. Nous avons longuement exploré les effets des mass-médias sur la subjectivité humaine, et leur intime proximité avec les logiques du CMI. L'importance pratique que

Guattari leur accorde ainsi que la précision (sémiotique) de ses analyses participent directement à l'originalité de sa démarche (avant lui, très peu de théoriciens du capitalisme mesurent pleinement le poids de l'enjeu médiatique – Guattari déplorait lui-même cette lacune (*LTE*, 41)). Encore faut-il préciser la profondeur de cet enjeu, et les potentialités proprement révolutionnaires qu'il recèle. Guattari parle en effet d'une « révolution post-médiatique à venir » (*CS*, 61) : pourquoi porter un tel intérêt à la question des médias, et une telle confiance en leur potentiel ? En quoi l'inauguration d'un nouveau rapport aux médias serait-il véritablement révolutionnaire ? En quoi la question médiatique est-elle si liée à celle de l'autonomie des groupes et des individus (leur constitution comme groupes-sujets) ?

Médias, mass-médias, groupes-sujets et groupes assujettis

Pour comprendre le poids de ce problème pour l'écosophie, il convient de distinguer deux définitions des médias (bien que Guattari n'opère pas explicitement une telle distinction). Il y a d'abord les médias « classiques », auxquels Guattari se réfère comme *mass-médias* : dispositifs de communication, machines informationnelles, production d'images, production audiovisuelle, sondages, journaux, télévisions, smartphones, Internet... Instances de production de subjectivité extrêmement agressives, si ce n'est les plus puissantes en termes de *capture* des intelligences, des facultés, des existences humaines. Par la publicité, les sondages²⁶⁶, la répétition des formes, des figures et des mots d'ordre, elles fabriquent le consentement des masses, ce que Guattari appelle une *subjectivité mass-médiatique*, auxiliaire à la subjectivité capitaliste : « une part considérable du fonctionnement subjectif et décisionnel des individus se trouve désormais tributaire de la consommation télévisuelle, de la publicité, des sondages, etc. » (*QE*, 401) Du *consensus* comme technique politique : les attitudes de passivité, et de docilité, les situations de dépendance, de suggestion, d'hypnose, d'abandon, la perte du rapport à l'altérité, au temps, à la finitude sont autant d'effets imputables à l'actuelle organisation des mass-médias (nous les avons exposés au chapitre 1). Guattari déplorait déjà cette lacune : les théories et les pratiques émancipatrices ont trop souvent mis entre parenthèse les effets d'assujettissement des mass-médias (*LTE*, 40-41). Ainsi Günther Anders décrivait-il ce procédé de *conditioning* comme production d'« hommes de masse » :

Si... le monde est livré à l'homme de masse sous la forme d'une *totalité de stéréotypes*, c'est une *totalité de représentations* qui prend alors la place du monde. Une totalité qui

²⁶⁶ Nous pourrions consulter le célèbre article de Pierre Bourdieu : « L'opinion publique n'existe pas », in *Les Temps modernes*, 318, 1973, p. 1292-1309. Récupéré de <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/questions/opinionpub.html>.

n'est la « sienne » que parce qu'elle a été *imprimée* dans son esprit.²⁶⁷

Au-delà des technologies mass-médiatiques, il semble indispensable de faire émerger une seconde définition, plus englobante, de ce que peut être un *média*. Une définition étymologique : un *media*, c'est un milieu, un intermédiaire. Média, milieu, médiation : entre qui et quoi ? Entre le consommateur, l'individu, les collectivités humaines, et une culture, des normes, des modèles préfabriqués (*QE*, 174). Le média, c'est ce qui transmet des *représentations* à des groupes eux-mêmes représentés, catégorisés ; c'est ce qui parle « au nom » des autres, « à la place » des autres. C'est tout système de médiation qui véhicule des images, des normes, des *patterns* « par le haut », par voie extrinsèque, autoritaire, ou, plus généralement, *hétérorégulatrice*. C'est la fonction d'*hétéronomisation* des médias : sous cette définition, toute institution « spécialisée » – technocratique – qui prétendra exprimer la volonté des groupes et des individus sous l'aspect monotone du consensus, qu'elle soit politique, culturelle, économique, hospitalière... jouera inévitablement le rôle de média. Et ce, tant que son fonctionnement n'aura pas été collectivement redéfini et réapproprié. Ainsi revenons-nous à la critique écosophique de la représentation, indissociable du paradigme esthétique : car « oui, écrit Deleuze, il est normal que la philosophie moderne qui a poussé très loin la critique de la représentation récuse toute tentative de parler à la place des autres.²⁶⁸ »

Une conception d'équipements collectifs gérés par le pouvoir d'État reposant sur un corps professionnel spécialisé, en fin de compte de fonctionnaires de la culture, a pour effet immanquablement de jouer le rôle de « médias » – transmetteur d'une culture déjà fabriquée, déjà enregistrée en direction d'un certain nombre de catégories de la population. (*QE*, 174)

C'est la fonction représentative des institutions qu'il s'agit de déjouer ici ; car elle opère toujours comme transcendance, comme domination, comme obstacle à la prise d'autonomie des groupes et des individus, à la détermination collective des conditions d'existence collectives. Si bien que l'écologie sociale apparaît comme tentative d'affirmation d'une *démocratie radicale* (au sens de Castoriadis²⁶⁹) à tous les niveaux institutionnels. Une ère post-média serait donc, en son sens le plus large et le plus exigeant, une *ère post-représentation* : fin des structures verticales, fin des commissions, fin des consensus, fin des technocraties. L'ère mass-médiatique actuelle est essentiellement *consensuelle* (*CS*, 23) : elle *repose sur* et *travaille pour* le maintien du *statu quo*, de l'ordre capitalistique établi, qu'elle présente sans cesse

²⁶⁷ Günther Anders, *L'Obsolescence de l'Homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, op. cit., p. 195.

²⁶⁸ Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, op. cit., p. 121.

²⁶⁹ Cornelius Castoriadis, « Anthropologie, philosophie, politique », *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 105-124.

comme infranchissable. Y échapper implique de *réinventer* la démocratie par des pratiques d'interactivité collective, des formes locales de concertation et des instances de décision nouvelles, immanentes, dissensuelles (CS, 60-61).

Maintenant, qu'est-ce que ça veut dire, parler pour son compte et non pour les autres ? Évidemment, ce n'est pas chacun son heure de vérité ni ses Mémoires ou sa psychanalyse, ce n'est pas la première personne. C'est *nommer* les puissances impersonnelles, physiques et mentales, que l'on affronte et que l'on combat, dès qu'on essaie d'atteindre un but, et que l'on ne prend conscience du but que dans ce combat.²⁷⁰

Les médias sous le CMI sont des machines d'assujettissements (et d'asservissement, comme nous l'avons vu au chapitre 1). Ils fabriquent des groupes assujettis : assujettis à des représentants, à une hiérarchie, à une direction, à des rôles et à des statuts assignés par une instance extérieure vis-à-vis de laquelle ils sont incapables d'affirmer une distance critique et une autonomie décisionnelle. Un tel groupe est l'« objet » d'une institution : passif, il attend « que sa cause soit entendue²⁷¹ ». Des auditeurs sont assujettis à des journalistes, eux-mêmes assujettis à une direction, elle-même assujettie à des impératifs de profit... Or un groupe *devient* sujet en tant qu'il commence à *nommer* et à *questionner* les structures qui le conditionnent, à se les réapproprier et à construire une alternative à son aliénation²⁷². Plus simplement, nous pourrions parler d'un groupe autonome, ou en voie d'autonomisation : capable d'organiser son travail, de se fixer des objectifs particuliers, de se concevoir en dehors des hiérarchies établies, il échappe (au moins partiellement) au rôle et au fonctionnement qui lui est assigné par une institution, comme l'État (les exemples du Chiapas zapatiste, des Zones Autonomes Temporaires, de la zone autonome du Rojava ou encore des Zones À Défendre européennes sont ici particulièrement adaptés).

Un groupe-sujet est « multi-vocal²⁷³ », en ce sens qu'il n'a pas de représentant attitré, et qu'il élabore les conditions d'*énonciation* d'un désir, d'une rupture, d'une « autofondation

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ Guattari, « La transversalité », *Psychanalyse et Transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, *op. cit.*

²⁷² Larissa Drigo Agostinho illustre ainsi cette opposition : « Une forme d'organisation politique autonome serait pour Guattari celle d'un groupe sujet. Un groupe sujet énonce quelque chose, tandis qu'un groupe assujetti attend que "sa cause soit entendue". Il attend la légitimation du pouvoir, donc, et puisqu'il est déterminé par l'extérieur, par la forme même et le fonctionnement du pouvoir étatique disséminé dans toutes les institutions, il n'est pas capable d'énoncer quelque chose de nouveau, sauf des demandes reconnaissables par le pouvoir qui l'institue... Un groupe sujet, d'autre part, est capable de produire un agencement collectif d'énonciation, à la fois forme et contenu d'une nouvelle organisation et d'un autre type de pouvoir. » Cf. Larissa Drigo Agostinho, « Transversalité et institution », in *La Deleuziana*, no. 8, 2018, p. 200.

²⁷³ Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, *op. cit.*, p. 121.

subjective » (*QE*, 403) ; un désir qui échapperait, ne serait-ce qu'un instant, à la circonscription, à l'établissement, aux règles et aux normes établies. (Guattari et Deleuze suivaient de très près les expérimentations de la gauche extraparlamentaire, comme celles de l'autogestion yougoslave.²⁷⁴) C'est par la multiplication de groupes-sujets qu'une subjectivité post-médiatique devient possible, selon une « fonction d'autonomie » (*QE*, 403). En ce sens, toute pratique d'autonomisation subjective est une pratique post-médiatique, qu'elle porte sur les technologies mass-médiatiques (télévisuelles, informatiques...), sur l'émancipation des travailleurs, des femmes, des immigrés... Il s'agit à chaque fois de se débarrasser d'une représentation pour créer un Territoire de vie. Il s'agit, dans une voie indéniablement marxienne, d'enclencher *la réappropriation collective des moyens de sémiotisation* (perception, expression, concertation, délibération, communication, information...) – et donc la réappropriation du politique.

Réinvention d'une démocratie moins formelle mieux en prise sur les rouages productifs sociaux, gestion des mass-médias allant dans le sens de leur réappropriation par les usagers, [c'est] ce que j'ai appelé : l'entrée dans une ère *post-média*. (*QE*, 530)

Les mass-médias, formidables appareils de capture et de manipulation des goûts collectifs, de l'« opinion », des imaginaires, bref, de la subjectivité humaine, sont donc un sous-ensemble particulièrement puissant de la catégorie générale des médias. Guattari est un des rares théoriciens à poser ce problème dans toute sa profondeur : à poser que l'emprise médiatique du capitalisme est une des conditions de son existence, et donc un *immense levier* contre lui, peut-être le plus important : impossible d'envisager le dépassement du capitalisme sans une réappropriation massive des mass-médias, sans la puissance de *connexion révolutionnaire* qu'ils recèlent (*MP*, 591). (En effet, quand bien même l'objectif serait purement négatif – destruction des mass-médias, fin des communications – il semble très difficile d'y arriver sans une réappropriation et une utilisation préalable : comment imaginer la diffusion d'un désir de changement sans passer par cette étape, sans cultiver ce potentiel ?) Guattari est le premier à poser ce problème dans tout son poids et son actualité. Son concept élargi de machine est d'ailleurs profondément lié à cet objectif à la fois *subjectif*, *politique* et *technologique* : les machines militantes ont tout à gagner à s'ouvrir aux machines technico-scientifiques, et inversement. Il semble alors légitime que les mass-médias émergent comme un objectif de réappropriation décisif pour la proposition écosophique. C'est ainsi que, pour donner un contenu à cet objectif praxique, Guattari dessine plusieurs voies d'entrée dans une ère post-

²⁷⁴ Larissa Drigo Agostinho, « Transversalité et institution », *art. cit.*

média. Son optimisme, bien que déçu par les derniers développements en ce domaine, n'enlève rien à la force, à l'originalité, et à l'*urgence* de sa proposition.

Il me semble important d'amorcer l'entrée dans une ère post-média, de créer... une perspective de réappropriation des mass-médias, non seulement pour la fabrication de l'information, mais aussi pour la recomposition des systèmes de concertation, de dialogue, de mise en exergue de sensibilités, de ressaisie esthétique de la production d'images, de la production audiovisuelle. (*QE*, 454)

Conditions d'entrée dans une ère post-média

Une condition nécessaire sinon suffisante de la réappropriation des mass-médias est la *redéfinition des relations entre producteurs, chercheurs et utilisateurs* : vers une autoproduction médiatique. Les mutations des technologies médiatiques ressortissent quasi-exclusivement de techniciens et d'organismes privés, c'est-à-dire du système de production capitaliste (*QE*, 434). En France, la propriété privée des médias audiovisuels est la norme : les machines informationnelles y sont détenues à près de 80% par des entreprises privées²⁷⁵. Les mass-médias sont entièrement ordonnés aux impératifs du CMI : production pour la production, « information continue », dictature de l'audimat et de la publicité, communication d'intérêts politiques et industriels sous couvert d'information « objective »... (*QE*, 434-438) Ainsi leur réappropriation suppose une réappropriation des *moyens de production* médiatiques à « des fins non-capitalistiques » (*LTE*, 62) : information libre, locale et populaire, dialogues et luttes politiques, recherche, intelligence collective, culture, création esthétique... Si bien que toute une politique « d'échange, d'étude, d'expérimentation et de prospective » est à créer selon un principe éthique de base (*QE*, 437) :

...les recherches dont les retombées impliquent le sort de tous doivent être portées à la connaissance de tous. Cela paraît évident dans le domaine de la biologie, cela ne l'est pas moins dans les domaines des médias, de la télématique et de l'informatique. (*QE*, 437)

Aussi pourrions-nous parler d'un *principe d'enrichissement de la subjectivité humaine*. Car là encore, le subjectif doit primer : comment les technologies médiatiques *influencent-elles, affectent-elles* les groupes et les individus ? Quels sont les impacts psychologiques, sociaux, politiques d'une invention (pensons aux réseaux sociaux, aux smartphones...²⁷⁶) ? Quelles sont les possibles « applications » institutionnelles des technologies médiatiques (dans l'éducation,

²⁷⁵ Auda Carasco, « Qui a le pouvoir de l'information en France ? », in *Vie publique*, 2018. Récupéré de <https://www.vie-publique.fr/parole-dexpert/268470-qui-le-pouvoir-de-linformation-en-France>.

²⁷⁶ Nous pourrions évoquer le « Metaverse », dernier développement dystopique de Facebook comme « réalité » parallèle, comme repli imaginaire, trou noir, refus absolu du monde et de l'autre.

la santé, l'urbanisme...) ? Quels sont les conflits, les dangers, mais aussi les synergies, les interactions, les complémentarités éventuelles entre les humains et les machines informationnelles ? Il semble donc nécessaire de lier ces technologies à l'ensemble de leurs interlocuteurs (*QE*, 256) : politiques, psychiques, biologiques, théoriques... et ainsi de sortir d'une vision purement technique et instrumentale de la machine médiatique. Il semble d'ailleurs hâtif de croire que les mass-médias actuels (pensons aux algorithmes des réseaux sociaux) ne prennent nullement compte du subjectif : au contraire, ils n'en prennent *que* compte, dans leurs calculs et leurs statistiques, pour la classifier, la catégoriser, *l'objectiver* (en fonction des goûts, des identités, des préférences individuelles...), l'exploiter et en extraire du profit.

Compte tenu de l'emprise des mass-médias sur la subjectivité contemporaine, la cogestion des contenus et des techniques mass-médiatiques implique la cogestion de la production de subjectivité : un formidable gain d'autonomie. Rien ne se fera sans réflexion préalable, sans expérimentation, sans concertation entre les utilisateurs et les producteurs (*QE*, 435-436). Ici comme ailleurs, le « secret industriel » doit trouver ses limites dans les conditions d'existence des collectivités (*QE*, 437) ; tandis que la problématique médiatique doit trouver des espaces locaux d'exploration et de concertation : équipements collectifs, hôpitaux, écoles, collectivités locales, environnements urbains... Ainsi les technologies médiatiques doivent-elles être radicalement *politisées* : faire l'objet d'une *réappropriation* collective sur des voies plus interactives, plus autonomes, plus démocratiques. « C'est cette irruption des machinismes... comme moyens, médias politiques qui me semble fondamentale », dit Guattari (*AH*, 163). Et des organes de régulation semblent indispensables (bien que loin d'être suffisants) dans cette perspective :

À ce niveau, il semble nécessaire d'instituer une sorte d'équivalent des pouvoirs judiciaires. Des commissions nationales et internationales d'éthique des médias devraient garantir que les abus en la matière soient, sinon sanctionnés, du moins portés en toute clarté à l'attention du public. (*QE*, 438)

Une ère post-média peut donc être construite par la conjonction de différents facteurs : la sortie du *productivisme* et de la valorisation capitaliste dans la configuration des mass-médias et de leurs technologies ; le développement d'une *autoproduction* médiatique par la fin de la propriété privée des moyens de production médiatiques, par des réseaux de proximité décentralisés, et par « la promotion de formes novatrices de concertation et d'interactivité collective et, à terme, une réinvention de la démocratie » (*CS*, 60-61) ; la démystification du mythe de l'information objective ; le développement d'organes *collectifs, transparents et indépendants* de régulation des techniques, des médias et de l'information (comités de

déontologie et d'éthique des médias...) (*QE*, 431-440). Sans doute de tels chemins peuvent-ils être tracés par de grands mouvements politiques et sociaux ; mais aussi, et surtout, « à partir d'entreprises fragmentaires, d'initiatives précaires, d'expérimentations aux finalités quelquefois peu évidente » (*QE*, 444). De nombreux groupes se sont déjà engagés dans le sens de l'autoproduction médiatique, parfois au prix des plus lourdes répressions.

Des pratiques post-médiatiques

Guattari multiplie les exemples de pratiques alternatives à l'actuelle organisation mass-médiatique. Le mouvement français des *radios libres* en est une puissante manifestation. Une radio libre est une radio indépendante (à l'époque où la radiodiffusion française était encore un monopole d'État), associative, autogérée, dont le contenu est élaboré collectivement. Il est clair que de telles entreprises, de tels groupes-sujets ne se plient nullement aux petites et grandes tyrannies de l'audimat et du profit : leurs objectifs sont généralement politiques (militantisme, critique des mesures néolibérales...), éducatifs et culturels (invitant intellectuels, chercheurs, militants, travailleurs, auditeurs... à prendre la parole et à soumettre des options de programmation)²⁷⁷. Guattari participe activement à ce mouvement en fondant (avec l'aide de son fils, Bruno), la *Radio Tomate*. Comme à La Borde, le dispositif de la « grille » – rotation contre-hiérarchique entre « consommateurs » et « producteurs » – y est en place, de façon à faire « passer l'individu de simple récepteur et consommateur d'informations, à émetteur et acteur à part entière²⁷⁸ ».

[Radio Tomate] est originale sur bien des points, dont le mode de programmation. Il n'y a pas de directeur : chaque journée est divisée en plages horaires placées sous la responsabilité d'un coordinateur qui doit veiller à la présence effective d'un programme. Une réunion hebdomadaire permet de rédiger la grille de programmation. Nous avons affaire à plusieurs entités de structures identiques : les plages horaires qui, regroupées ensemble, forment la grille de programmation, sans qu'il y ait de possibilité de prise de contrôle de la programmation de la station. C'est la remise en cause de ce dispositif et le passage à un pouvoir centralisé, qui conduiront Félix Guattari à quitter Radio Tomate à l'issue d'une AG mémorable.²⁷⁹

Certaines radios libres (Radio Quinquin et Lorraine cœur d'acier), lorsqu'elles s'opposent à ses politiques néolibérales de désindustrialisation, sont violemment réprimées par le gouvernement de Valéry Giscard d'Estaing : s'ensuivent des interdictions d'émettre, tandis

²⁷⁷ Bernard Prince et Emmanuel Videcocq, « Radio Tomate et Minitel Alter. Félix Guattari et les agencements post-média », in *Médiamorphoses*, 2005, p. 179-183. Récupéré de http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/28331/MediaMorphoses_2008_HS_179.pdf?sequence=1.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 182

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 180.

que leur matériel et leurs locaux sont saisis et détruits²⁸⁰. Une situation qui illustre clairement l'importance indissociablement politique et subjective de la question médiatique : pourquoi une répression si violente ? Les forces impersonnelles du CMI en ont pleinement conscience : les mass-médias sont l'instrument de « colonisation » de l'imaginaire le plus efficace dont elles disposent.

L'expérience de la chaîne de télévision réunionnaise Télé Free Dom est un autre exemple de média local et populaire. Cette télévision de proximité donnait directement la parole aux réunionnais. Selon un principe de proximité et de « libre parole », ceux-ci pouvaient y intervenir spontanément, exprimer leurs doutes, leurs doléances, leurs positions vis-à-vis d'un sujet politique ou social particulier (ce qui implique des difficultés organisationnelles, mais aussi des potentialités d'émancipation inédites²⁸¹) : un recherche de dissensus. Et comme les radios libres, Télé Free Dom s'est mécaniquement vue imposer une interdiction d'émettre par le Conseil Supérieur de l'Audiovisuel. Inévitablement, des manifestations de soutien et de colère populaires réunissent des milliers de réunionnais à Saint-Denis (dans les événements dits « du Chaudron »²⁸²). Ainsi Guattari préconise

...une étude, à partir de la constitution d'un groupe de réflexion transdisciplinaire, du parcours original de Télé Freedom et de l'attitude du CSA qui se comporte dans cette affaire surtout en gardien de l'ordre établi... (QE, 447)

Aujourd'hui, il est certain que les conditions techniques et politiques sont différentes : avec la multiplication et la miniaturisation des équipements, les médias « alternatifs » prolifèrent (avec tous les risques et les potentiels que cela implique), sans pourtant échapper aux sphères capitalistiques qui leur fournissent leurs supports technologiques. Internet et l'algorithmique sont devenus les lieux de tous les combats (d'où l'intérêt porté par Gary Genosko au *hacker* comme figure du résistant²⁸³). Les « artisans du logiciel et des réseaux libres », les « dissidents du numérique », écrit Gorz, sont non seulement indissociables, mais *indispensables* à un projet de transformation sociale dans les conditions actuelles²⁸⁴. Des

²⁸⁰ Pour une analyse détaillée de ce type d'expérimentation technique, politique et médiatique, nous pourrions consulter l'ouvrage d'Ingrid Hayes, *Radio Lorraine cœur d'acier, 1979-1980. Les voix de la crise*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018.

²⁸¹ Bernard Idelson, « Radios locales sur le web : nouveaux acteurs, nouveaux territoires. L'exemple de Radio FreeDom (La Réunion) », in *Enjeux et Usages des Technologies de l'Information et de la Communication, Dynamiques de développement au carrefour des mondes*, 2008, p. 587-604.

²⁸² *Ibid.*, p. 591.

²⁸³ Gary Genosko, *When Technocultures Collide: Innovation from Below and the Struggle for Autonomy*, Wilfried Laurier University Press, 2013.

²⁸⁴ Gorz, *L'immatériel : connaissance, valeur et capital*, chap. 3 : « Vers une société de l'intelligence ? », pt. 2 : « Les dissidents du capitalisme numérique », *op. cit.*

collectifs journalistiques français, comme *Le Média* ou *Blast*, forment sans doute des médias « d'opposition », affranchis « de toute puissance industrielle ou financière²⁸⁵ », mais ils restent *technologiquement* dépendants des colossales « plateformes » du CMI (YouTube, en particulier, qui leur sert de « canal de transmission »). Les événements du printemps arabe – ou encore des mouvements *Occupy Wall Street* et *Black Lives Matter* – posent ce problème avec une tout autre extension : sans doute les nouveaux médias ont-ils joué un rôle crucial pour l'émergence d'une conscience sociale, la dénonciation des tyrannies et la création de solidarités transnationales, transethniques, transculturelles. Réseau a-centré et informel, telle est la forme (deleuzoguattarienne) de la résistance (*MP*, 26), et la résistance « se fera en réseau ou ne se fera pas.²⁸⁶ » Mais ces mouvements, eux aussi, sont restés assujettis aux automatismes capitalistiques, et n'ont pu définir collectivement les conditions machiniques de leurs échanges, concertations et organisations²⁸⁷.

Une véritable réappropriation des mass-médias impose une réappropriation des technologies qui les soutiennent. Et, plus profondément, elle impose la sortie du mode de valorisation capitalistique qui les sous-tend – nous avons vu qu'il n'y a pas lieu d'opposer les valeurs aux machines : qui dit réappropriation des moyens de production médiatiques dit réappropriation des moyens de production *tout court*. Ce qui ne suppose rien de moins que *l'élimination de l'hétéronomie du travail et des impératifs marchands*. Si bien que l'émergence d'un nouveau système de production médiatique engage les questions de la valeur et de la production, et donc du travail, dans toutes leurs extensions. C'est un deuxième « point programmatique » de l'écologie sociale, coextensif au premier.

L'écologie sociale comme réappropriation du travail et de la valeur

Comment mener une réappropriation écosophique du travail et de la valeur ? Guattari n'a jamais perdu de vue le caractère politiquement décisif de la division du travail, et de la domination de la valeur d'échange sur les autres modes de valorisation. C'est donc au niveaux pratiques du rapport salarial et de l'institution du marché que Guattari conduit ses propositions.

²⁸⁵ *Blast*, *Qui sommes-nous ?*. Récupéré de <https://www.blast-info.fr/presentation>.

²⁸⁶ David M. Faris, « La révolte en réseau : le « printemps arabe » et les médias sociaux », in *Politique étrangère*, 2012, p. 109. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/pe.121.0099>.

²⁸⁷ Franco Berardi montre que la configuration actuelle des médias sociaux, du fait de la surcharge d'information qu'elle nécessite et de la passivité qu'elle engendre, pose un obstacle à l'apparition de contre-pouvoirs effectifs ; car ceux-ci exigent une *pratique* sociale, une *présence* physique et la construction d'espaces hors des sphères de l'exploitation capitaliste et de la démocratie représentative. Cf. Franco Berardi, « The Paradox of Media Activism. The Net is Not a Tool, it's an Environment », in *IBRAAZ*, *art. cit.*

Face à la pyramide d'aliénation qui en découlent sous le CMI, Guattari s'est acharné à montrer que *d'autres valeurs*, d'autres systèmes de valorisation, d'autres organisations du travail sont possibles, et restent à inventer (*LTE*, 66-76). Ce point est donc crucial en vue du démantèlement des logiques d'accumulation immanentes au CMI (Guattari, sous cette perspective, reste nettement marxisant).

Le mode de valorisation capitalistique, nous l'avons vu, procède par homogénéisation, par *homogenèse* via la valeur d'échange. Celle-ci écrase, s'approprie l'ensemble des valorisations sous-jacentes : à travers elle, toutes les productions humaines sont tenues de rendre des comptes. La valeur d'usage, l'*utilité* est tout entière subordonnée à l'échange. Guattari réinterprète les termes de la critique marxiste de la valeur, pour tenter de trouver des voies hors de la dualité capitaliste de l'échange et de l'usage. En effet, plutôt que de valeur d'usage, Guattari préfère parler de *valeurs de désir* : selon lui, la valeur d'usage, étant *inséparable* de la valeur d'échange, continue de reposer sur « une conception du monde fondée sur une bipolarité des valeurs » (*RM*, 293-294) : « la valeur d'usage est attirée dans l'orbite de la valeur d'échange – jusqu'à être produite par cette dernière comme nature (structurée par le travail) » (*AH*, 185) (jusqu'ici, Guattari reste très proche des positions de Marx et Engels²⁸⁸). Conception binaire, éminemment capitalistique à laquelle il est nécessaire d'opposer une *pluralité axiologique*, des « valeurs de désir » ou « valeurs d'affect », sous-jacentes à la dialectique de l'échange et de l'usage. Ce sont des valeurs *qualitatives*, qui « précèdent » l'appropriation par l'économie capitalistique, et qui « ignorent la convertibilité des valeurs du système de l'échangisme généralisé » (*RM*, 294). Ce n'est qu'une fois qu'elles entrent *formellement* dans l'économie capitaliste que les choses se voient assignées des valeurs d'échange et d'usage. Et Gorz, sur ce terrain axiologique, rejoint encore Guattari :

La « valeur intrinsèque » se situe par essence en dehors de l'économie. Les valeurs intrinsèques – vitales au sens de Max Scheler (force, agilité, santé, courage), esthétiques

²⁸⁸ Engels écrit : « ...*la société [communiste] n'attribue pas... de valeurs aux produits*. Elle n'exprimera pas le fait simple que les cent mètres carrés de tissu ont demandé pour leur production, disons mille heures de travail, *sous cette forme louche et absurde* qu'ils vaudraient mille heures de travail. Certes, la société sera obligée de savoir même alors combien de travail il faut pour produire chaque objet d'usage. Elle aura à dresser le plan de production d'après les moyens de production, dont font tout spécialement partie les forces de travail. Ce sont, en fin de compte, les effets utiles des divers objets d'usage, pesés entre eux et par rapport aux quantités de travail nécessaires à leur production, qui détermineront le plan. Les gens régleront tout très simplement *sans intervention de la fameuse "valeur"* ». Cf. Engels, *Anti-Dühring*, Université du Québec à Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, coll. Les auteurs classiques [1950].

Récupéré de http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_friedrich/anti_duhring/anti_duhring.html.

ou éthiques –, elles, ne sont ni comparables, ni échangeables, ni interchangeable.²⁸⁹

C'est pourquoi Guattari souligne que tout objet, qu'il soit esthétique, écologique, environnemental, politique, culturel, traditionnel, religieux, ethnique, de patrimoine... n'a, *au départ*, nulle vocation à être défini selon un prix ou une utilité, mais seulement selon ses *qualités* spécifiques. Ce qui ne signifie pas que la valeur d'usage cesse d'être un point d'émancipation – *seulement qu'elle est indissociable d'une vision capitaliste de l'économie* : les valeurs d'usage et de désir sont des enjeux politiques contre la domination de la valeur d'échange. C'est ainsi que Guattari n'entend pas dépasser la catégorie de la valeur en elle-même ; au contraire, il soutient que des systèmes de valeur sont *indispensables* aux collectivités humaines (*QE*, 367-370), car ils forment leurs références subjectives, affectives et axiologiques : l'humain, « animal estimateur par excellence », disait Nietzsche²⁹⁰. C'est ce postulat anthropologique de base – l'affirmation de l'existence *première* de valeurs non-capitalistiques – qui pousse Guattari à montrer que la valeur doit être arrachée à tout principe d'équivalence ; que les systèmes de valorisation humains, ou les *Univers de valeur* sont multiples, hétérogènes, mais violemment aliénés, « binarisés » par l'homogénéisation capitaliste. Et l'influence de Weber réapparaît à un niveau pratique : contre son « désenchantement » (l'homogénéisation de la réalité, l'étouffement des valeurs par la rationalité scientifique et capitaliste), aller vers un *réenchantement du monde* (*QE*, 411).

Ce qui condamne le système de valorisation capitaliste, c'est son caractère d'équivalent général, qui aplatit tous les autres modes de valorisation, lesquels se trouvent ainsi aliénés à son hégémonie. À cela, il conviendrait, sinon d'opposer, à tout le moins de superposer des instruments de valorisation fondés sur les productions existentielles qui ne peuvent être déterminées *ni en fonction uniquement d'un temps de travail abstrait, ni d'un profit capitaliste escompté*. (*LTE*, 66-67)

Ainsi émerge une question fondamentale, dont la complexité pratique est proprement déconcertante : comment construire des espaces d'affirmation pour d'autres valeurs ? Comment élaborer « un nouveau système de valorisation économique qui prenne en compte la diversité, l'hétérogénéité des activités humaines socialement, esthétiquement, ou éthiquement utiles » (*QE*, 504) ? De manière peut-être surprenante, Guattari répond : par le *marché* et par le

²⁸⁹ Gorz, *L'immatériel : connaissance, valeur et capital*, *op. cit.*, p. 46.

²⁹⁰ Il est aisé de distinguer des résonances nietzschéennes dans cette proposition. Sa question directrice semble être celle-ci : comment « transvaluer » les valeurs capitalistiques ? « Peut-être le mot allemand « Mensch » (manas) exprime-t-il encore quelque chose de *ce* sentiment de dignité : l'homme se désigne comme l'être qui estime des valeurs, qui apprécie et évalue, comme "l'animal estimateur par excellence". » cf. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, trad. Angèle Kremer-Marietti, Paris, Union générale d'éditions, Collection 10-18, 1974, p. 181.

salaire.

Construire de nouveaux espaces de valorisation

C'est que, nous l'avons vu, le capitalisme contemporain repose sur le postulat d'un marché mondial, unique et uniquement ordonné à la valeur marchande : son « leurre tout-puissant » (*QE*, 367).

...ce concept de marché ne relève pas d'une pure science économique mais est inséparable des instances politiques, sociales, axiologiques et désirantes qui se déploient sur fond d'une inscription capitaliste d'échange et d'équivalent généralisé. (*QE*, 504)

Pour Guattari, « le « marché » n'existe pas » (*QE*, 367) : la catégorie transcendante, spontanée et universelle d'un marché mondial doit être défaire, en théorie et en pratique. C'est qu'il existe de très nombreux marchés, qui chacun dépendent de formations de pouvoir spécifiques, et qui chacun produisent leurs effets sur la réalité : marché de l'art, marché de l'écologie, marché de l'immobilier... (*QE*, 367-368) Le « coup de force » capitaliste consiste à les soumettre à une instance d'équivalence universelle – échange ou usage – et au seul principe du profit, résultant en de catastrophiques absurdités (la capitalisation à outrance de la création artistique, l'« éco-business » et la crise de 2008 en sont des exemples). Si bien qu'il s'agit d'apporter une affirmation institutionnelle aux valeurs qui préexistent à ce coup de force : contre la transcendance du marché et de l'échange.

Ainsi Guattari préconise l'établissement de marchés multiples, régionaux, locaux, qualitativement et géographiquement *territorialisés*, affirmant la diversité et la singularité de leurs domaines hors de l'objectif de profit. Ces marchés devront s'appuyer « sur des formations sociales consistantes » (*QE*, 495-496), c'est-à-dire des organes de régulation et de protection contre le mode de prédation capitaliste. Cette perspective est également défendue par Michel Freitag qui, à la suite de Polanyi, montre avec justesse que le marché n'est pas *d'essence* capitaliste. Freitag oppose une « *oikonomia* », une véritable *économie* – en tant que recherche de l'aménagement le plus satisfaisant de la vie collective sur le plan matériel –, à la chrématistique – logique d'accumulation de profit²⁹¹.

²⁹¹ L'ouvrage de référence, à cet égard, est sans doute *La grande transformation*, de Karl Polanyi. Selon Freitag, le fonctionnement de l'*oikonomia* suppose que « l'activité marchande annonce la fonction d'intermédiaire, circonstanciel ou habituel, dans des activités et des échanges qui sont déjà spécifiquement économiques, mais où l'économie reste encore essentiellement comprise selon le sens que les Grecs avaient donné à l'*oikonomia*, qui désigne l'ensemble des activités orientées vers la satisfaction des besoins communs d'un *oikos* (la maisonnée), d'une cité, d'un collectif de nature communautaire. » cf. Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation*, Montréal, Écosociété, version ePub, 2008, chap. 1, §4.

Bien d'autres systèmes de valeur seraient à prendre en compte (la « rentabilité » sociale, esthétique, les valeurs du désir, etc.). Seul l'État, jusqu'à présent, est en position d'arbitrer des domaines de valeur ne ressortissant pas du profit capitaliste (exemple : l'appréciation du domaine du patrimoine). (*LTE*, 65)

Il ne s'agit sans doute pas d'un retour massif au troc (ce qui n'enlève rien à la pertinence de son option) ; mais de réorienter les finalités de l'institution marchande, de façon à ce qu'elle ne soit plus une structure transcendante, autosuffisante, *autotélique*, un « mécanisme légitime... de direction de l'ensemble de la vie économique et sociale²⁹² ». Bref, que le marché se conforme à des réalités vivantes, à des limites et à des normes décidées collectivement (Gorz parlait ainsi d'une norme *du suffisant*²⁹³), à des valeurs singulières – et à nouveau, nous retrouvons l'exigence éthico-politique de l'écophilosophie. Il s'agit de délimiter des marchés spécifiques, « en fonction de l'usage des biens, de leur destination et de leur importance sociale²⁹⁴ ».

Il semble hâtif de considérer la proposition de « marchés qualitatifs » ou non capitalistes comme paradoxale. Aujourd'hui, l'État est en mesure d'instaurer de tels espaces, en délimitant des « aires de protection » par l'attribution de valeurs non marchandes. (C'est ainsi que, dans sa loi sur le patrimoine culturel, le gouvernement du Québec évoque des valeurs « artistique, emblématique, ethnologique, historique, scientifique, sociale ou technologique²⁹⁵ ».) Il n'est toutefois pas envisageable de s'en remettre aveuglément à l'État : « de nouveaux relais sociaux, tels que des fondations reconnues d'utilité sociale » (*LTE*, 65-66) seraient en mesure de protéger et de faire proliférer, au niveau institutionnel, d'autres pôles de valorisation. Ainsi destituer le marché, et lui rendre sa fonction de régulation et d'encadrement de l'économie réelle²⁹⁶ : la forme marchande doit s'inscrire « à l'intérieur d'une activité de production et de consommation *qu'elle ne domine pas et ne commande pas, mais qu'elle sert.*²⁹⁷ »

Dans cette perspective de redéfinition du marché, une *relocalisation* partielle couplée à l'affirmation ou à la réaffirmation d'outils de « médiation sociale » parfois anéantis par l'économie capitaliste (comme la solidarité, la réciprocité, la redistribution²⁹⁸, ou encore le

²⁹² *Ibid.* « Introduction »

²⁹³ Gorz, « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *art. cit.*

²⁹⁴ Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation*, *op. cit.*, chap. 1, §4.

²⁹⁵ LégisQuébec, « Loi sur le patrimoine culturel », chap. 1 : « Objets, définitions et application ». Récupéré de <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/p-9.002>.

²⁹⁶ À cet égard, nous pourrions consulter l'ouvrage de référence de Michel Henochsberg, *La place du marché*, Paris, Denoël, 2001.

²⁹⁷ Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation*, *op. cit.*, chap. 1, §4.

²⁹⁸ Nous pourrions consulter Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, chap. 4 et 6.

don²⁹⁹) s'avère nécessaire. La communalisation comme alternative à la propriété privée, le développement du tiers-secteur (*LTE*, 66) et la création d'outils monétaires nouveaux, comme des monnaies sociales³⁰⁰ ou locales, émergent comme des options fécondes et généralisables pour la circulation économique à venir :

... des monnaies protégées, non convertibles, territorialisées sur un espace social donné, permettr[aient] de pallier la misère la plus criante, en distribuant des biens qui ne relèvent *que du marché intérieur* et en faisant proliférer tout un champ d'activités sociales qui perdraient, du même coup, leur caractère de marginalité apparente. (*QE*, 504)

Vers une redéfinition écosophique du travail

Cela semble évident : si une économie non capitaliste est possible, un travail non capitaliste doit l'être également. Une telle proposition est en effet indissociable d'une mise en question de la configuration capitaliste du salaire. Car pour élargir et multiplier nos espaces de valorisation, il est impératif de dépasser la définition capitaliste du travail et de sa rémunération. Ainsi Guattari, annonçant un thème devenu classique, propose d'établir un « *minimum social garanti* » (*QE*, 213) : un salaire garanti à vie comme *droit* (et non comme réinsertion sur, et donc rééquilibrage du « marché de l'emploi » (*LTE*, 66)). Cet « élargissement de la durée du salariat » (*QE*, 505) implique la *diminution* du temps de travail *employé* nécessaire, par la déconnexion du salaire et de l'emploi (celui-ci correspondant au travail « vendu » à un employeur contre le droit à la vie). Par là, elle préfigure la proposition de Bernard Friot et de Frédéric Lordon d'un *salaire à vie* ou d'une *garantie économique générale*³⁰¹ (nous y reviendrons). Aussi ne s'agit-il pas seulement de durée, mais d'*extension* du salariat : Guattari, à la manière de penseuses marxistes-féministes comme Federici³⁰², insiste sur la *nécessité* d'une rémunération des activités ménagères, domestiques et privées (*QE*, 504) : activités de reproduction, mais aussi de soin, d'éducation, d'entretien... Cette proposition complexe, nécessaire, décisive, a déjà reçu des théorisations diverses et détaillées : dans sa mise en place locale, fédérale, nationale ; dans l'organisation du régime social de propriété qui en découle ; dans ses systèmes de qualification, de retraite, de caisses, de distribution, d'« incitation », et

²⁹⁹ Jacques Godbout, « Le don existe-t-il (encore) ? », in *L'esprit du don*, Montréal, Boréal, 1992, p. 9-33.

³⁰⁰ Jérôme Blanc et Marie Fare, « Les monnaies sociales en tant que dispositifs innovants : une évaluation », in *Innovations*, no. 38, 2012, p. 67-84. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/inno.038.0067>.

³⁰¹ Nous pourrions consulter Frédéric Lordon, *Figures du communisme*, Paris, La Fabrique, 2021 ; et toute l'œuvre de Bernard Friot, mais notamment *L'enjeu du salaire*, Paris, La Dispute, 2012 et *Puissances du salariat*, Paris, La Dispute, 2012.

³⁰² Silvia Federici, « Un salaire pour le travail ménager », in *Point zéro : propagation de la révolution*, Paris, Éditions IXè, 2016, p. 27-38.

même de sanction ; et jusque dans le détail de ses opérations technique (informatique, services postaux...) ³⁰³. Une perspective parfaitement cohérente avec la recherche écosophique de nouveaux espaces de valorisation : augmenter la portée du salaire, en durée et en extension, permettrait à chacun de devenir producteur de valeur hors du marché de l'emploi et du carcan du capital.

Un tel minimum social est une clef de prise en charge pour l'immense masse des « non-garantis » : pauvres, « émarginés », chômeurs, travailleurs précaires « remplacés » par des machines... Car l'écologie sociale ou *l'écologie du travail* émerge également comme un moyen possible de pallier le chômage lié aux développements technologiques. Gorz l'a montré avec profondeur et précision ³⁰⁴ : ces développements n'ont pas à être synonymes d'exclusion et de dépression, mais de libération de « temps libre » pour des activités non marchandes.

Il est vrai que l'informatisation a eu pour effet de briser des anciens postes de travail et de générer des millions de chômeurs. Seule une véritable écologie du travail aurait pu économiser de tels dégâts, de telles injustices. Le réaménagement du temps de travail et de sa répartition est inséparable d'activités sociales adjacentes, de formation, de recherche et de culture. *La valorisation du travail et donc son traitement salarial doivent s'élargir à toutes les dimensions existentielles de l'activité humaine. (QE, 418)*

Réappropriation et recomposition des systèmes médiatiques, salariaux, monétaires, axiologiques : rien n'est acquis, évidemment, sur ces fronts immenses et enchevêtrés. Ce sont là des objectifs de lutte qui doivent trouver les traductions institutionnelles, politiques, militantes adaptées. Aussi devons-nous considérer leurs intimes relations d'interdépendance, leur *coextensivité* : pas de réappropriation des médias sans réappropriation des moyens de production, pas de réappropriation des moyens de production sans réappropriation des médias, des techniques de communication et des modes de représentation, pas d'activité politique sans arrachement à la passivité mass-médiatique... Au fil de ses propositions, Guattari esquisse de vaste domaines d'exploration pour ce registre écologique. L'écologie sociale cherche à solidifier l'interdépendance des groupes et des individus, tout en construisant les moyens de leur autonomie, de leur émergence comme groupes-sujets. Une telle praxis consiste à démonter les immenses machines des médias, du marché et du travail, pour les « ramener à zéro », et les plier à un futur possible.

³⁰³ Ces perspectives sont explorées avec force et exhaustivité par Friot, Lordon, mais aussi André Gorz dans *Métamorphoses du travail. Quête de sens*, Paris, Galilée, 1988.

³⁰⁴ Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête de sens, op. cit.* p. 147-160.

3. Écologie environnementale et progrès technique

L'écologie environnementale est la praxis écologique la plus urgente à définir et à mettre en mouvement. Sans action immédiate, la vie humaine, comme déjà bien trop de vies non-humaines, connaîtra une fin brutale. Extinction imminente, ou déjà en cours : affligeant, le dernier rapport du GIEC³⁰⁵ ne fait qu'entériner cette funeste perspective. Nous avons exposé l'enjeu propre à cette écologie au chapitre 1. Enjeu d'ailleurs si exorbitant qu'il n'a plus à être étayé par des preuves empiriques. Dans le cadre écosophique, l'écologie environnementale concerne les écosystèmes humains (sociaux, subjectifs) et non-humains (plantes, animaux) dans leur plus profonde interdépendance ; en effet, la Terre est un système où « tout se tient » : « la mort des forêts tropicales, la désertification, les famines, la démographie galopante, le sous-développement, la dette, la détérioration des termes de l'échange Nord-Sud, le modèle productiviste industriel et agricole, les déchets toxiques, la course au profit, etc.³⁰⁶ ». « Et si tout se tient, cela implique qu'on ne pourra aborder ces problèmes par un seul côté. » (*QE*, 520) Ainsi n'est-il plus possible d'envisager une défense de l'environnement sans le lier à ses conditionnements *indissociablement* technologiques, sociaux et mentaux.

A l'évidence, une prise en charge et une gestion plus collective s'imposent pour orienter les sciences et les techniques vers des finalités plus humaines. On ne peut s'en remettre aveuglément aux technocrates des appareils d'État pour contrôler les évolutions et conjurer les risques dans ces domaines, régis, pour l'essentiel, par les principes de l'économie de profit. (*LTE*, 33)

Écologie et technosciences

La question spécifique des technosciences informe l'ensemble des idées écologistes, et ce sous différents aspects souvent antagonistes. Ceux-ci vont d'un rejet absolu de la technique comme *en soi* étranger et diabolique, à une confiance aveugle en la géoingénierie. Et sans doute est-ce là que Guattari se montre comme un écologiste « machinique ». Nulle frontière, chez lui, entre nature et artifice (*QE*, 332-333 ; *AO*, 10 ; *MP*, 89). Nulle nostalgie pour un « bon vieux temps » de la pureté naturelle (*QE*, 417-418), nul retour en arrière, mais nul anthropocentrisme ou abandon à l'idéologie du progrès non plus (nous verrons en quel sens). Guattari, constatant l'interdépendance croissante des écosystèmes « naturels » et artificiels, de la biosphère et de la mécanosphère, refuse ontologiquement, éthiquement et pragmatiquement de séparer la *technè*

³⁰⁵ Groupe d'Experts Intercontinental sur l'Évolution du Climat, *Communiqué de Presse*, Changement climatique généralisé et rapide, d'intensité croissante, août 2021. Récupéré de https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2021/08/IPCC_WGI-AR6-Press-Release_fr.pdf.

³⁰⁶ Bernard Cassen, « La montée des sables », in *Le Monde diplomatique*, mai 1990. Récupéré de <https://www.monde-diplomatique.fr/mav/08/CASSEN/54789>. Cité par Guattari dans *QE*, 520.

de la nature non-humaine (*et* de la culture humaine). De cette posture découle un principe de responsabilité : si l'humain a une influence décisive sur le système-Terre (comme l'indique notre entrée dans l'« anthropocène »), *système qu'il ne transcende et ne domine en aucune façon*, sa responsabilité pour ce dernier s'en trouve d'autant plus affirmée (*QE*, 302-303) : l'humain, « éternel préposé aux machines de l'Univers » (*AO*, 10). « L'humanité et la biosphère ont partie liée, et l'avenir de l'une et de l'autre est également tributaire de la mécanosphère qui les enveloppe » (*QE*, 33).

Jamais le travail humain ou l'habitat ne redeviendront ce qu'ils étaient, il y a encore quelques décennies, après les révolutions informatiques, robotiques, après l'essor du génie génétique et après la mondialisation de l'ensemble des marchés. L'accélération des vitesses de transport et de communication, l'interdépendance des centres urbains, étudiés par Paul Virilio, constituent également un état de fait irréversible³⁰⁷ qu'il conviendrait avant tout de réorienter. D'une certaine façon, on doit admettre qu'il faudra « faire avec » cet état de fait. Mais ce faire implique une recomposition des objectifs et des méthodes de l'ensemble du mouvement social *dans les conditions d'aujourd'hui*. (*LTE*, 33)

Apparaît cette distinction radicale avec une autre écologie, celle d'Arne Naess³⁰⁸ : emblématique d'une certaine orthodoxie écologiste, la *deep ecology* limite son champ conceptuel à un unique environnement, la « Nature », qu'elle sépare des écosystèmes sociaux, politiques, économiques et technologiques dont il dépend³⁰⁹. Elle présuppose une fusion intuitive entre les « moi » individuels et une Nature déifiée, négligeant les rôles – et les

³⁰⁷ Par là, Guattari ne suppose aucune « fatalité » des développements technologiques ; il emprunte le concept d'*irréversibilité* à la théorie des systèmes dissipatifs et au second principe de la thermodynamique. Celui-ci énonce qu'un système complexe – le monde, l'Univers – ne peut « revenir en arrière » spontanément (du fait de l'entropie et de la linéarité du temps) ; ce qui veut dire qu'un retour *spontané* à un âge pré-technique est physiquement et historiquement impossible. Aussi serait-il *d'une violence sans précédent* : les technologies du XX^{ème} siècle ont profondément daté l'histoire du monde et des subjectivités humaines ; elles ont eu des effets multiples et complexes (sur les rapports sociaux, subjectifs, culturels, sur l'interdépendance et les conditions d'existence des êtres humains) ; et ce phénomène étant irréversible, l'idée d'un retour *total* vers le passé est un fantasme d'une part, potentiellement *totalitaire*, d'autre part. Il faut donc *faire dans les conditions d'aujourd'hui* (*LTE*, 33) : penser la transition en fonction de ces conditions, de nos moyens actuels, et non en fonction d'une représentation du passé. Cf. Isabelle Stengers, « Prigogine Ilya (1917-2003) », in Encyclopædia Universalis (en ligne). Récupéré de <https://www.universalis.fr/encyclopedie/ilya-prigogine/>.

³⁰⁸ Cette comparaison est profondément exposée par Manola Antonioli dans son article, « Les deux écologies », in *Multitudes*, *art. cit.*, p. 41-50. Nous reprenons ici les termes de son analyse.

³⁰⁹ Murray Bookchin, cité par Manola Antonioli, *art. cit.*, p. 49, décrit ainsi l'écologie de Naess : « Pour le dire de manière abrupte, la *deep ecology*, en dépit de toute sa rhétorique sociale, n'a pas vraiment pris conscience de l'enracinement de nos problèmes écologiques dans la société et dans les problèmes sociaux. Elle prêche un évangile où il est question d'une sorte de 'péché originel' dont serait responsable une espèce aux contours mal dessinés appelée 'humanité' – comme s'il n'y avait pas de distinction à faire entre les hommes de couleurs et les hommes blancs, entre les hommes et les femmes, entre le Tiers-Monde et les pays développés, entre les pauvres et les riches, entre ceux qui exploitent et ceux qui sont exploités »

potentiels – décisifs du social et des techniques dans l'exploration des problématiques écologiques (ce qui lui a valu les violentes critiques³¹⁰ de Murray Bookchin). Ses orientations pratiques dénotent ainsi d'un geste de cloisonnement, de fermeture : repli sur le local, l'artisanat, les « couleurs » traditionnelles, des communautés de petite taille³¹¹ ; orientations qui – il vaut mieux le rappeler – ne sont *pas intrinsèquement* émancipatrices³¹². Or l'écosophie, sans céder à l'idéologie du progrès technique (le « technicisme », nous l'avons vu, est contraire à son paradigme d'émancipation), souhaite agir selon les options et les nécessités du présent, « dans les conditions d'aujourd'hui » (*LTE*, 33). Elle prend acte du caractère *marquant* et *irréversible* des déterritorialisations technologiques, communicationnelles, transnationales, transculturelles passées et en cours, ainsi que des nouveaux contextes d'interdépendance qui en résultent (*LTE*, 33). La praxis écosophique procède par ouverture : ouverture des Territoires les uns sur les autres, ouverture de la biosphère sur les agencements, sur les *machines* qui la travaillent *actuellement* (*LTE*, 49).

Le principe particulier à l'écologie environnementale, c'est que tout y est possible, les pires catastrophes comme les évolutions en souplesse. De plus en plus, les équilibres naturels incomberont aux interventions humaines. Un temps viendra où il sera nécessaire d'engager d'immenses programmes pour réguler les rapports entre l'oxygène, l'ozone et le gaz carbonique dans l'atmosphère terrestre. On pourrait tout aussi bien requalifier l'écologie environnementale d'*écologie machinique* puisque, du côté du cosmos comme du côté des praxis humaines, il n'est jamais question que de machines... (*LTE*, 68)

Alors, comment comprendre la position guattarienne vis-à-vis du progrès technique ? Consiste-t-elle en une simple technophilie ? Comment Guattari lie-t-il le statut de la technique à l'état de l'environnement ? Quelle est sa position vis-à-vis de la géoingénierie ? Le concept de *machine*, tel que nous l'avons présenté au chapitre 2, nous fournissait déjà des réponses : pour Guattari, l'objet technique n'est justement pas essentiellement technique, ni objectif, mais d'abord social, théorique, conceptuel, culturel, biologique, subjectif... (*QE*, 209-210). Nous l'avons souvent répété : la technique est seulement la conséquence des agencements machiniques – des écosystèmes – qui la conditionnent et l'excèdent de toutes parts (un peu comme pour nous autres humains, l'existence de la machine précède son essence : c'est une sorte d'« existentialisme machinique »). Ce sont ces agencements qu'il s'agit d'abord de

³¹⁰ Murray Bookchin, « Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement », in *Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project*, no. 4-5, 1987. Récupéré de http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/socecovdeepeco.html.

³¹¹ Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, Dehors, 2008, p. 215-218

³¹² Murray Bookchin, « Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement », *art. cit.*

comprendre et de transformer. Car voici un fait qui peut sembler évident, mais qui mérite d'être rappelé, pour nous éviter toute technophobie naïve : la technique n'a rien de neutre ou d'objectif, mais implique toujours une certaine *subjectivité* ; aujourd'hui, la subjectivité capitaliste-productiviste. (Soit les différentes *langues* parlées : il serait absurde de les considérer comme de simples techniques, *instruments* de communication – elles sont toujours l'expression sociale d'une certaine subjectivité : de même pour la technologie.) Ainsi la technique est-elle une sous-problématique de celle, beaucoup plus large, de la machine. (C, 53)

Qu'est-ce qu'un véritable progrès technique ?

Que les machines [techniques] soient à même d'articuler des énoncés et d'enregistrer des états de faits au rythme de la nano-seconde et, peut-être demain, de la pico-seconde, elles n'en sont pas pour autant des puissances diaboliques qui menaceraient de dominer l'homme. En fait, celui-ci est d'autant moins fondé de se détourner d'elles qu'elles ne sont, après tout, rien d'autre que *des formes hyperdéveloppées et hyperconcentrées de certains aspects de sa propre subjectivité*. (CS, 10)

Nous l'avons vu : Guattari s'insurge violemment contre le mythe de la « science sans conscience » : qu'elles servent à se déplacer, à se nourrir ou à creuser des puits de pétrole au fond des océans, les machines *techniques* disposent de consciences, ou plutôt d'inconsciences bien particulières, étant des formes « hyperconcentrées » de subjectivité humaine et, trop souvent, de subjectivité *capitalistique*. Pas d'antinomie entre technique et éthique – qu'une certaine mouvance heideggerienne³¹³ s'est acharnée à démontrer –, car toute machine exprime *une* éthique singulière, et inversement. À nouveau, nous distinguons de puissants échos de la pensée de Gilbert Simondon :

L'homme, *interprète* des machines, est aussi celui qui, à partir de ses schèmes [mentaux], a fondé les formes rigides qui permettent à la machine de fonctionner. La machine est un geste humain déposé, fixé, devenu stéréotypie et pouvoir de recommencement... En fait, la véritable relation analogique est entre le fonctionnement mental de l'homme et le fonctionnement physique de la machine.³¹⁴

Comme Gorz, Simondon, et bien d'autres, Guattari voit que condamner la technique dans sa technicité « ne sert à rien³¹⁵ ». Il est inutile de critiquer la technique en tant qu'unité abstraite, mais seulement dans les *usages concrets* qu'on lui assigne et les *valeurs* qui la soutiennent : ce n'est pas la nature ou l'artifice, mais la « manière d'être » qui compte (C, 152). Car il s'agit, encore une fois, de réconcilier les valeurs et les machines : non pas renoncer à

³¹³ Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, *op. cit.*

³¹⁴ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 138.

³¹⁵ Gorz, *Leur écologie et la nôtre*, II. Une écologie anthropocentrique, « La vie, la nature, la technique », Paris, Seuil, 2020.

l'ingéniosité humaine, mais l'affirmer au sein d'autres agencements collectifs, et au nom d'autres instances de valorisation : écologie, santé humaine et non-humaine, émancipation du travailleur, recherche, culture, création... Aujourd'hui, les machines techniques répondent au minimum à une double injonction : extraire et produire. Les techniques de fracturation hydraulique *fonctionnent* de manière analogue aux subjectivités capitalistiques qui conditionnent (et commanditent) leurs opérations : extraire et produire. Hormis leur caractère destructeur, de tels impératifs constituent un gaspillage de la créativité collective potentielle. Le productivisme *entrave* le devenir des techniques, car il les sélectionne *exclusivement* – et sans limite – en fonction d'intérêts économiques, présentés comme fins en soi (AO, 479). C'est ainsi que Guattari déstabilise l'idée reçue selon laquelle les sociétés modernes encourageraient pleinement l'innovation machinique. Au contraire, elles la *soumettent* à des *usages* parfaitement destructeurs et asservissants. C'est bien le « caractère immaîtrisé du développement des techniques qui, sous la houlette de l'industrie et de l'économie du profit, est générateur de misère pour les trois quarts de l'humanité, et de pollution pour la terre entière. » (QE, 521) Bref, *la réorientation radicale des modes de vie et des finalités de la production est la condition nécessaire d'un véritable progrès technique.*

Ce n'est pas rêver d'un retour à la nature que de signaler l'inutilité machinique radicale des autos dans les villes, leur caractère archaïque malgré les gadgets de leur présentation, et la modernité possible de la bicyclette, dans nos cités non moins que dans la guerre au Vietnam. Et ce n'est pas même au nom de machines relativement simples et petites que doit se faire la « révolution conviviale » désirante, mais *au nom de l'innovation machinique elle-même* que les sociétés capitalistes ou communistes *répriment* à toute force en fonction du pouvoir économique et politique. (AO, 479)

Technique et autonomie : une révolution post-industrielle ?

Afin de penser une telle réorientation, Illich opère une distinction entre les modes de production autonomes (non-mesurables, domestiques, « autolimitants » : se déplacer, apprendre, guérir...) et hétéronomes (industriels, spécialisés, quantifiables : l'automobile, l'école et la santé comme institutions...) ³¹⁶. Mais jamais il ne cède à l'essentialisme : l'hétéronomie technique, notre état actuel de soumission aux machines techniques, est la conséquence d'une machine sociale bien particulière qu'il nomme « société industrielle ». L'entrée dans une « société conviviale », comme *véritable* progrès technique, est possible : « une société où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et *non*

³¹⁶ Ivan Illich, « Les deux dimensions de la contre-productivité institutionnelle », in *Œuvres complètes*, vol 1, Paris, Fayard, 2003, p. 659-676.

*au service d'un corps de spécialistes.*³¹⁷ » Car telles sont les conditions de l'émancipation des humains et des machines : l'élaboration, la compréhension et l'usage des machines selon des valeurs d'autonomie, de conception et de limitation fixées collectivement. Ainsi un outil convivial n'est ni obligatoire, ni appropriable ; il est facile à utiliser et à réparer ; il est « générateur d'efficacité sans dégrader l'autonomie personnelle » ; « il ne suscite ni esclaves ni maîtres » ; il « élargit le rayon d'action personnel.³¹⁸ » Notons d'ailleurs que la complexité de la machine n'a rien à voir avec son niveau de convivialité (Illich évoque le téléphone, le système des postes, les « transports fluviaux en Indochine³¹⁹ » ; nous pourrions évoquer les logiciels libres et *open source*, les sites web participatifs...). Si bien qu'une révolution post-industrielle ou conviviale – corrélative de l'entrée dans une ère post-média – se présente à la fois comme *urgence vitale* et *réponse possible* à l'actuel contexte environnemental.

Cette exigence d'autonomie est aussi celle du *paradigme esthétique* : celui-ci consiste en une critique des paradigmes technico-scientifiques – scientisme, expertocratie, valeurs universelles... – au nom de l'autodétermination des collectivités humaines, au nom d'épistémologies plus variables, évolutives, créatives. Comment libérer la technique et les humains de leurs médiateurs et de leurs spécialistes, comment s'orienter devant la domination du scientisme et de l'industrie d'une part et le repli sur soi conservateur d'autre part ? Guattari nous garde ainsi d'exclure dogmatiquement l'option technologique. Faire de la *technè* une chose étrangère, la déconnecter par essence de la nature, c'est en faire un « système » unitaire, infiniment lointain et donc incontrôlable ; c'est lui assigner un destin, lui refuser sa plasticité et ses ouvertures sur le social. Nos techniques peuvent être détournées, réappropriées, refondées, réinventées, abandonnées, oubliées. Ainsi Guattari dessine la possibilité d'une *praxis* technologique libératrice, distincte de toute « entreprise illimitée de maîtrise, de toute-puissance, d'asservissement et d'exploitation³²⁰ ».

Quelles techniques et à quelles conditions ?

Si donc il paraît naïf de considérer Guattari comme un simple technophile, nous pourrions distinguer chez lui une certaine confiance en nos moyens techniques de régénération

³¹⁷ Ivan Illich, *La convivialité*, « Introduction », Paris, Seuil, 1973.

³¹⁸ *Ibid.*, chap. 2, « La reconstruction conviviale ».

³¹⁹ *Ibid.*, chap. 2, « La reconstruction conviviale » : « Le caractère convivial ou non de l'outil ne dépend pas en principe de son niveau de complexité. Ce qui vient d'être dit du téléphone pourrait être répété point par point au sujet du système des postes, ou de celui des transports fluviaux en Indochine. Chacun de ces systèmes est une structure institutionnelle qui maximise la liberté de la personne, même s'il peut être détourné de sa fin et perverti dans son usage. »

³²⁰ Manola Antonioli, « Les deux écologies », *art. cit.*, p. 47.

de la biosphère (*LTE*, 17). En posant la sortie du productivisme et de l'expertocratie comme une condition nécessaire au progrès technique, *certaines formes* de technologie deviennent envisageables comme solution au problème écologique. Insistons à nouveau : la technique étant forcément la conséquence d'une organisation sociale particulière, *l'option technologique doit être seconde par rapport à la transformation radicale de nos modes de production et de valorisation*. Aussi devra-t-elle dépendre d'une « éthique écosophique adaptée » ainsi que d'une « politique focalisée sur le destin de l'humanité » et de la biosphère (*LTE*, 69). « Sans transformation des mentalités et des habitudes collectives, il n'y aura que des mesures de « rattrapage » concernant l'environnement matériel. » (*QE*, 52) En effet, il n'est pas souhaitable que ce type de technologies se généralise au sein d'une société ordonnée au savoir-pouvoir des spécialistes et aux impératifs de la production : ainsi l'utilisation de ces techniques sous forme de *greenwashing* est une régression pure et simple, perpétuation du *statu quo* capitalistique : un « nouveau géopouvoir technocratique et marchand³²¹ ».

Le recours à des énergies propres, le reboisement de la planète, le nettoyage des océans, les « éco-villages », la désurbanisation, la désindustrialisation, les « basses technologies³²² », la réappropriation des médias... sont autant d'options *techniques* – des *reconversions* qui exigent un passage à une ère post-industrielle pour être soutenables. Si bien que *toute reconversion technique exige une reconversion subjective*, vers une autre subjectivité, d'autres usages et d'autres valeurs que ceux du productivisme. Des règles et des limites devront dès lors être décidées collectivement – en termes de risques, d'enjeux locaux et globaux – et non par des experts de l'économie de marché. Il est dès lors nécessaire d'évaluer ces différentes technologies en fonction des conditions de protection et d'épanouissement de la biosphère : de distinguer différents *degrés* d'action environnementale. Indispensable *discernement* : certaines options devront à coup sûr être exclues. Les questions de *taille* et d'*échelle* sont ici cruciales : l'érection d'un bouclier solaire (ou « parasol spatial ») pour réguler la température terrestre relève d'une ambition démesurée, aux répercussions impossibles à prévoir ; aussi risque-t-elle d'être contreproductive (le bouclier générerait plus de dioxyde de carbone qu'il n'en capturerait...³²³). La *plantation d'arbre*, par contre, est une voie qui a déjà prouvé son potentiel

³²¹ Frédéric Neyrat, « Critique du géo-constructivisme : Anthropocène & géo-ingénierie », in *Multitudes*, no. 56, 2014. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/mult.056.0037>.

³²² Telles que définies par Philippe Bihouix – nous y reviendrons en détail. Cf. Philippe Bihouix, *L'âge des low tech*, Paris, Seuil, 2014.

³²³ Anne Frémaux, « La religion du progrès dans l'anthropocène : croissance, consommation et géo-ingénierie », in *Revue du MAUSS*, 2018.

et qui, *dans les conditions sociales adaptées*³²⁴ (loin des impératifs du profit et de l'industrie), pourrait se généraliser.

L'*urbanisme écologique* est une autre option urgente à explorer en vue de convertir nos villes en environnements vivables pour les humains et les non-humains³²⁵. Et ce, seulement à la condition qu'une « véritable expérimentation sociale en soit le guide, conduisant à une évaluation et à une réappropriation collective, enrichissant la subjectivité individuelle et collective. » (*QE*, 51) Dans un texte essentiel³²⁶, Guattari montre l'étendue et le potentiel *écosophique* de l'urbanisme : la réduction maximale du transport automobile, la réorganisation des sites assignés aux piétons et aux véhicules, l'utilisation de matériaux et d'énergies renouvelables (en particulier pour les activités de construction), la recherche d'une autonomie énergétique, la redéfinition des modes de traitement des eaux et des déchets, la prolifération de zones de faune et de flore, la réduction du gigantisme, la fin des gentrifications (*QE*, 41)... appellent une ingéniosité renouvelée, disponible, en prise sur les problèmes de notre temps (*QE*, 46-57). La ville est une machine, une *mégamachine* disait Louis Mumford, un enjeu *écosophique*, indissociablement technique, environnemental, social et mental. « D'où l'importance qu'une transdisciplinarité soit instaurée entre les urbanistes, les architectes et les autres disciplines des sciences sociales, des sciences humaines et des sciences écologiques. » (*QE*, 43)

[Guattari] suggère que, lors de la mise au point de programmes de villes nouvelles... d'importants contrats de recherche et d'expérimentation sociale soient établis non seulement avec des chercheurs en sciences sociales mais aussi avec un certain nombre de futurs habitants et d'utilisateurs de ces constructions, afin d'étudier ce que pourraient être de nouveaux modes de vie domestique, de nouvelles pratiques de voisinage, d'éducation, de culture, de sport, de prise en charge des enfants, des personnes âgées, des malades, etc. (*QE*, 51)

Nous ne pourrions toutefois nier que le constructivisme guattarien laisse *parfois* place à un *géo-constructivisme* aux limites incertaines. Certaines de ses propositions (*LTE*, 68-69) semblent hâtives au vu des recherches récentes sur l'imprévisibilité inhérente au système-Terre³²⁷ ; si bien que cette imprévisibilité doit elle-même devenir un critère décisif pour nos choix en matière technologique. Mais si l'on considère rigoureusement la critique *écosophique*

³²⁴ Karen D. Holl, « Tree planting is not a simple solution », in *Perspectives Journal*, 2020.

³²⁵ Nathalie Blanc, « Vers un urbanisme écologique ? », in *URBIA. Les Cahiers du développement urbain durable*, no. 8, 2008, p. 39-59.

³²⁶ « Pratiques *écosophiques* et restauration de la cité subjective », in *QE*, 31-57.

³²⁷ Cf. Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, op. cit., p. 65-92.

des paradigmes technico-scientifiques, ainsi que les exigences d'autonomie et de responsabilité qui en découlent, nos orientations techniques devront nécessairement relever d'un choix collectif : leur étendue, leur échelle, leurs limites, leur opération devront faire l'objet d'une modération attentive et démocratique. Penser « le vieux problème de la technique » est en effet la « tâche proprement intellectuelle » aujourd'hui ; si tant est que l'intellectuel ne se résume plus au spécialiste ou à l'universitaire : « ce sont les enseignants, les techniciens, les scientifiques et bien d'autres encore. Il y a... une fonction intellectuelle dispersée sur tout le champ social. » (*QE*, 338) Des comités d'éthique, des instances de régulation et de concertation entre chercheurs, ingénieurs, citoyens devront dès lors s'affirmer dans cette perspective³²⁸. Guattari pose donc *deux exigences* minimales pour l'émergence d'un nouveau rapport à la technique : celle d'une émancipation des technologies et des ingéniosités humaines hors du productivisme et de l'extractivisme ; et celle d'une *autonomie* collective dans leur configuration et leur élaboration.

Sans une réorientation radicale des moyens et surtout des finalités de la production, c'est l'ensemble de la biosphère qui se trouvera déséquilibrée et qui évoluera vers un état d'incompatibilité totale avec la vie humaine et, d'ailleurs, plus généralement, avec toute forme de vie animale et végétale. Cette réorientation implique de toute urgence un infléchissement de l'industrialisation, tout particulièrement chimique et énergétique, une limitation de la circulation automobile ou l'invention de moyens de transports non polluants, l'arrêt des grandes déforestations... À la vérité, c'est tout un esprit de compétition économique entre les individus, les entreprises et les nations qui devra être remis en cause. (*QE*, 43)

³²⁸ *La Chose* en est un exemple, en tant que groupe multivocal d'ingénieurs dissidents, de militants et de citoyens critiques de l'hétéronomie énergétique et de l'écologie technocratique, « déterminé.es à en découdre avec l'ordre électrique et à cultiver l'autonomie énergétique et politique. ». Cf. *La Chose*, « La Chose – en plus court – ». Récupéré de <https://lachose.noblogs.org/la-chose-en-plus-court/>.

4. Écologie du virtuel : création et espèces incorporelles

Le propre de l'écophilosophie en tant qu'approche écologique tient au fait qu'elle concerne aussi bien les écosystèmes corporels que les écosystèmes incorporels : sociaux, informationnels, culturels, subjectifs, vécus, pensés. C'est une sagesse de l'*oikos*, qui n'entend pas s'arrêter aux murs de la maison (*QE*, 326) : ceux-ci, pour être bâtis et maintenus, dépendent d'une pensée, d'une sensibilité, d'une subjectivité. Sans doute l'écophilosophie procède-t-elle ainsi d'une sorte d'animisme (*QE*, 113). C'est que, nous l'avons vu, tout écosystème visible (l'environnement, la ville...) est indissociable de l'écosystème invisible qui le soutient (subjectif, conceptuel, théorique, social, organisationnel...). Cela est d'autant plus vrai aujourd'hui : l'écosystème « naturel », la biosphère, est étroitement dépendant de l'écosystème technique, de la *mécanosphère* qui s'y superpose (et inversement) ; tandis que la mécanosphère est elle-même étroitement dépendante des subjectivités, des cultures qui l'emploient, l'informent, l'habitent. C'est pourquoi nous pouvons parler d'espèces corporelles, animales, végétales, comme d'*espèces incorporelles*, culturelles, esthétiques, noétiques. Et c'est ainsi que, dans les tout derniers écrits de Guattari, apparaît une curieuse « quatrième écologie » : l'écologie du virtuel (*C*, 123).

Virtuel, devenir, création

Qu'est-ce que le virtuel ? Si l'actuel correspond à une réalité donnée, tangible et présente, le virtuel, en son sens le plus simple, est la condition du devenir, du changement de cette réalité. Selon Deleuze, assurément celui qui donne à ce concept sa plus formidable profondeur, « il n'y a pas d'objet purement actuel³²⁹ » : selon un exemple classique, l'arbre existe virtuellement dans la graine. Mais sa forme n'est pas entièrement contenue et déterminée par la graine actuelle³³⁰. L'actualisation, l'émergence de l'arbre comme passage du virtuel à l'actuel, est un processus de *différenciation* et de *création* : c'est un *devenir*³³¹. Un tel devenir, dès lors, est toujours imprévu. Le virtuel n'a pas d'existence tangible ou concrète, mais est strictement réel : c'est un *potentiel*. Aussi pourrions-nous retenir la définition suivante : *est virtuelle la part incorporelle de tout objet réel qui permet sa créativité et son devenir*. C'est la condition de possibilité de toute créativité humaine et non-humaine. Guattari lui assigne cette définition, proprement bergsonienne : « *le possible du possible... ce qui autorise*

³²⁹ Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues, op. cit.*, p. 179.

³³⁰ Maria Maïlat, « Rubrique - Le virtuel, le réel et l'actuel », in *Informations sociales*, no. 147, 2008, p. 90-91. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/inso.147.0090>.

³³¹ Anne Sauvagnargues, « Actuel/Virtuel », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze* (sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani), Les Cahiers de Noesis, no. 3, 2003, p. 22.

existentiellement le déploiement d'un champ de possible. » (CS, 217)

Précisément « potentiel », « virtuel », ne s'oppose pas à réel ; au contraire, c'est *la réalité du créatif*, la mise en variation continue des variables, qui s'oppose seulement à la détermination actuelle de leurs rapports constants. (MP, 125)

Ainsi la subjectivité³³², l'imaginaire, la pensée, la culture sont de l'ordre du virtuel : ce sont les conditions incorporelles de la créativité humaine. Une écologie du virtuel serait donc, en son sens le plus large, une écologie de l'incorporel dans ce qu'il a de *créatif*. « Une écologie futuriste tout entière mobilisée vers la création » (LTE, 27-28) : elle concerne la dimension la plus fondamentale de la créativité humaine, les potentialités dont elle recèle. C'est là une des grandes puissances et originalités de Guattari : ouvrir l'écologie sur son futur, ébaucher une écologie du *pensé* plutôt que du donné, une écologie noétique, écologie des idées, de la recherche, de la création, de l'invention. Et c'est bien une ébauche, car elle n'apparaît que dans de rares écrits, juste avant sa mort soudaine. Guattari, parfois, semble en faire un synonyme d'ère post-média (QE, 443) : dans le langage commun, le virtuel se réfère effectivement aux mondes digitaux, numériques, immatériels et informationnels. Or, dans *Chaosmose*, où lui est consacré un chapitre entier³³³, les domaines que Guattari lui assigne le plus explicitement sont bien ceux de la *créativité* et de l'*incorporel* (C, 123-136), sous toutes leurs formes : esthétique, culturelle, sociale, scientifique, subjective. Et sans doute cette créativité est-elle la *condition nécessaire* d'une entrée dans une ère post-média.

Au-delà des rapports de forces actualisés, l'écologie du virtuel se proposera non seulement de *préserver* les espèces menacées de la vie culturelle mais également d'engendrer les conditions de *création* et de développement de formations de subjectivité inouïes, jamais vues, jamais senties. C'est dire que l'écologie généralisée – ou l'écosophie – œuvrera comme science des écosystèmes, comme enjeu de régénération politique mais aussi comme engagement éthique, esthétique, analytique. Elle tendra à *créer* de nouveaux systèmes de valorisation, un nouveau goût de la vie, une nouvelle douceur entre les sexes, les classes d'âges, les ethnies, les races... (C, 128)

Il s'agit donc aussi bien d'une écologie de la *création* que de la *préservation* des espèces incorporelles : le cinéma, la littérature, la musique, les arts, les sciences, les cultures, les traditions humaines ne sont pas des entités immuables, éternelles. Le CMI, nous l'avons vu, n'y porte intérêt que dans la mesure où elles peuvent répondre à ses exigences ; aussi sont-elles menacées, au même titre que certains animaux et végétaux (Guattari évoque les « systèmes de valeurs des Aborigènes d'Australie par exemple, des Balinais, des Amérindiens... complètement réduits à des produits exportables, à ce qui peut être assimilé par

³³² Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004, p. 36 : « le subjectif... c'est le virtuel. »

³³³ C'est le chapitre intitulé « L'oralité machinique et l'écologie du virtuel », in *Chaosmose*, p. 123-136.

le programme capitaliste » (*QE*, 102)). Or, bien qu'invisibles, ces espèces constituent les richesses immatérielles, le patrimoine *vivant* qui donne son contenu et ses valeurs à l'existence, à la subjectivité humaine : conditions d'un *réenchantement du monde* (*CS*, 267). Bien plus, elles sont vitales, à un niveau physiologique : « On devrait prescrire la poésie comme les vitamines : "Attention mon vieux, à votre âge, si vous ne prenez pas de poésie, ça va pas aller..." » (*AH*, 117) Guattari considère certaines formes de sensibilité, comme l'empathie, la solidarité, la compassion, l'internationalisme, comme des espèces incorporelles. Et l'histoire récente, l'affaiblissement des démocraties, la montée des nationalismes³³⁴, semblent lui donner raison : le *rapport à l'autre* est aussi menacé, en voie de disparition. Sa survie et son enrichissement méritent une attention continue, individuelle et collective. Ainsi l'écologie du virtuel rejoint l'écologie mentale, mais aussi l'écologie sociale : la préservation et la création d'espaces de valorisation (esthétiques, culturels, moraux, écologiques...) correspond à celle des entités incorporelles qui les concernent. Protéger et valoriser, en effet, sont presque synonymes.

Il faudrait prendre en compte... que ce ne sont pas seulement des espèces animales et végétales, des paysages naturels qui sont menacés, mais aussi des espèces culturelles, comme le cinéma d'auteur, des espèces morales, comme les valeurs de solidarité et d'internationalisme, et, plus fondamentalement, des « espèces existentielles », comme la propension non seulement à aimer la différence corrélativement à un renouvellement du goût de la vie, de l'initiative, de la créativité. (*QE*, 540)

Indispensable créativité

Pourquoi insister sur la créativité, qui semble être devenue le mot d'ordre des sociétés néolibérales, pourtant toujours plus conservatrices ? « Mot d'ordre obsessif » (*QE*, 157) insiste Guattari, qui ne se laisse nullement duper par le formidable pouvoir de récupération du CMI. En effet, ce dernier a une peur panique de ce qui pourrait échapper à son axiomatique. Loin d'être créatif, son fonctionnement est homogénéisant, normalisateur, *intégrant*. Son système de valorisation est tel que toute machination, toute instance créative, toute entreprise nouvelle est susceptible de se voir intégrée à sa logique. Nous le voyons avec l'éco-business, le marché de l'art, ou les « cellules de créativité dans l'industrie » (*QE*, 158). De leur côté, les pratiques émancipatrices peinent à sortir de la critique, de la revendication, de la négativité pour créer, pour *affirmer* un nouveau projet de société, une autre vision du futur. Or il devient vital de déployer des champs de virtualité hors du *statu quo* capitalistique : d'en finir avec les luttes

³³⁴ Avec force et précision, Michaël Foessel montre d'inquiétantes résonances entre les champs discursifs et médiatiques des années 1930-1940 et de la fin des années 2010. Cf. Michaël Foessel, *Récidive. 1938*, Paris, PUF, 2018.

défensives, et de montrer que *d'autres mondes sont possibles*.

Il y a une perte de créativité collective... Dans le domaine de la recherche scientifique, par exemple, ou encore dans le domaine social, où l'on assiste à un effondrement total – en Yougoslavie, avec le retour des guerres tribales, ou ailleurs, quand on refonde la religion sur des bases intégristes fondamentalistes. De là cet appel désespéré à la créativité. (*QE*, 158)

Soit l'exemple glaçant de la loi française de « Programmation Pluriannuelle pour la Recherche », adoptée pour les années 2021-2030 par le parlement français. La loi, d'inspiration explicitement néolibérale, vise à installer de force les logiques de l'entreprise privée – performance et compétition – dans le monde académique. Ses implications principales sont les suivantes : mise en place d'un système de recherche par « missions » et « projets » de court terme ; mise en compétition des universitaires, dont les rémunérations dépendront de leurs *performances* sur projets ; embauches sous contrats privés (et contournement du statut indépendant et protégé des universitaires³³⁵). Or la recherche fondamentale est absolument *incompatible* avec ces logiques : c'est un travail de long terme, qualitatif, duquel on ne peut systématiquement « attendre » ou prévoir de résultats empiriques ou quantitatifs.

Les universitaires sont en effet des fonctionnaires d'État à statut particulier. Cette indépendance est fondée sur la nécessité impérative d'indépendance et de liberté de production des connaissances scientifiques (par la recherche), de la diffusion de ces connaissances (par l'enseignement et les publications), des modalités de ces missions (auto-organisation), qui doivent être protégées des censures ou instrumentalisation politiques, économiques, religieuses, etc.³³⁶

Quelques traductions pratiques : l'art et la recherche

Quelles traductions pratiques pour une écologie du virtuel ? Guattari insiste en premier lieu sur l'importance des machines esthétiques, de l'art comme *noyau de résistance*. C'est que la démarche de l'artiste, nous l'avons vu, repose sur une rupture avec les modèles et les normes établies. C'est la fonction d'expérimentation de l'art, qui lui donne sa « générosité ontologique » (*QE*, 317). Expérimentation implique bifurcation, découverte d'espaces nouveaux, de vie et de pensée : paradigme esthétique. Comment, en effet, penser un « développement » qualitatif sans mobiliser les moyens de l'artiste ? Sans doute le capitalisme évalue-t-il l'art quantitativement (c'est son unique option), et ainsi le plie à ses exigences ; or l'art, comme travail de la sensation, de la qualité, n'est pas justiciable de comptabilité.

³³⁵ Philippe Blanchet, « Le projet de Loi de Programmation pour la Recherche poursuit les attaques contre le statut particulier des universitaires pour s'emparer de l'Université », *op. cit.* Récupéré de <https://doi.org/10.3917/ls.169.0003>.

³³⁶ *Ibid.*

L'expérience esthétique est en mesure d'arracher à la passivité ambiante, à l'unidimensionnalité ; de produire un choc, une *rupture* « *existentialisante* » chez celui ou celle qui la vit. C'est une pratique *hétérogénéique* (*QE*, 152). Notamment sous ses formes les plus « engagées », l'art dénote une fonction à la fois critique (il décrit, *évalue* les devenirs du monde) et clinique (il *diagnostique* ces devenirs, et en tire de nouvelles manières de vivre, de créer, de résister³³⁷) : à cette lumière, nous pourrions comprendre l'attachement de Guattari et Deleuze à Kafka, qui opère les plus formidables critiques de la bureaucratie naissante au début du XX^{ème} siècle, et plus généralement à la fonction *politique* de l'art (*AH*, 270). Anne Sauvagnargues décrit ainsi leur perspective :

...l'art n'existe pas en dehors du corps social qu'il transforme. La création est d'emblée politique, parce que le spectateur est transformé par l'expérience qu'elle procure et que l'artiste abandonne ses traits subjectifs pour se faire l'opérateur du corps social... l'artiste est un opérateur, un médecin de la civilisation.³³⁸

Et sans doute faut-il aussi prendre cette fonction clinique en son sens le plus littéral : l'art, par sa capacité d'échapper et de *faire* échapper à la grisaille du CMI, *soulage* activement la misère psychique et morale des humains contemporains ; et par là relève aussi bien d'une écologie mentale. Des idées anticapitalistes trouvent souvent de puissants relais dans des mouvements artistiques, qui émergent – ne serait-ce qu'un instant – comme de véritables bastions de résistance : les hippies, les punk, l'*underground*... sont autant de recherches d'autonomie, en tant qu'elles expérimentent des formes de vie en rupture *consciente* avec les logiques capitalistiques (ethos *Do It Yourself*, autogestion, bénévolat, coopération, soutien communautaire...³³⁹).

L'artiste est donc « un héros de la défense des espèces incorporelles. Non seulement de la défense, mais aussi de leur promotion, de leur prolifération, de leur machinisme propre. » (*QE*, 167) Les artistes et les collectifs d'artistes indépendants – dont l'organisation est souvent coopérative ou autogérée – sont des écologistes du virtuel. Il semble alors nécessaire de leur fournir un soutien institutionnel adapté : organismes subventionnaires, collectifs de protection du statut de l'artiste contre le marché capitaliste... Guattari propose l'émergence de fondations indépendantes visant à promouvoir « de nouveaux modes de gestion collective des "investissements" culturels... qui soient en mesure de concilier les contraintes de l'économie, les exigences de la démocratie et les impératifs de la création. » (*QE*, 182). L'Union des Artistes

³³⁷ Anne Sauvagnargues, « Art mineur - Art majeur : Gilles Deleuze », *art. cit.*, p. 121-132.

³³⁸ *Ibid.*, p. 121.

³³⁹ À ce sujet, nous pourrions consulter l'ouvrage très complet de Andy Bennett et Paula Guerre, *DIY Cultures and Underground Music Scenes*, Londres, Routledge, 2020.

(UDA), syndicat professionnel québécois, offre un exemple encourageant de ce type d'initiative :

La mission de l'UDA : défendre les intérêts sociaux, économiques et moraux de ses membres, qui sont pour la plupart des travailleurs autonomes. Au cœur de ses activités : négocier des conditions minimales de travail et de rémunération des artistes dans leurs secteurs de compétence et assurer le respect des ententes collectives.³⁴⁰

Notons avec Guattari que l'art et les artistes « patentés » (C, 136) ne disposent pas du monopole de la création et de l'expérimentation – celle-ci doit trouver des conditions d'affirmation dans tous les domaines créatifs humains : architecturaux, urbains, scientifiques, politiques, militants, éducatifs... Conformément au paradigme esthétique, c'est un « droit à la recherche singulière », un « droit à la création » qu'il s'agit d'instaurer (QE, 177-182). L'écologie du virtuel n'exige pas de statut spécial, autonome pour la sphère artistique. Elle vise à montrer que les « machines esthétiques », les productions culturelles, les productions de connaissance et au final la *production de subjectivité* sont des potentiels *politiques* à cultiver ; ainsi à valoriser, à protéger et à enrichir nos « espèces » invisibles, culturelles et noétiques : traditions, savoir-faire, arts, théories, inventions, concepts. Les mondes de l'art, de l'éducation et de la recherche sont donc des terrains d'exploration privilégiés, d'autres horizons de résistance contre le CMI, capitalisme devenu « cognitif³⁴¹ » : les collectifs de chercheurs et d'éducateurs, les initiatives d'éducation populaire, les maisons d'édition, les associations étudiantes... constituent autant de richesses pour la « créativité collective potentielle » (QE, 181). Des articulations transversales entre différentes disciplines méritent d'être explorées dans cette perspective.

C'est dans le maquis de l'art que se trouvent les noyaux de résistance parmi les plus conséquents au rouleau compresseur de la subjectivité capitaliste, celle de l'unidimensionnalité, de l'équivoque généralisé, de la ségrégation, de la surdité à l'altérité vraie. Il ne s'agit pas de faire des artistes les nouveaux héros de la révolution, les nouveaux leviers de l'Histoire ! L'art ici n'est pas seulement le fait des artistes patentés mais aussi de toute une créativité subjective qui traverse les générations et les peuples opprimés, les ghettos, les minorités... (C, 126-127)

C'est en faisant de la production culturelle et noétique un objectif pratique que l'écologie se distingue de mouvements marxistes, qui posent un primat de l'infrastructure économique sur la superstructure subjective. Or le projet guattarien montre le caractère réel et

³⁴⁰ Union des Artistes, « Qu'est-ce que l'UDA ? », *À propos* (site officiel). Récupéré de <https://uda.ca/a-propos/quest-ce-que-luda>.

³⁴¹ Gerald Raunig, très explicitement inspiré de la proposition guattarienne, explore ces potentiels en profondeur dans son ouvrage *Factories of Knowledge, Industries of Creativity*, Los Angeles, Semiotext(e), 2013.

productif de la subjectivité – c'est-à-dire des idées, des imaginaires, des représentations, des valeurs et des cultures humaines. L'essoufflement des mouvements sociaux est indissociable de celui de leurs *références* incorporelles, de leurs modes de valorisation et de leurs paradigmes d'émancipation ; la situation environnementale est indissociable de cet essoufflement, de la perte de nos repères, de nos forces de pensée et d'invention, qui sont nos *moyens incorporels pour faire face aux crises de notre époque*. Nous l'avons vu : pour Guattari, l'incorporel est inséparable du corporel ; les animaux, les végétaux, inséparables des valeurs, imaginaires, théories, concepts, inventivités, sensibilités humaines. Montrer ce caractère vital, tel est l'objet d'une écologie du virtuel : « Ce qui sera désormais à l'ordre du jour, c'est le dégagement de champs de virtualité "futuristes" et "constructivistes". » (*LTE*, 27-28) Toute une musique subjective reste à inventer. Ainsi l'existence, dans toute sa polyphonie actuelle et potentielle, matérielle et immatérielle, pourrait sonner et briller de mille couleurs, fortes et vitales, traversant « les brumes et les miasmes » (*C*, 186) que Guattari nous sommait de voir, aujourd'hui condensés en un brouillard imminent et funeste.

Conclusion de chapitre. L'écosophie : une synthèse de champs de possibles

Quelle est la ligne directrice de ces praxis ? On remarque d'abord leur multiplicité. Leurs écosystèmes semblent être au nombre de trois : mental, social et environnemental. Mais en réalité, ils sont beaucoup plus nombreux : économique, médiatique, technologique, urbain, culturel, noétique... Cette concaténation peut paraître déroutante, mais elle s'avère pourtant nécessaire. Car comment sauver l'environnement sans lutter activement contre le capitalisme ? Comment lutter contre le capitalisme sans créer des groupes de militants vivants, ouverts, disponibles ? Comment affirmer une résistance politique sans réappropriation des médias ? Comment soutenir le mental des collectivités humaines sans leur assurer un accès à des expériences culturelles et esthétiques ? Comment protéger les cultures sans les émanciper de la valeur capitalistique ? Comment préserver l'environnement sans redéfinir nos techniques et nos rapports à la technique ? Nous pourrions multiplier ces questions pendant longtemps : nous sommes en présence d'un *cercle* (QE, 494). Ce qui ne veut pas dire que le mouvement écosophique soit « nuée confuse » ou résignation postmoderne (QE, 412). Il semble en effet impossible de s'attaquer à l'ensemble de ces problématiques à travers un « programme » univoque et mécanique. Reste que

...la reconquête d'un degré d'autonomie créatrice dans un domaine particulier appelle d'autres reconquêtes dans d'autres domaines. Ainsi toute une catalyse de la reprise de confiance de l'humanité en elle-même est-elle à forger, pas à pas, et quelquefois à partir des moyens les plus minuscules. (LTE, 72)

Cette multiplicité est donc moins une faiblesse qu'une force à cultiver : la « circularité » de la question écosophique fait qu'une avancée dans un domaine engage *virtuellement* des avancées dans tous les autres. L'écosophie est *une* perspective de créativité ouverte et *pluraliste* : « une passerelle transversaliste entre des univers de valeur hétérogènes » (QE, 412). Elle appelle à la prolifération, à l'hétérogénéité des luttes et des expérimentations, des plus locales aux plus globales. Ainsi, dans la proposition de son ami, Deleuze voit un *principe de connexion* entre possibles hétérogènes :

Félix s'élève à un étrange niveau qui contiendrait la possibilité de fonctions scientifiques, de concepts philosophiques, d'expériences vécues, de création d'art. *C'est cette possibilité même qui est homogène, tandis que les possibles sont hétérogènes.*³⁴²

³⁴² Deleuze, « Pour Félix », in *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995*, op. cit.

René Schérer a donc raison de comparer Guattari à Charles Fourier³⁴³ : à sa manière, l'écophilosophie guattarienne s'inscrit dans le *phylum* du socialisme utopique : récusant tout programme linéaire ou univoque, Guattari ne cesse d'exprimer sa confiance en *l'expérimentation* : « ...ce n'est pas au lendemain d'une hypothétique révolution globale qu'il convient au nouvel axe progressiste de s'atteler à cette tâche de recomposition permanente du *socius*, à son « *réenchantement* », pour reprendre la terminologie de Max Weber. » (*QE*, 411) C'est que nombre de praxis mentionnées plus haut existent déjà soit pleinement, soit à l'état larvaire : les mondes d'après sont tantôt déjà là, tantôt en pleine émergence, tantôt à venir, dans des résistances éparses, des contre-pouvoirs locaux, des séditions bruyantes et silencieuses. L'écophilosophie cherche à insuffler une *cohérence* et à offrir une *articulation* à ces expériences : c'est une pratique d'agencement, un perpétuel « entre-deux ». C'est d'ailleurs ce dont les pratiques sociales *actuelles* ont *désespérément besoin* : une capacité à trouver une cohérence dans leur hétérogénéité ; à prendre conscience de l'enchevêtrement de différentes problématiques (et ainsi à s'ouvrir à des rencontres, à des alliés potentiels) ; à articuler plusieurs pratiques sans les opposer ou les soumettre à une vision totalisante ; à organiser, délimiter et identifier les nécessités praxiques du moment en préservant leur autonomie.

L'écophilosophie est donc synthèse d'écologies multiples, elles-mêmes synthèses de pratiques, de possibles disparates³⁴⁴. Sans doute faut-il ici insister sur l'originalité de certaines de ces propositions écologiques. Guattari est le seul théoricien à poser l'urgence d'une écologie mentale ; seul, aussi, à lui donner un véritable contenu théorico-pratique. Encore aujourd'hui, trente ans plus tard, « les milieux « alternatifs » méconnaissent généralement l'ensemble des problématiques relatives à l'écologie mentale » (*LTE*, 52). Or nous l'avons vu : les violences psychiques du « modèle » social capitaliste persistent et s'intensifient. Psychanalyste-militant, Guattari passe sa vie à tenter de transversaliser la question mentale hors des institutions spécialisées. Pour lui, la « vitalité » psychique des personnes est condition de leur prise d'autonomie, qu'elle soit individuelle ou collective. C'est donc une question éminemment politique, organisationnelle : Guattari insiste sur les rapports intimes qu'entretiennent la névrose et l'amour du pouvoir, la peur de l'autre et l'identité, l'angoisse de la finitude et l'autorité... Des espaces d'écologie mentale – sous forme de pratiques d'écoute, de communication, d'expression collective et individuelle inspirées de l'analyse institutionnelle – , pourraient être aménagés dans nos institutions, à l'école, se généraliser à l'université, dans les

³⁴³ René Schérer, « Territoires existentiels », in *Chimères*, no. 50, 2003. Récupéré de https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_2003_num_50_1_1265.

³⁴⁴ Valérie Marange, « La petite machine écophilosophique », *art. cit.*, p. 37.

médias, dans l'action ouvrière et syndicale, dans la vie quotidienne... C'est précisément l'objectif de la méthode de métamodélisation, qui constitue une généralisation possible des pratiques de l'institutionnel : une pratique à la fois politique et analytique, vouée d'une part à enrichir et à complexifier les mouvements militants (vers un commun écosophique), d'autre part à actualiser le potentiel soignant de toute organisation collective :

Au sein de tout état de choses, un point d'échappée de sens est à repérer, à travers l'impatience de ce que l'autre n'adopte pas mon point de vue, à travers la mauvaise volonté de la réalité à se plier à mes désirs. Cette adversité, j'ai non seulement à l'accepter, mais à l'aimer pour elle-même ; j'ai à la rechercher, à dialoguer avec elle, à la creuser, à l'approfondir. C'est elle qui me fera sortir de mon narcissisme, de mon aveuglement bureaucratique, qui me restituera un sens de la finitude que toute la subjectivité mass-médiatique infantilisante s'emploie à voiler. (*QE*, 508)

Dans le domaine de l'écologie sociale, poser l'entrée dans une ère post-média comme condition de la transition procède également d'un geste perspicace, en avance sur son temps (sur le notre également). La richesse de cette proposition, là encore, n'a pu que gagner en pertinence : nous avons vu en quoi l'analyse guattarienne des médias ne cessait d'enrichir la compréhension de leurs effets sociaux et subjectifs. En tant que système sémiotique, les technologies médiatiques sont l'instrument de production de subjectivité le plus agressif du CMI – celui par lequel il crée une adhésion consciente et inconsciente, un consentement généralisé, un « homme de masse ». C'est un des grands leviers de son emprise. Comment, dès lors, se saisir de ce levier ? Comment nous tourner vers une ère où nous aurions un usage plus libre, plus collectif, plus interactif, plus dissensusuel, plus émancipateur des mass-médias – vers la réappropriation des moyens de production médiatiques ? Pour répondre à ces questions cruciales, Guattari nous fournit des voies d'explorations théoriques et pratiques : vers l'émergence de machines post-médiatiques (radios libres, logiciels libres, moyens de communication novateurs, chaînes d'information indépendantes...).

Le refus radical d'objectiver la technique est, chez Guattari, source de la force de sa proposition écologique, mais aussi d'une possible méfiance vis-à-vis de sa démarche. Nous l'aurons maintenant compris : c'est le système social et axiologique, les usages et les valeurs auxquels sont soumises les techniques qu'il s'agit de transformer et de critiquer – pas la technique elle-même (celle-ci, comme l'humain – et toute la réalité selon Guattari –, n'a pas d'essence immuable, pas d'individualité délimitée, n'est pas une « chose » ou un « objet »). Ce qui fait que Guattari, toujours écologiste, n'exclut pas complètement l'option technologique comme moyen de protection et de régénération de la biosphère – selon des exigences d'autonomie, des conditions d'élaboration et d'utilisation précises (précisément énoncées par

le paradigme esthétiques). L'ingéniosité humaine peut être réorientée, refondée à la lumière d'Univers de valeur qui ne relèvent d'aucune entreprise de contrôle et d'accumulation.

L'écologie du virtuel n'est rien de moins que la proposition d'un champ de recherche et de pratiques inédit. Profondément inscrite dans la ligne philosophique de l'écophilosophie, ce champ repose sur l'idée de l'existence d'espèces *incorporelles* (traditions, cultures, sentiments, créations, recherches, savoirs, concepts...) et de leur interdépendance avec les espèces corporelles (plantes, animaux, biosphère). Ces entités virtuelles fournissent son contenu à la subjectivité humaine, à la fois conditions et produits de sa créativité, de son devenir. Ainsi pourrions-nous lier l'état du social et de la biosphère à l'essoufflement de ces entités, qui sont nos moyens incorporels pour faire face aux défis actuels et à venir. Les Territoires traditionnels, les Territoires de pratique, les Territoires de recherche et leurs valeurs sont sans cesse liquidés par le CMI – or c'est leur hétérogénéité qui offre des potentiels de lutte contre l'« équivoque généralisé ». Si bien que les Univers de l'art, de la recherche, de la science, de la culture doivent devenir des objectifs pratiques privilégiés, objets d'une protection, d'une réinvention et d'un enrichissement permanent.

Une immense reconstruction des rouages sociaux est nécessaire pour faire face aux dégâts du CMI. Seulement, celle-ci passe moins par des réformes de sommet, des lois, des décrets, des programmes bureaucratiques que par la promotion de pratiques innovantes, l'essaimage d'expériences alternatives, centrées sur le respect de la singularité et sur un travail permanent de production de subjectivité, s'autonomisant tout en s'articulant convenablement au reste de la société. (*LTE*, 57)

Les différents Territoires de pratique (écologistes, politiques, culturels, conceptuels, militants...) dont il s'agit ici, il vaut mieux le rappeler, sont toujours susceptibles de s'ouvrir et de se cloisonner : le machinisme guattarien refuse de considérer les objets, les groupes et les individus en les isolant de leurs milieux. C'est un monde d'interactions, de dynamiques, d'ouvertures et de fermetures, de mouvements jamais exclusifs les uns des autres. C'est pourquoi Guattari insiste : dans un monde si intensément interconnecté, les rêves de relocalisation sont toujours susceptibles d'être contreproductifs, violents, réactifs : le conservatisme, l'intégrisme, le fascisme, l'écofascisme ne sont jamais loin (*QE*, 32-33 ; *LF*, 170). Par là, l'écophilosophie apporte une certaine prudence à des mouvements théorico-pratiques qui, souvent, fantasment les communautés passées en faisant abstraction des conditions du présent. Les derniers « développements » technologiques, communicationnels, informationnels ont profondément daté l'histoire de l'humanité. Or il ne s'agit pas de s'y abandonner, de se résigner à l'entropie mondialisée, mais de reconverter et de prendre en charge cet état de fait : de cultiver des espaces d'autonomie, d'auto-organisation : Territoires existentiels. La

conception écosophique de l'autonomie exige alors de maintenir et d'affirmer nos ouvertures à l'autre ; jamais de retour à l'identité ou de repli sur soi : « Les individus doivent devenir à la fois solidaires et de plus en plus différents. » (*LTE*, 72) L'autre comme condition de mon autonomie, une autonomie toujours ouverte, toujours collective, toujours *transindividuelle* : cette relation fondatrice, ce rapport à l'altérité est souvent négligé par les tenants de l'émancipation et du « retour au local ». Nous l'avons maintenant compris, *l'ouverture* est le mouvement propre à l'écosophie : sous la forme de l'écoute de l'autre dans sa différence, d'une nouvelle douceur entre les groupes, les individus, les ethnies, les âges, les sexes... (*C*, 128)

C'est à la condition que soient forgées de nouvelles terres transculturelles, transnationales, transversalistes et des univers de valeur dégagés de la fascination du pouvoir territorialisé, que pourront être dégagées des issues à l'actuelle impasse planétaire. (*QE*, 32-33)

L'écosophie est donc une entreprise englobante sans être totalisante, visant à « revaloriser les liens qui nous attachent les uns aux autres ainsi qu'à notre environnement³⁴⁵ » ; ainsi à réinventer (par la politique, l'analyse, la pédagogie, le soin des personnes, l'art, la recherche, des pratiques de décroissance, des partages de connaissances, de nouveaux usages de la technologie et des médias...) un « nouveau "commun" », transversal à la biosphère, aux grands ensembles sociaux, technologiques et institutionnels et aux sphères les plus intimes de l'existence humaine³⁴⁶. Mais une telle recherche n'a pas vocation à demeurer virtuelle et fragmentaire : Guattari, nous l'avons vu, insiste sur la nécessité que ce « nouvel axe progressiste », sous « l'aspect polymorphe d'un mouvement-parti-réseau » (*QE*, 403), serve d'articulation institutionnelle à ces objectifs multiples. Un commun écosophique sous forme d'un réseau décentralisé, principe de connexion entre des luttes hétérogènes, ayant pour objectif d'affirmer leurs singularités, d'élaborer des moyens d'échange et des actions communes.

Au fond, ce qu'on attend des militants d'aujourd'hui, ce n'est pas qu'ils apportent la bonne parole, qu'ils apportent le « juste programme », mais qu'ils travaillent à la mise en place de nouveaux services communs : services de démocratie sociale tels que les « collectifs » de démocratie directe, services de solidarité, de proximité, de culture. Il n'est pas question d'attendre des sociétés capitalistes qu'elles travaillent à la recomposition du tissu social. Il n'y a rien à revendiquer dans ce domaine, mais tout à faire par soi-même. (*QE*, 410-411)

Nous pourrions emprunter à l'ouvrage collectif *Un projet de décroissance* un développement *possible et souhaitable* pour l'émergence de ce réseau écosophique, « avec pour

³⁴⁵ Yves Citton, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014, p. 156.

³⁴⁶ Manola Antonioli, « Les deux écosophies », *art. cit.*, p. 50.

horizon l'émergence d'une société post-croissance³⁴⁷ », post-média, post-capitaliste. Celui-ci semble éminemment transposable à la recherche guattarienne, toute entière tendue vers le futur. Il convient de citer l'extrait dans son intégralité :

1°/ « Le développement spontané, comme c'est le cas en de nombreux endroits aujourd'hui, d'expérimentations collectives à échelle locale (jardins et ateliers autogérés, monnaie locale, réseau d'échange de services, co-habitat, partage d'outils et de moyens de transport, coopératives d'achats, éducation populaire, etc.) [*pratiques auxquelles nous pourrions ajouter un pan relatif à l'écologie mentale et à la réappropriation des technologies et des médias*] » ;

2°/ « Les bénéfices collectifs de ces dispositifs s'avèrent suffisamment probants pour convaincre des autorités municipales ou régionales de soutenir cette floraison (gratuité des transports ou mise à disposition de terres, par exemple) » ;

3°/ « fortes de ce soutien, d'autres alternatives concrètes se mettent alors en place, un *réseau* à la fois plus dense et plus étendu se constitue, ses différents éléments collaborent » [à cette étape, la mise en connexion par des pratiques post-médiatiques risque de s'avérer *cruciale*] ;

4°/ « de par ses réussites et son poids politique, ce *réseau* finit par obtenir un soutien plus important de la part des autorités en place, y compris au niveau national, par exemple sous la forme d'une réduction significative du temps de travail ou de la création expérimentale d'un revenu inconditionnel d'existence – le cas s'est présenté dans la ville de Dauphin au Manitoba dans les années 1970 » ;

5°/ « un nombre croissant de personnes n'ont plus besoin d'être salariées pour vivre ; la relocalisation (ouverte) des activités économiques est en marche, les alternatives concrètes se diversifient et contribuent à "décoloniser l'imaginaire" » ;

6°/ « les soutiens à ces alternatives se multiplient de la part des différents paliers de gouvernement ; le principe d'un revenu inconditionnel d'existence est étendu à toute la population, à titre transitoire, en attendant d'être remplacé par une Dotation Inconditionnelle d'Autonomie (DIA), c'est-à-dire un droit d'accès à des biens et des services essentiels, administrés de façon démocratique, à l'échelle municipale autant que possible.³⁴⁸ »

Ce scénario décrit un horizon pratique désirable et cohérent avec l'écophilosophie guattarienne. Nous savons maintenant que celle-ci résonne pleinement avec les concepts, les préoccupations, les critiques et les pratiques de la décroissance (par ses idées, par sa proximité conceptuelle avec ses théoriciens, André Gorz et Cornelius Castoriadis...). Ce qui pose d'importantes questions sur le rapport de la décroissance et de l'écophilosophie en tant que mouvements théorico-pratiques : quels enrichissements pouvons-nous dégager, pour l'un ou

³⁴⁷ Tel que cité par Yves-Marie Abraham dans l'article « La décroissance soutenable comme sortie du capitalisme », in *Possibles*, 2015, p. 150-151. Récupéré de https://redtac.org/possibles/files/2015/09/Abraham_La-decroissance-soutenable-PDF.pdf.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 150-151.

pour l'autre ? Et comment l'écosophie se positionne-t-elle dans notre actualité, par rapport à des praxis comme la DIA, la garantie économique générale ou la communalisation ?

Chapitre 4 : L'écophilosophie et nous

L'écophilosophie est une *discipline de connexion* entre praxis hétérogènes. Elle consiste à promouvoir l'émergence et l'articulation de pratiques sociales *novatrices* sur le plan de leur organisation, de leurs objectifs, de leur capacité à communiquer et à répondre aux enjeux actuels. Si bien qu'une problématique semble urgente à définir et à explorer : *qu'en est-il de l'écophilosophie aujourd'hui ?* Les « praxis éco » peuvent-elles être enrichies, voire déstabilisées par notre actualité ? Il y'a dans l'écophilosophie une *exigence de nouveauté*, qui impose sa mise au présent. Si l'objectif écophilosophique est la « recombinaison des objectifs et des méthodes de l'ensemble du mouvement social *dans les conditions d'aujourd'hui* » (LTE, 33), il paraît indispensable de le confronter aux expérimentations qui se préparent *aujourd'hui* pour faire face aux défis actuels et à venir. C'est de ces possibles printaniers qu'il faut désormais rendre compte. Contre la hiérarchisation des luttes – « toujours mortelle » (AH, 178) –, notre démarche restera *transversaliste* : nous examinerons différentes options, chercherons les ouvertures, les connexions, les disjonctions, les conjonctions possibles entre leurs termes. Aussi sera-t-elle *cartographique* : il s'agira de retracer les champs de possibles actuels, et d'y trouver nos *alliés*.

Ainsi tenterons-nous d'ouvrir la recherche guattarienne sur ces présents qui se cherchent, tâtonnent, travaillent sur les voies précédemment définies : réorientation globale des finalités productives, redéploiement axiologique, redéfinition de nos rapports avec la technique, innovation sociale... afin que l'écophilosophie se trouve enrichie, questionnée, *mise en variation* par ces projets singuliers, dont beaucoup furent sans doute inconnus de Guattari. Au-delà des champs de possibles esquissés par Guattari lui-même, il s'agira dans un premier temps de positionner explicitement l'écophilosophie vis-à-vis de recherches fécondes et relativement *récentes*, aussi diverses que la communalisation, la DIA, la garantie économique générale, les éthiques du *care*, les *Low Tech*... Nous verrons en quoi ces praxis correspondent aux principes écologiques identifiés au chapitre précédent, et en quoi elles seraient en mesure d'enrichir la proposition écophilosophique. Il s'agira ensuite de confronter l'écophilosophie à un autre grand interlocuteur, qui partage une bonne partie de ses prétentions : la décroissance ; de pointer leurs convergences, leurs divergences, leurs forces et leurs lacunes, pour finalement dégager des possibilités d'enrichissement. C'est en plein hiver que se préparent les résistances discrètes, les espaces de liberté qui, *actuellement et virtuellement*, soutiennent une écophilosophie. Car rappelons-le, si celle-ci « doit véritablement exister un jour, c'est qu'elle existe déjà aujourd'hui un peu partout, de façon embryonnaire, sous diverses modalités... » (CS, 27)

1. Actualités et virtualités écosophiques

Perspectives printanières : où sont-elles aujourd'hui ? « C'est une période de glaciation complète, et on réclame de la chaleur... » (*QE*, 158), dit Guattari, autre façon de réaffirmer ce slogan de 1968, cette urgence, ce « phénomène de voyance³⁴⁹ » : « Du possible, sinon j'étouffe ». L'écosophie, c'est bien ce phénomène, cette recherche *ouverte*, non-totalisante. C'est là son seul impératif : celui d'une ouverture, d'une expérimentation toujours renouvelée. Alors, qu'est-ce qui se fait aujourd'hui ? Comment comprendre les préoccupations actuelles en fonction de nos « trois registres fondamentaux de l'écologie » – écologies mentale, sociale et environnementale ? Car en chacun de ces « verres discriminants » (*LTE*, 50) prolifèrent des expérimentations *actuelles* débordantes de potentiels, de *virtualités*. Des expérimentations qui répondent toutes, à des degrés divers et de façons très différentes, aux exigences d'une écosophie : créativité institutionnelle, redéploiement axiologique, réorientation de nos finalités productives et de nos rapports à la technologie... Et c'est là que l'écosophie peut pleinement opérer en tant que logique d'articulation (ou *éco-logique*) : « logique des alliances et des connexions entre termes disparates, et qui *restent* disparates³⁵⁰ ». Et c'est une question proprement stratégique, proprement politique, celle de la *métamodélisation écosophique* : comment agencer différentes pratiques tout en préservant leur hétérogénéité, leur autonomie, sans les raccorder « sous une tutelle transcendante » (*LTE*, 46), consensus, stratégie technocratique ou « juste programme » ? Comme toujours avec Guattari, c'est d'ouverture, de jonction, de connexion, de coexistence qu'il s'agit ici.

Écologie sociale : salaire à vie, DIA et communalisation

Le domaine de l'*écologie sociale* est le lieu de travaux d'envergure : redéfinition de la division du travail, du statut du salarié, des modes de valorisation humains. Ces fronts enchevêtrés engagent l'émergence de nouveaux rapports sociaux, d'une autre organisation sociale, libérée des violences capitalistiques. C'est précisément ce que dessine Bernard Friot, puis Frédéric Lordon, sous le nom de *salaire à vie* ou de *garantie économique générale*³⁵¹. Une proposition annoncée par Guattari (*LTE*, 66 ; *QE*, 213), et dont la puissance n'a d'égal que la simplicité de sa prémisses : *le travail est différent de l'emploi*. Car l'emploi, c'est l'autre nom de l'enrôlement capitaliste, l'autre nom de la servitude au patron (à l'« employeur »), à

³⁴⁹ Deleuze et Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », in *Chimères*, no 64, 2007. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/chime.064.0023>.

³⁵⁰ Foucault, *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France 1978-1979*, *op. cit.*, p. 44.

³⁵¹ Nous pourrions consulter Frédéric Lordon, *Figures du communisme*, *op. cit.* ; et toute l'œuvre de Bernard Friot, mais notamment *L'enjeu du salaire*, *op. cit.* et *Puissances du salariat*, *op. cit.*

l'entreprise, au marché, à la valeur d'échange. Et que le mot « salaire » – que certains disqualifient comme rapport essentiellement *capitalistique* – ne nous trompe pas :

...l'intention de Friot est radicalement anticapitaliste puisqu'elle vise à libérer de la servitude capitaliste par l'emploi : c'est-à-dire par l'obligation d'aller « vendre sa force de travail », autrement dit d'aller se rouler par terre aux pieds d'un employeur (patron), qui lui-même se roule par terre aux pieds du « marché »... Ne plus dépendre de l'emploi, de l'employeur, et du marché pour vivre : voilà le cœur de la garantie économique générale opérée dans les dispositifs du « salaire à vie » de Friot.³⁵²

De quels dispositifs s'agit-il ? D'abord, de trois droits fondamentaux : « un salaire à vie, qui entérine pour chacun le statut de producteur de valeur ; la propriété d'usage des outils de travail qu'il aura à utiliser ; la participation aux instances de coordination de l'activité économique.³⁵³ » Ces trois droits dépendent de deux *cotisations* prélevées sur l'*intégralité* de la valeur ajoutée des collectifs de production (appellation substituable à celle d'entreprise, dont on connaît trop bien le sort capitaliste) ; cotisations respectivement destinées à deux caisses : une caisse de salaires (vouée, comme son nom l'indique, à la redistribution des salaires aux individus) et une caisse d'investissement (vouée à la distribution de subventions et de financements aux services publics et aux projets privés). Géré démocratiquement, ce système de caisses économiques à déclinaisons locales, sectorielles et nationales deviendrait l'institution *coordinatrice* de la division du travail³⁵⁴.

Le salaire à vie n'est pas versé par un employeur en fonction de ses impulsions personnelles (qui tendent à répondre à celles du marché), mais par la caisse des salaires selon un *niveau d'ancienneté et de qualification*, dès l'âge de la majorité ; ainsi la rémunération « ne dépendrait plus de l'emploi et deviendrait un attribut personnel.³⁵⁵ » Chacun deviendrait producteur de valeur, selon ses propres rythmes et capacités : étudiant, bénévole, « chômeur », parent ou retraité – toutes ces activités dites « gratuites », « improductives » ou « non marchandes » pourront chacune être reconnues comme travail producteur de valeur pour le collectif, indépendamment de l'échange. La hiérarchie capitaliste des valeurs s'en trouve profondément renversée. Dans ces conditions, plus personne ne serait « à la merci » de la pluie et du beau temps capitalistiques, des « fluctuations » du marché, crises, concurrences, « innovations », guerres et pandémies :

³⁵² Frédéric Lordon, « Transition dans la transition », in *Figures du communisme, op. cit.*, p. 121.

³⁵³ Bernard Friot, « En finir avec les luttes défensives », in *Le Monde diplomatique*, 2017. Récupéré de <https://www.monde-diplomatique.fr/2017/11/FRIOT/58062>.

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*

En d'autres termes, nul n'a plus à faire reconnaître (valider) sa production privée sur quelque marché pour trouver les moyens monétaires de sa reproduction matérielle : ces moyens lui sont fournis par le salaire à vie, financé par la cotisation générale. Sur ce qui reste du marché, on apporte donc sa production privée, non plus pour survivre soi-même – puisqu'on en a désormais les moyens par ailleurs –, mais *pour participer à la production collective. Ce marché n'est plus un tribunal de la survie matérielle des individus : il n'est plus que l'opérateur de la division du travail collective.*³⁵⁶

Lordon rejoint pleinement Guattari sur ce point : c'est du marché *capitalistique* qu'il faut se débarrasser – et non du marché tout court. La garantie économique générale suppose le démantèlement du « marché du travail » (car grâce à elle plus personne ne sera tenu de *vendre* sa force de travail) et, par là même, du marché capitalistique, exclusivement piloté par la valeur d'échange. De ses décombres, un marché non-capitalistique, soumis à des limites définies par le système de caisses économiques, doit émerger comme simple « plateforme de mise en rapport des producteurs autonome³⁵⁷ ». Les orientations générales de cette plateforme seraient définies par les caisses d'investissement, en tant que lieu de *réception* et de *validation* de toutes les propositions privées, associatives, « entrepreneuriales ». Celles-ci seront sélectionnées pourvu qu'elles répondent aux besoins, aux limites, aux normes (écologiques, juridiques, sociales...) collectivement et *démocratiquement* définies. Aussi Lordon préconise-t-il un schéma fédéraliste, de façon à réduire la part d'arbitraire technocratique :

Pourvu que la structure institutionnelle de ce système de caisses soit pleinement fédérale, les niveaux régionaux consistant en une représentation-délégation des niveaux locaux, et de même au fur et à mesure qu'on monte dans les « étages » jusqu'à l'instance nationale, *les grands choix d'orientation seront autant que possible des décisions de l'entière du système des caisses*, et non d'un sommet technocratique séparé renvoyant vers le bas ses instructions pour pure exécution. Il va sans dire, également, que le domaine d'activités couvert par la planification n'épuisera nullement le champ de la proposition privée, et que des collectifs soumissionneront aux caisses porteurs de projets issus de leur seul désir, hors les cadres prescriptifs de la planification.³⁵⁸

Certaines innovations seront à accueillir, d'autres, à rejeter ; et s'il est certain que nous devons renoncer à certains objets (les automobiles dans les villes...), nous ne *pourrons* renoncer à d'autres (un réfrigérateur, des technologies de santé, des moyens de communication... là encore, il sera crucial de sélectionner ces biens « essentiels » dans l'autonomie). Si bien qu'une constante délibération collective en tant que *dissensus* devient *cruciale* : « Avec quels objets voulons-nous vivre, desquels pouvons-nous nous passer, desquels non ? C'est à nous de décider – et ce sera, en effet, de la politique : car tout le monde ne sera

³⁵⁶ Frédéric Lordon, « Transition dans la transition », in *Figures du communisme, op. cit.*

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.*

pas d'accord.³⁵⁹ » Des espaces aussi proches des citoyens, localisés et décentralisés que possible devront assurer cette politique ; ainsi *repolitiser* l'économie, l'arracher aux mains des technocrates et la rendre aux premiers concernés, c'est-à-dire aux producteurs (car cette fonction s'étendra à la majorité de la population). Ainsi retrouvons-nous cette exigence dissensusuelle propre au paradigme esthétique. Et assurons-nous d'une chose : libérer les travailleurs des arbitraires de la production pour la production, du chantage à la survie matérielle, du profit, de la croissance, bref, de *l'emploi* revient à *libérer la production du productivisme*. Car en effet, dans les conditions objectives et subjectives d'une garantie économique générale, plus rien ne justifie le développement sauvage des forces productives, comme fin en soi.

Reste que les difficultés liées à cette autolimitation et à la transition vers une garantie économique générale sont nombreuses. Comme pour tout projet de transformation sociale d'envergure, les doutes, les obstacles seront nombreux et hétérogènes, matériels, écologiques, subjectifs, organisationnels. Lordon et Friot ne les sous-estiment nullement. Un problème, en particulier, attire ici notre attention : si le salaire est fonction de la rémunération, que fera-t-on des activités « non spécialisées » (ou nécessitant une formation minimale) comme le nettoyage, l'entretien, le traitement des déchets ? Une nouvelle organisation de la production sociale impliquera la redéfinition des « corvées » : non plus comme tâches grossières, mais comme activités « cruciales à la vie commune » :

On ne voit pas pourquoi un universitaire ou un médecin ne serait pas astreint un jour par semaine à ramasser les poubelles, tenir une caisse dans un magasin d'alimentation ou nettoyer les rues. Les antennes locales de la « caisse des salaires » pourraient être typiquement le lieu où se décide l'organisation de ce tour de rôle.³⁶⁰

La proposition de Friot et Lordon doit *absolument* être distinguée du *revenu universel*, qui, au mieux, n'est qu'une augmentation du « pouvoir d'achat », c'est-à-dire une meilleure intégration du consommateur au marché capitalistique ; au pire, « un pécule permettant de pousser plus loin la baisse des salaires, la destruction des droits sociaux, des emplois stables et des emplois publics³⁶¹ ». Et, au vu des forces sociales engagées, mieux vaut se préparer au pire. Car un tel revenu n'implique aucune définition collective des modalités et finalités productives, qui restent entièrement dépendante des actionnaires et des employeurs. Et c'est bien de leur

³⁵⁹ Frédéric Lordon, « Problèmes de la transition », in *Le Monde diplomatique*, 2020. Récupéré de <https://blog.mondediplo.net/problemes-de-la-transition/>.

³⁶⁰ Frédéric Lordon, « Transition dans la transition », in *Figures du communisme*, op. cit.

³⁶¹ Les Économistes atterrés, *Faut-il un revenu universel ?* 2017, p. 11.

joué qu'il s'agit de se délivrer. Un nouveau questionnement « rationnel », une nouvelle rationalité économique doit émerger : quoi, comment, pourquoi et *pour qui* produire ?

Salaires à vie ou garantie économique générale, c'est la « grande transition », le grand saut hors des rapports de production capitalistes, un objectif *macroscopique* : comment lui refuser le nom qui lui revient de droit, « *communisme* » ? Friot a en effet recours à ce qu'il nomme le « déjà-là communiste » : cotisation sociale et salaire à la qualification, c'est le modèle français du *régime général de la sécurité sociale*. Il s'agit de cultiver ce déjà-là, de lui donner sa véritable *extension* (celle qui lui était initialement destinée³⁶²). Et ce caractère global, ce « projet de société » est sans doute ce qui lui donne son poids : c'est *par définition* que son échelle excède celles des autonomies locales généralement promues dans le cadre de la proposition écosophique (et de nombreux mouvements anticapitalistes aujourd'hui). Car elle s'attaque à une des questions les moins posées par les voix autonomistes (y compris par la proposition écosophique) : la division du travail, c'est-à-dire le mode de production, c'est-à-dire la *production des moyens de production*³⁶³. Autrement dit : la « densité » de la division du travail (le nombre d'intermédiaires et de producteurs) qui permettra d'assurer une pérennité et une stabilité à une économie non-capitaliste, mais d'échelle suffisante (« La vie à la ZAD : un bond de géant – à la portée de quelques-uns seulement. Dans cette mesure même admirable... et impropre à soutenir une hypothèse majoritaire, en tout cas pour l'heure...³⁶⁴ »). Un projet qui ne disqualifie nullement les recherches d'autonomies locales : celles-ci auront pour fonction la mise en place locale, effective, opérationnelle des nouvelles modalités productives. Aussi seront-elles la condition du questionnement, de la différenciation et de la *mutation* de ce nouveau système socio-économique.

Friot et Lordon travaillent sur au moins trois fronts problématiques : salaire, marché, valeur. Leur proposition rejoint directement celle de Guattari relative à un « minimum social garanti » (*QE*, 213) pour tous ; elle la complète, en formalisant les dispositifs politiques et institutionnels nécessaires à son émergence. En libérant le travail de l'échange, et donc du marché, Lordon et Friot ouvrent de nouveaux espaces pour la valorisation des activités humaines. Et par là, ils renversent la domination de la quantité sur la qualité – *autre grand objectif écosophique* : avec la garantie économique générale, plus de « niveau » à quantifier,

³⁶² Établi en 1945, le régime général de la Sécurité sociale avait vocation à se généraliser à l'ensemble de la population française.

³⁶³ Frédéric Lordon, « Problèmes de la transition », in *Le Monde diplomatique*, *op. cit.*

³⁶⁴ *Ibid.*

mais une *qualité* de vie à créer et à assurer : « la tranquillité matérielle pour tous, de vastes services collectifs gratuits, une nature restaurée et, peut-être par-dessus tout, du *temps*.³⁶⁵ »

La Dotation Inconditionnelle d'Autonomie (DIA) est une option d'écologie sociale partageant les objectifs de la garantie économique générale. Comme cette dernière, un collectif décroissanciste³⁶⁶ conçoit la DIA comme un *projet de transition* vers une société post-capitalistique³⁶⁷. Il consiste à déterminer démocratiquement et à fournir un ensemble de *droits d'accès aux ressources sociales et énergétiques*. Sa visée est donc de garantir à tous l'accès aux « objets » nécessaires à la conduite d'une vie digne – ce qui fait son originalité par rapport au salaire à vie, qui reste une rémunération purement monétaire. Sous la DIA, chacun dispose d'un accès *en nature* à des biens jugés essentiels : logement (minimum d'accès à un terrain ou à un local d'activité), à l'alimentation, à la mobilité, aux énergies (eau, électricité, gaz gratuits avec pénalisation des consommations excessives...), santé, éducation, culture et information libre (c'est-à-dire critiques des discours dominants et des conformismes). De là émergent différents objectifs pratiques, comme conditions de la transition : réappropriation du foncier et de la production agricole (sortie du productivisme financiarisé via des pratiques de circuits courts, de monnaies locales...), conversion massive aux énergies renouvelables, sortie de l'automobile et ralentissement des transports, promotion de médias alternatifs et d'innovations institutionnelles visant à l'autonomie de la santé, de l'école, de la culture et de l'information³⁶⁸, bref, de la production de subjectivité vis-à-vis de l'influence des experts et du marché (ère post-média). Ce contenu est fondamentalement ouvert et voué à évoluer démocratiquement par des concertations citoyennes³⁶⁹, *vers une repolitisation de la vie* – et c'est en cela qu'il s'aligne pleinement avec la proposition écosophique.

La DIA semble à la fois plus modeste et plus audacieuse que la garantie économique générale : plus modeste, car elle ne prétend pas fournir un moyen de transition « systématique » ; plus audacieuse, car ses objectifs dépassent largement la sphère de l'économie pour s'étendre *explicitement* à la culture, à l'éducation, aux médias, aux rapports à la biosphère... Soit deux des scénarios (non-exclusifs) envisagés par Liegey et ses camarades vers la mise en place d'une

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ Vincent Liegey, Stéphane Madelaine, Christophe Ondet et Anne-Isabelle Veillot. Cf. Liegey et alii, *Un projet de décroissance*, Paris, Utopia, 2013.

³⁶⁷ Vincent Liegey et alii, « La Dotation Inconditionnelle d'Autonomie, un contenu et un outil de transition », in *Un projet de décroissance*, *op. cit.*, p. 84-119.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 84.

DIA³⁷⁰ : essaimage d'alternatives concrètes et de modèles économiques non-capitalistes jusqu'à la régression du capitalisme (en cours actuellement, scénario progressif ou autonomiste) ; mise en place d'un revenu inconditionnel d'existence (couplé à un revenu maximum acceptable – « grand saut », scénario global). Si bien que, sous ce dernier scénario (le plus rapide et le plus radical), une garantie économique générale serait en fait *la condition de possibilité de la mise en place d'une DIA* ; et la DIA fournirait les *orientations normatives* (relatives aux besoins, aux conditions de soutenabilité, à l'usage des ressources, aux quotas d'énergie, à la transformation des institutions...) *nécessaires au fonctionnement d'une garantie économique générale*. Ainsi ces deux options dessinent-elles une voie de sortie possible, et donnent un contenu positif aux institutions à venir.

Toujours dans le domaine de l'écologie sociale, la question de la *propriété* mérite une exploration plus approfondie : dans sa proposition, Guattari ne la considère pas directement (bien qu'il exprime sa confiance pour le tiers-secteur (*LTE*, 66)). C'est qu'une telle question dénote tout un Univers de valeur, de toute une normativité, un rapport aux choses et aux êtres. Le projet de Lordon et Friot suppose la réappropriation collective des moyens de production, sous forme de propriété *d'usage* (non lucrative ou privée). Mais le régime de propriété qu'ils envisagent reste en principe dépendant d'un État (même si leur modèle étatique vise à être le moins centralisateur possible). Nous sommes donc en droit de nous demander : existe-t-il une pratique de gestion des réalités sociales indépendante, autonome de l'État *et* de l'entreprise privée ? Le *commun* donne une réponse pleinement positive à cette question.

Qu'est-ce qu'un commun ? Au niveau le plus fondamental, c'est une *pratique d'autoproduction*, conduite par un collectif souhaitant satisfaire un ou plusieurs besoins dans l'autonomie. Il s'agit du partage démocratique des ressources ou des moyens nécessaires à cette satisfaction, suivant des principes de coopération, d'entraide et de réciprocité³⁷¹ – aussi serait-il peut-être plus judicieux de parler de « communalisation » (pour marquer cette dimension dynamique et pratique). Une telle pratique peut prendre toutes sortes de formes et d'échelles : bibliothèque de quartier, potagers collectif, base de donnée, site de partage, collectifs du tiers-secteur... En tant que recherche d'autonomie vis-à-vis des intérêts privés et étatiques, cette « voie du milieu » a vocation à se généraliser. À quelles conditions ? Elinor Ostrom fait dépendre le fonctionnement du commun d'un ensemble de principes fonctionnels : limites

³⁷⁰ Vincent Liegey et alii, « La Dotation Inconditionnelle d'Autonomie : quelles mises en place ? », in *Un projet de décroissance*, 2013. Récupéré de <http://www.projet-decroissance.net/?p=842>.

³⁷¹ Yves-Marie Abraham, *Guérir du mal de l'infini. Produire moins, partager plus, décider ensemble*, op. cit., p. 246.

d'utilisation clairement définies, concordance entre règles de fourniture et conditions locales, participation des utilisateurs au choix collectif, surveillance mutuelle, sanctions graduelles en cas de mésusage, mécanismes de résolution des conflits (ce qui pose la *nécessité* d'une écologie mentale), autonomie administrative, et, pour les systèmes plus complexes, division des activités entre plusieurs entreprises³⁷². Ainsi retrouvons-nous les composantes du paradigme esthétique : création (d'un système de ressources communes vouées à l'autoproduction et à l'autodétermination collective), sensibilité (création d'une subjectivité commune), responsabilité (envers ces ressources), politique (de maintien, de protection, d'enrichissement de ces ressources).

Le commun serait donc un système auto-organisé, libre de toute régulation directe par une autorité centrale, et ordonné à des principes de construction autonome d'existence, de démocratie et de délibération collective. Si bien que l'écosophie apparaît comme une la recherche d'un commun, comme *pratique de communalisation* : un « commun écosophique » qui serait composé, non seulement de ressources matérielles ou objectives, mais surtout de pratiques, de points de vues, de valeurs, d'écologies multiples – « agencer », « machiner », « transversaliser », « communaliser » semblent participer du même geste. La métamodélisation écosophique, culture du dissensus, est la production d'un réseau, d'un champ ouvert d'alternatives, d'un *agencement collectif d'énonciation* : associatives, syndicales, militantes, artistiques, écologiques, culturelles, artistiques... C'est d'ailleurs ainsi que les marxistes autonomistes définissent le commun : l'ensemble des « relations, réseaux, pratiques et luttes qui fournissent (à des degrés divers) un accès aux moyens de reproduction matérielle et sociale en dehors de la médiation du marché³⁷³ ». Comme l'écosophie, la communalisation est un *processus ouvert*, un processus d'*ouverture*. Soustraire le monde à la valeur d'échange, aux technocraties et aux individus privés, l'ouvrir à la vie commune et politique, telle est l'option communaliste. Par ces objectifs, elle se présente comme une puissante alternative, généralisable pour une écosophie à venir.

Écologie mentale et éthiques du *care*

La question de l'écologie mentale se fait de plus en plus pressante : en effet, l'apparition et la pérennisation de nouveaux rapports sociaux *exige* un changement subjectif plus fondamental, plus affectif, situé au point d'émergence de la subjectivité. Car si elle venait à

³⁷² Elinor Ostrom, « Similitudes entre les institutions de ressources communes durables et auto-organisées », in *Gouvernance des biens communs*, Paris, De Boeck, 2010, p. 112-127.

³⁷³ Bengi Akbulut, « Commons », in *Spash*, C.L. (ed), *The Routledge Handbook of Ecological Economics: Nature and Society*, Routledge, Abingdon, 2017, p. 400 (traduction libre).

s'affirmer, une société communaliste devra tout mettre en place pour comprendre, prendre en charge, reconverter (et certainement pas réprimer) les pulsions d'accaparement, les désirs de pouvoir, les tendances à la compétition qui ne manqueront pas de la menacer. Coercition, appropriation, violence, domination n'ont certainement pas à être au fondement de toute vie sociale : une nouvelle subjectivité, un nouvel imaginaire, une nouvelle douceur, « une nouvelle écoute de l'autre dans sa différence et sa singularité sont, là aussi, à inventer... » (*QE*, 53) Que l'entraide, la solidarité, la coopération et tous les Univers vitaux auxquels ces valeurs participent reprennent une place effective au sein des rapports humains, c'est bien l'objectif du récent mouvement du « *care* ».

Le *care* est une posture éthique qui fait primer la *relation*, le rapport à l'autre, sur l'individualité ; comme l'écosophie, elle se fonde sur une forme de *relationnisme*. Issue de la deuxième vague du féminisme américain, sa visée est la mise en lumière des activités sociales invisibilisées, mais absolument indispensables à la vie collective : ménage, entretien, traitement des déchets, soins mentaux et physiques, travaux domestiques... C'est que la distribution de ces tâches est souvent injuste, et les tâches elles-mêmes « ignorées, sous-estimées voire méprisées parce que privées, intimes, quotidiennes, banales, sans importance ou encore "sales"³⁷⁴ ». Les théories du *care* cherchent à affirmer nos finitudes, nos fragilités, nos vulnérabilités collectives et individuelles, physiques et mentales pour sortir celles (et ceux) qui les prennent en charge – les *caregivers* – de l'obscurité : souvent des femmes, étrangères, pauvres, issues de groupes multiples « minorisés³⁷⁵ ». Cette option éthico-politique montre qu'une société d'entraide nécessiterait une revalorisation des productions dites domestiques, ainsi qu'une nouvelle répartition des tâches, basée sur l'écoute, sur le respect des besoins et de la dignité de tous. Ainsi le *care* est-il indissociable d'une écologie sociale : pensons à nouveau au statut des « corvées », qui sera amené à changer, à être « normalisé » par l'établissement d'un salaire à vie ; de même que la fonction de *caregiver* aura vocation à se généraliser sous toutes ses modalités, à l'ensemble de la vie collective : au sein des institutions, des mouvements militants, des communs, des collectifs de production. Si bien que le *care* – approche pleinement écosophique – est également indissociable d'une *écologie du virtuel* : la compassion, la sollicitude, la solidarité sont les *espèces incorporelles* que cette éthique entend préserver, affirmer, redéployer. Les rapports interhumains méritent un regard neuf, une nouvelle

³⁷⁴ Wassim El Golli et Delphine Moreau, « Le *care* comme point de vue, une perspective critique sur les rapports de domination », in *Pensées critiques et contemporaines*, 2012. Récupéré de <https://pcc.hypotheses.org/99>.

³⁷⁵ Delphine Moreau, « De qui se soucie-t-on ? Le *care* comme perspective politique », in *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 2009.

disponibilité. Là encore, c'est le *potentiel soignant de tous* qu'il s'agit de cultiver et de valoriser, comme capacité de coexistence et d'ouverture à l'autre : vers une nouvelle normativité de l'être-ensemble.

Il s'agit d'attirer l'attention sur le déni d'un certain nombre de formes de care quotidien dont nous faisons l'objet, et qui nous facilitent voire nous rendent possible les tâches que nous menons et la place que nous occupons actuellement au sein de cette société – que ce care soit dispensé au sein de la famille, du couple, par des amis, des collègues ou des professionnels – le déni de nos propres dépendances, qui maintiennent notre monde possible, vivable.³⁷⁶

Écologie environnementale : les low tech

Qui dit nouvelles normativités dit nouveaux rapports à la technique, et donc à la biosphère. C'est que le déclin des valeurs capitalistes-productivistes (croissance, compétition, extraction, accumulation, quantification...) au profit de nouvelles valeurs (coopération, solidarité, autonomie, soutenabilité, justice...), c'est-à-dire d'une nouvelle subjectivité, s'incarnera très concrètement, *matériellement* : nouvelles valeurs, nouvelles techniques, nouveaux rapports à l'environnement. Alors, qu'en est-il de l'écologie environnementale aujourd'hui ? Renouvelant les recherches d'Illich sur les outils conviviaux, Philippe Bihouix propose les *low tech* ou « basses technologies³⁷⁷ ». Ses constats : les ressources naturelles sont limitées, et doivent donc être *économisées* ; les « hautes technologies », techniques d'extraction massive, « souvent avides de ressources plus rares et non renouvelables³⁷⁸ », en consomment des quantités insoutenables pour les humains et la biosphère ; il faut renoncer aux hautes technologies comme solution au « problème écologique ». Ce qui ne veut pas dire que l'« innovation » technique soit exclue *de facto* – mais plutôt que notre rapport à l'innovation est à redéfinir, et qu'il faudra trouver les technologies appropriées à cet état de fait. Le projet le plus général de Bihouix est le suivant : sortir de l'*extractivisme* pour aller vers une civilisation *techniquement soutenable*. Il s'agit alors de questionner *démocratiquement* nos besoins et nos modes de production, suivant différents objectifs : décroissance *en valeur absolue* de la consommation de matière et d'énergie, retour à une écologie politique de la demande (norme du suffisant), augmentation de la durée de vie des produits par leur simplification, désurbanisation (et nouvelles formations urbaines), revalorisation de l'industrie locale, créatrice d'emplois plus intensifs en travail manuel, donc nécessitant moins de grandes

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ Philippe Bihouix, *L'âge des low tech*, *op. cit.*, 2014.

³⁷⁸ *Ibid.*, Acte II : Principes des basses technologies, « Rechercher l'équilibre entre performance et convivialité », §1.

machines techniques³⁷⁹. Bihouix distingue *sept* principes pour cette nouvelle normativité technique :

1° remettre en cause les besoins ; 2° concevoir et produire réellement durable ; 3° orienter le savoir vers l'économie de ressources ; 4° rechercher l'équilibre entre performance et convivialité ; 5° relocaliser, sans perdre les bons effets d'échelle ; 6° démachiniser les services ; 7° savoir rester modestes.³⁸⁰

Gardons-nous de croire que les *low tech* sont « passéistes » ou « opposées au progrès (scientifique) », car « en réalité, bien au contraire, il faudra des savoirs et de la recherche, mais orientés vers des finalités différentes d'aujourd'hui³⁸¹ », dans les conditions sociales, technologiques et planétaires actuelles. Ainsi un exemple de *low tech* en plein essor actuellement : l'agriculture biologique, l'agro-écologie ou la permaculture. Ces pratiques agricoles répondent à l'ensemble des principes des basses technologies : « peu ou pas d'intrants (donc faire la même chose, ou même mieux en termes de qualités nutritionnelles voire de rendements, avec moins), pas de pollution, respect ou restauration des patrimoines naturels comme les sols, maîtrise locale...³⁸² » Tandis qu'elles demandent des savoirs riches et sophistiqués : bases théoriques en agronomie et en microbiologie, connaissance des cycles écologiques, de la nature des plantes, des sols et des climats, des interactions entre la microfaune, la faune et les plantes...³⁸³ Si bien que l'ingéniosité collective pourrait trouver dans les *low tech* des expressions moins destructrices, contraintes et unidimensionnelles qu'aujourd'hui.

L'essor de ces techniques ne pourra se faire, pour ne pas perdre trop sur les rendements des cultures, qu'avec un accompagnement sur les savoirs, par le partage des expériences, des formations théoriques et pratiques nombreuses, des recherches complémentaires qui devront encore s'accumuler. De nombreux progrès pourront encore être faits à l'avenir... il reste des domaines où tout ou presque reste à imaginer et à faire : le traitement des déchets moins absurde qu'aujourd'hui, le recyclage, l'éco-conception...³⁸⁴

Auxquels nous pourrions ajouter : des technologies médiatiques non-capitalistes, plus accessibles, compréhensibles et démocratiques, des dispositifs de désurbanisation et de reconversion écologique des villes, l'invention de moyens de transport plus simples et moins

³⁷⁹ Philippe Bihouix, « Les *low tech*, la seule alternative crédible », in *Creuser jusqu'où ? Extractivisme et limites à la croissance*, Montréal, Écosociété, 2015.

³⁸⁰ Philippe Bihouix, *L'âge des low tech*, *op. cit.*, Acte II : Principes des basses technologies, Figure 12 : « Les sept commandements des *low tech* ».

³⁸¹ *Ibid.*, Acte II : Principes des basses technologies, « Orienter le savoir vers l'économie de ressources », §2.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*, §3-5.

polluants... Pour assurer la transition éco-technologique, des *dispositifs d'aide à la cohésion sociale* seront indispensables : les conséquences sociales de l'abandon et de la reconversion de certains secteurs devront être évitées, ou fortement limitées. Bihouix a donc raison de considérer le salaire à vie comme le système le plus prometteur en vue de « faire décroître la consommation du superflu de pair avec les emplois correspondants³⁸⁵ », tout en garantissant la sécurité matérielle des collectivités. Déconnecter le salaire de l'activité permettrait cette fuite en douceur hors des carcans productivistes qui dominent les humains et les techniques aujourd'hui.

Sans doute les *low tech* sont-ils encore l'occasion de nuancer l'apparente technophilie guattarienne. Si Guattari continue d'accorder sa confiance aux sciences et à la technique, ce n'est pas par naïveté ou amour des grosses machines ; c'est par un refus *critique* d'assigner une essence « technique » à la technique. Guattari croit en la créativité, en l'ingéniosité humaine dans tous les domaines ; et il *ne croît pas* au cloisonnement rigide de ces domaines. Exclure l'option technologique sous prétexte qu'elle serait par essence incontrôlable (ou qu'elle aurait une quelconque unité) revient simplement à refuser de voir en quoi les valeurs, c'est-à-dire la subjectivité humaine, *informent* les machines. C'est, pour reprendre les mots de Weber, la rationalisation d'une « impulsion irrationnelle³⁸⁶ » que l'on retrouve *crystallisée* dans les technologies capitalistiques : celle de la maîtrise, de l'accumulation, et de la mise en équivalence de toutes les valeurs. Alors Guattari (avec Bihouix) demande : « comment articuler les sciences et les techniques avec les valeurs humaines ? » (*QE*, 493) – Univers de valeur hétérogènes, relatifs à l'écologie, à l'autonomie, à la politique, au bien-être individuel et collectif, à la santé, l'inventivité, à la création, à la culture, à la poésie ? C'est l'objet du paradigme esthétique, explicitement opposé aux paradigmes technoscientifiques (ceux de l'universalité, du progrès, de l'efficacité, de la faisabilité, de la quantité...) : la réorientation des finalités technologiques vers des finalités qualitatives, décidées collectivement selon des exigences d'autonomie, dans un continuel *dissensus*. Aussi, nous l'avons vu, une telle délibération engage, à chaque tournant, une nécessaire responsabilité *éthique*. L'écophilosophie n'implique dès lors *aucune confiance aveugle envers les technosciences* : elle exige leur ouverture, leur transformation, leur remise en question permanente. Et les *low tech* fournissent une puissante option pour répondre, en pratique, à cette urgence.

³⁸⁵ *Ibid.*, Acte IV: La transition est-elle possible ?, « Tentative de robinsonnade », §4.

³⁸⁶ Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 5.

2. Écosophie et décroissance : « décoloniser l’imaginaire »

Au départ, la décroissance est un slogan provocateur, un « mot-obus » lancé contre l’évidence d’une croissance économique présentée comme condition nécessaire, et parfois suffisante, du bonheur collectif. Cette critique traverse l’ensemble des hégémonies politiques (le « socialisme réel » est aussi « croissanciste » que le néolibéralisme le plus prédateur...). Aussi suppose-t-elle un riche ensemble conceptuel – aux fondements antiproductivistes et anticapitalistes³⁸⁷ –, entre écologie, technologie, économie, sociologie et philosophie. Mais les « objecteurs de croissance » ne s’arrêtent pas à l’*anti*, à la part négative de la critique. Sans cesse ils ébauchent, dessinent, construisent des options, des passerelles, des voies hors des sociétés industrielles. Les auteurs qui font vivre la décroissance sont très indépendants les uns des autres, et explorent des domaines très hétérogènes ; tandis que le mouvement conserve une cohérence, une certaine unité opératoire. Il s’agit bien d’un champ de recherche *transversaliste* : une discipline indisciplinée, un bricolage créateur, un *agencement*. Sous le nom de décroissance « soutenable » émerge le projet politique d’une fuite en douceur, d’une sortie maîtrisée des sociétés de croissance, avant une décroissance sauvage imposée par les limites biophysiques de la planète ou par des solutions autoritaires (comme l’écofascisme)³⁸⁸. Un tel projet *exige* une approche processuelle, ouverte et transdisciplinaire. Cette critique, ce mouvement et ce projet nous ont suivi au fil de cette étude. Ils semblent virtuellement présents, sous-jacents, presque coextensifs à la proposition écosophique.

Considérée en elle-même, aucune des idées fondatrices de la décroissance n’est originale : ni la critique écologique, ni la critique sociale, ni la critique philosophique dénonçant le caractère déshumanisant de notre monde. C’est leur *combinaison* qui est originale et qui confère à la décroissance sa spécificité dans le débat public.³⁸⁹

La correspondance entre écosophie et décroissance semble avérée. De cette dernière, nous n’avons cessé d’égrener les inspirations : les idées de Gorz, Castoriadis, Illich, Mouffe... ont rythmé nos explorations. Comme la décroissance, l’écosophie est un immense agencement théorico-pratique, fondamentalement ouvert. Entre les deux, nous pouvons déjà tisser des liens

³⁸⁷ Yves-Marie Abraham, Andrea Levy, Louis Marion, « Introduction au dossier : comment faire croître la décroissance ? », in *Nouveaux Cahiers du socialisme*, no. 14, 2015, p. 28.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 29.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 28.

très généraux, un territoire commun³⁹⁰ : critiques³⁹¹ des catégories et des modes de valorisation capitalistique (« machine infernale » de la croissance (*QE*, 33), développement, marché, quantification...), du statut actuel de la technique, du règne des experts, de la destruction des tissus sociaux et culturels, de l'homogénéisation des modes de vie, de la perte de sens, de la « misère psychique et morale des humains contemporains³⁹² » – sur fond d'un refus catégorique de dissocier le social, le mental et l'environnemental. Dans la pratique, les deux mouvements partagent un ethos d'expérimentation couplé au refus d'un programme uniforme, une incessante recherche d'autonomie, d'auto-détermination, d'autoproduction par la réappropriation du « monde vécu », la construction de formes de vie alternatives... L'écologie et la décroissance s'orientent toutes deux vers une repolitisation de la vie, vers une « recomposition et un recadrage des finalités des luttes émancipatrices » (*LTE*, 43). Notons du reste que, du fait de sa popularité, de son foisonnement et de son hétérogénéité conceptuelle, la décroissance ne se présente pas systématiquement sous les traits que nous lui prêtons ici – c'est donc à partir d'une inévitable approximation que nous construisons notre propos.

Un progressisme guattarien ?

Reste qu'entre les deux mouvements existent aussi des divergences de fond, qu'il convient de souligner. Les valeurs « décroissancistes » sont en général humanistes et universalistes³⁹³ : c'est un « conservatisme de gauche³⁹⁴ », résolument naturaliste, et doublé d'une profonde méfiance, théorique et pratique, vis-à-vis des technosciences. De son côté, Guattari construit une part de sa proposition en opposition à certains mouvements écologistes qu'il considère comme régressifs, voire autoritaires, car ils entendent revenir au temps d'une pureté « naturelle » (*QE*, 143-144). Refusant d'exclure l'option technologique, l'écologie invite à se saisir de certains leviers actuels, à cultiver *écologiquement* les potentiels du présent (c'est pourquoi Guattari présente les médias comme des dangers, certes, mais surtout comme des *potentiels de lutte*, alors qu'ils inspirent le rejet presque mécanique de nombreux

³⁹⁰ Clément Homs semble être le seul à avoir tenté une mise en parallèle directe de l'écologie et de la décroissance. Son analyse paraît inachevée, mais elle fournit des comparaisons intéressantes entre les deux mouvements. Cf. Clément Homs, « Félix Guattari ou la décroissance sous la forme des trois écologies. Remarques sur le parti imaginaire qui vient (1/2) », in *Nouveau millénaire, défis libertaires* 2007. Récupéré de <http://1libertaire.free.fr/FGuattariDecroissance.html>.

³⁹¹ *Ibid.* p. 25-31.

³⁹² Cornélius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.* p. 96.

³⁹³ Jean Autard, « La décroissance comme humanisme », in *Prémices*, no 2, 2018.

³⁹⁴ Anne Frémaux, « La décroissance et l'idée de progrès : entre progressisme et conservatisme critiques », in *Revue du MAUSS permanente*, 2014. Récupéré de <https://www.journaldumauss.net/?La-decroissance-et-l-idee-de>.

mouvements émancipateurs). Or ce n'est avec aucun enthousiasme que Guattari semble déclarer : « *on doit admettre* qu'il faudra "faire avec" cet état de fait » (*LTE*, 33) – ce n'est donc pas au nom d'un présentisme ou d'un progressisme, mais de la simple *nécessité* d'une « recomposition des objectifs et des méthodes de l'ensemble du mouvement social *dans les conditions d'aujourd'hui* » (*LTE*, 33), dans les conditions technologiques, médiatiques, environnementales, culturelles, institutionnelles... qui nous sont concrètement, actuellement accessibles. C'est donc bien une *orientation pratique*, faisant primer le positif, construction et affirmation, sur le négatif, refus et contestation : lutter avec les moyens du présent, contre le présent ; « agir contre le temps, et donc sur le temps et – on peut le souhaiter – au bénéfice d'un temps à venir³⁹⁵ ».

L'écosophie relève dès lors d'un progressisme « prudent » ; c'est la recherche d'une nouvelle « cartographie progressiste » (*QE*, 539) ordonnée à d'autres coordonnées, d'autres références, d'autres *valeurs* (dont plusieurs, sans doute, devront venir du passé) : valeurs d'ouverture, de compassion, de solidarité, de douceur, d'écologie... (Guattari n'hésite d'ailleurs nullement à qualifier ces valeurs d'« humaines » (*QE*, 500), en les opposant à celles véhiculées par les machines capitalistes.) Aussi n'est-elle pas universaliste, mais hétérogénéique et « singularisante » : elle cherche à ce que les groupes et les individus deviennent « à la fois solidaires et de plus en plus différents » (*LTE*, 72) (non seulement dans leurs cultures, mais dans leurs existences, pratiques et créations). Il s'agit, tout en maintenant une opposition active aux impulsions réactionnaires et homogénéisantes du monde occidental, de redéfinir la posture progressiste loin de l'idéologie du progrès transmise par les mass-médias (idéologie « infantilisante » (*QE*, 508) qui suppose une « fin de l'histoire », figeant le modèle social actuel comme horizon indépassable et vecteur de progrès universel). Or nous l'avons vu, pour Guattari, c'est la *finitude* de nos paradigmes, de nos modèles sociaux et de pensée, et plus généralement de *l'existence elle-même*, qu'il s'agit d'accueillir et d'affirmer, loin de l'« idéologie strictement matérialiste du bonheur³⁹⁶ » : du mouvement du progrès, nous passons au « mouvement du *processus* » (*C*, 81). En cela, l'écosophie se distingue peut-être moins de la décroissance qu'il ne paraît.

Il n'y a pas de progressisme linéaire... s'il y a un avenir... même s'il y a des sursauts collectifs pour recomposer le social, recomposer des relations internationales, etc., il y a quelque chose qui ne sera jamais résolu (par le niveau technico-scientifique, par les

³⁹⁵ Friedrich Nietzsche, *Seconde considération intempestive : de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Paris, Flammarion, 1988, p. 73.

³⁹⁶ Anne Frémaux, « La décroissance et l'idée de progrès : entre progressisme et conservatisme critiques », *art. cit.*

révolutions sociales, par les révolutions moléculaires de toute nature), qui *est l'existence humaine comme telle*. Dans sa finitude, dans sa solitude, son désarroi total. S'il n'y a pas de remise permanente du curseur sur cette finitude, alors toujours il y a le risque de basculer dans cette sorte de progressisme générateur de catastrophes.³⁹⁷

Castoriadis, décroissance et imaginaire croissanciste

Nos principaux interlocuteurs décroissancistes sont Gorz et Castoriadis. C'est qu'ils sont les principaux inspirateurs socialistes de la décroissance, qui leur doit une bonne part de son appareil critique. Nous avons abondamment exploré l'agencement Gorz-Guattari, sa richesse et ses potentiels³⁹⁸. Nous devons désormais concentrer notre étude sur les liens entre Guattari et Castoriadis. Un tel croisement semble à même de clarifier certaines différences entre les deux auteurs, mais aussi la pertinence de l'écophilosophie pour la perspective décroissanciste. Alors, comment amorcer un dialogue entre Guattari et Castoriadis en vue d'opérer des connexions entre écophilosophie et décroissance ?

Les postures des deux psychanalystes-militants sont, à première vue, très similaires : incontournables théoriciens de l'« analyse institutionnelle », critiques des dogmatismes marxistes et de la démocratie représentative, indéfectibles promoteurs de l'autonomie collective, accordant un primat ontologique à la *créativité*... Par des voies fort différentes, tous deux s'acharnent à montrer les interactions entre le social et le mental³⁹⁹. À Castoriadis, la décroissance doit l'un de ses slogans : « décoloniser l'imaginaire⁴⁰⁰ ». Il s'agit de l'imaginaire « croissanciste », économiciste et techniciste qui domine la réalité politique aujourd'hui. Dans les mots de Serge Latouche, pionnier du mouvement :

Le hiatus entre l'ampleur du problème à résoudre et la modestie des remèdes envisageables à court terme tient surtout à la prégnance des croyances qui font « tenir » le système sur ses assises imaginaires. Il faut commencer par voir les choses autrement pour qu'elles puissent devenir autres, pour que l'on puisse concevoir des solutions

³⁹⁷ Guattari et Jacques Robin, « Révolution informationnelle, écologie et recomposition subjective », in *Multitudes*, vol n° 24, no. 1, 2006, p. 138-141.

³⁹⁸ Peut-être ici pourrions-nous nous citer nous-mêmes : « Il est aisé de déceler des échos écophilosophiques dans l'écologie politique gorzienne. Sous les deux perspectives, nous retrouvons : une affirmation de l'exigence du subjectif, contre un objectivisme envahissant ; une centralité des aspects qualitatifs et immatériels de l'écologie mentale et sociale : subjectivité, imaginaire, culture, affect, perception, communication... ; une critique du scientisme, des « expertocraties » et des logiques du marché ; un souci micropolitique de la vie quotidienne et du dissensus ; la recherche toujours relancée d'espaces d'autonomie, d'autodétermination individuelle et collective ; le refus catégorique de rejeter, de réifier les sciences et les techniques en soi, et de faire reposer leur critique sur un déterminisme technologique intégral ; et sans doute bien d'autres connexions fertiles, qui font de l'agencement Gorz-Guattari une redoutable machine de guerre pour la récente pensée écologique. », cf. chap. 2, partie 2.

³⁹⁹ Cornelius Castoriadis, « Anthropologie, philosophie, politique », *op. cit.*, p. 105-124.

⁴⁰⁰ Serge Latouche, *Décoloniser l'imaginaire. La Pensée créative contre l'économie de l'absurde*, *op. cit.*

vraiment originales et novatrices. En d'autres termes, il faudrait décoloniser notre imaginaire pour changer vraiment le monde avant que le changement du monde ne nous y condamne dans la douleur.⁴⁰¹

Imaginaire et subjectivité

Ainsi sommes-nous en droit de demander : « décoloniser l'imaginaire », qu'est-ce que ça veut dire ? Comment donner un contenu à ce slogan ? Le concept d'imaginaire (et d'imagination), très structuré dans la pensée de Castoriadis, doit être élucidé, et distingué du concept guattarien de *subjectivité*. Car la subjectivité et l'imaginaire sont les points d'articulation de ces deux projets intellectuels. Aussi ces concepts n'ont-ils rien à voir avec l'idéologie : une idée « boîteuse » (*QE*, 217), qui fait de l'imaginaire *et* de la subjectivité des instances superstructurelle, c'est-à-dire uniquement déterminées par une infrastructure matérielle. L'idéologie considère l'ensemble des productions non-matérielles – significations, représentations, images, cultures, intelligences, sensibilités... – comme « mystification, illusion et ruse de la raison⁴⁰² ». Elle est incapable de rendre compte du caractère *productif* de la subjectivité et de l'imaginaire ; elle doit dès lors être exclue de nos outils analytiques, aussi vite que possible. Si bien que Castoriadis a raison de dire que :

Rien ne permet d'affirmer que la carcasse de gestes constituant le travail productif au sens étroit [l'usine, la machine technique, le travail capitaliste... : l'infrastructure] est plus « vraie » ou plus « réelle » que l'ensemble des significations dans lequel ces gestes ont été tissés par les hommes qui les accomplissaient. *Rien, sinon le postulat que la vraie nature de l'homme est d'être un animal productif-économique, postulat totalement arbitraire et qui impliquerait, s'il était vrai, que le socialisme est impossible à jamais.*⁴⁰³

Pour Castoriadis, comme pour Guattari (*QE*, 342), l'imaginaire n'est pas seulement un ramassis de représentations inertes, irréelles et inoffensives, mais une puissance active, *créatrice*, productrice de réalité. Toute société repose sur cette dimension vectrice de *significations* et créatrice de nouveauté, que Castoriadis appelle l'*imaginaire social*. Celui-ci est au fondement du langage, du sens et des institutions humaines : il les crée, leur donne un contenu, les *institue*. C'est un imaginaire *instituant*⁴⁰⁴. Il y a donc autotransformation et auto-institution imaginaire de la société : paradoxalement, l'imaginaire est à la fois *résultat* (institué) et *condition de possibilité* de ce processus (instituant). Et Castoriadis va encore plus loin : chez lui, l'*imagination* correspond à la force ontologique de l'être humain, à son *essence* : « ce qui nous permet de nous créer un monde, soit de nous présenter quelque chose de laquelle, sans

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 149-150.

⁴⁰² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 39.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ Cornelius Castoriadis, « Anthropologie, philosophie, politique », *op. cit.*, p. 113.

l'imagination, nous ne saurions rien, nous ne pourrions rien dire.⁴⁰⁵ » Bref, l'imagination est la capacité créatrice proprement humaine, qui prend sa forme proprement sociale dans l'imaginaire social.

Un des points programmatiques de la décroissance, explicité par la lecture de Castoriadis, consiste alors à contester nos institutions principales et les *significations imaginaires sociales*⁴⁰⁶ qui les fondent – un objectif pleinement partagé avec l'écologie. Les objecteurs de croissance les plus attentifs voient que le CMI a pénétré les strates subjectives les plus fondamentales de l'humain contemporain. Or la question de la *production* de l'imaginaire reste souvent en suspens : pour décoloniser, il faut d'abord connaître les *conditions* (institutionnelles, médiatiques, technologiques) de la colonisation ; et il faut *produire* une subjectivité capable de s'autonomiser. Castoriadis conserve une vision très globale⁴⁰⁷ et théorique, qui empêche de saisir ces facteurs dans leur multiplicité et leur actualité. Pouvons-nous concevoir une approche à la fois plus précise et plus *axée sur le présent* de ces processus productifs, afin d'élaborer les *pratiques* adaptées ? Quels modes de production, quelles significations, et quelles *praxis* ? Guattari, par son concept de *subjectivité*, semble élaborer les moyens cartographiques adaptés. Il a pu la définir comme

...l'interdépendance des individus : leur croissance, leur éducation, leur bien-être matériel, social, leurs rapports de valeurs. Au-delà des rapports interpersonnels, il y a aussi les rapports avec le milieu technologique. La subjectivité n'est pas seulement humaine. Elle est également machinique. Par exemple, celle produite par les mass-médias, les ordinateurs, les systèmes de langage. Elle n'est pas une catégorie superstructurale, comme le voudrait le marxisme. La subjectivité est la matière première de l'espèce humaine, ce qui fait qu'il y a vie individuelle, vie collective, et vie tout court. (QE, 332)

Dans le cadre conceptuel guattarien, la subjectivité est un concept plus riche en compréhension et plus aisément descriptible que l'imaginaire. Car contrairement à celui-ci, elle n'est pas « création *ex nihilo*⁴⁰⁸ » : elle est *produite* en permanence, ouverte à tous les flux sociaux, économiques, technologiques, sémiotiques qui travaillent la réalité. La subjectivité est la condition d'émergence de tout imaginaire, désir, sensibilité, rapport au monde, monde vécu,

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁰⁷ Castoriadis développe une conception ontologique du lien entre l'histoire et le social, qu'il nomme *social-historique* : « C'est, d'un côté, des structures données, des institutions et des œuvres « matérialisées », qu'elles soient matérielles ou non ; et, d'un autre côté, ce qui structure, institue, matérialise. Bref, c'est l'union et la tension de la société instituante et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant. » cf. *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 148.

⁴⁰⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 7.

manière d'être et d'exister (C, 21). L'entreprise guattarienne, nous l'avons vu en profondeur, est entièrement vouée à l'analyse des « modes de production de la subjectivité, c'est-à-dire de connaissance, de culture, de sensibilité, et de sociabilité » (LTE, 43). Elle est dès lors nécessairement ouverte sur le *présent* de ces techniques et de leurs mutations.

Comme nous l'avons vu, le contexte du CMI marque un tournant majeur pour cette production, qui devient *industrielle* par le biais des mass-médias et des équipements collectifs de subjectivation (institutions pédagogiques, hospitalières, urbaines, marchandes...). C'est un tout autre *régime de désir*⁴⁰⁹ qui s'installe. La subjectivité capitaliste est homogénéisée, hétéronome, asservie et assujettie aux machines capitalistes. *Intégrée* à leur procès productif – à la fois comme *produit, consommateur et producteur* (QE, 411-415) –, elle est victime d'une constante *programmation* : « un pliage des esprits, une disciplinarisation outrancière des comportements, une standardisation des gestes et des représentations » (QE, 410). Son modelage, sa capture, sa production *en série* semble être l'« objectif numéro un » des sociétés contemporaines (QE, 149). Il s'agit donc d'élaborer les conditions d'*autoproduction de la subjectivité*.

Ainsi Guattari double ses analyses d'objectifs de lutte précis, que nous avons longuement explorés : réappropriation des moyens de production matérielle, médiatique, de perception, d'intelligence, de connaissance, de communication... Si une subjectivité capitaliste et mass-médiatique a été produite, une subjectivité écosophique et *post-médiatique* peut et doit lui être substituée. *Et à la tâche négative d'une « décolonisation » doit être substituée la recherche pleinement positive d'une production, d'une création*. Nul besoin de porter une blouse blanche ou de parler la langue des psychanalystes pour parler de subjectivité : nous la vivons, l'explorons malgré nous. Sa production est l'affaire de tous.

On peut se demander si ça n'a pas toujours été l'objectif de toutes les sociétés de produire de la subjectivité, les productions matérielles n'étant que des médiations vers cette maîtrise de la production de subjectivité. (QE, 149)

Significations imaginaires sociales et Univers de valeur : une subjectivité croissanciste ?

Castoriadis a pleinement raison d'insister sur les *significations imaginaires sociales* qui *informent* la subjectivité : incorporelles, idéelles, *virtuelles*, « imperçu immanent », ce sont des

⁴⁰⁹ Nous reprenons cette expression à Frédéric Lordon, qui en a fait un concept fondateur de sa philosophie politique. Nous pourrions par exemple consulter son ouvrage *Figures du communisme, op. cit.*, p. 121.

catégories disposant d'une *validité de fait* au sein d'une société (la marchandise, le capital, l'intérêt...), et qui *s'incarnent* dans nos manières d'être les plus fondamentales⁴¹⁰. Sans doute sont-elles, dans le système castoriadisien, l'équivalent des *Univers de valeur* du cadre écosophique : celles-ci également s'incarnent dans des pratiques et dans des comportements conscients et inconscients (C, 121). À quoi reconnaître le *croissancisme* – qui n'est pas une simple idéologie, mais une modélisation subjective, productrice de réalité – si ce n'est aux valeurs qu'il exprime : croissance, mais aussi productivité, performance, rationalité quantifiante, objectivisme, universalisme... et aux Territoires existentiels (point de vues, contextes vécus, pratiques...) qu'il informe ?

L'*entreprise*, en tant qu'institution, occupe ici une position particulière. « *Tant que le marteau économique reste dans nos têtes* », avertit Serge Latouche, nos agitations « sont vaines, stériles et le plus souvent dangereuses⁴¹¹ ». Et le marteau frappe, toujours plus, depuis l'enfance, à l'école, à l'hôpital, dans les médias, dans la vie quotidienne et politique – des espaces toujours plus isomorphes... à l'entreprise. À la suite d'Andreu Solé, Yves-Marie Abraham a donc raison de dire que la croissance, le « mal de l'infini », « ne se loge pas dans le tréfonds d'une hypothétique « nature humaine », mais au principe d'une institution qui occupe le centre de nos sociétés et en constitue la principale force organisatrice : l'entreprise⁴¹² ». L'extension planétaire du modèle entrepreneurial justifie d'ailleurs la nécessité d'une lutte globale : c'est de « toutes les activités humaines » (QE, 332) qu'il s'agit ici. Et à la suite de Guattari, toute une étude de la *subjectivité croissanciste* mérite d'être conduite et relancée, afin de saisir la profondeur de sa programmation.

Quelles valeurs substituer à celles de la croissance ? Certaines, pourtant vitales, sont réduites à leur plus pauvre expression sous le rouleau compresseur capitalistique. Les valeurs qui, de tout temps, ont inspiré les mouvements émancipateurs – solidarité, entraide, internationalisme, compassion, propriété commune et collective, libre examen, libre recherche... – doivent trouver de nouveaux espaces d'affirmation. Il importe que des *finalités* qualitatives, de bien-être matériel, social, mental et environnemental soient valorisées convenablement, jusqu'à primer sur les impératifs capitalistiques : « ...un travail général de la

⁴¹⁰ Cornelius Castoriadis, « Anthropologie, philosophie, politique », *op. cit.*, p. 116-117.

⁴¹¹ Serge Latouche, « Malaise dans l'association ou pourquoi l'économie plurielle et solidaire me laisse perplexe », in *Association, démocratie et société civile*, Paris, La Découverte, 2001. Récupéré de <https://doi.org/10.3917/dec.lavil.2001.02.0017>.

⁴¹² Yves-Marie Abraham, *Guérir du mal de l'infini. Produire moins, partager plus, décider ensemble*, *op. cit.*, p. 270.

société sur elle-même s'engageant dans un autre imaginaire, c'est-à-dire explorant, et construisant, un autre régime de désir : de nouvelles manières de désirer, portées sur de nouveaux "objets".⁴¹³ » Et ces objets, ces *objectifs* – art, culture, sciences, recherche, protection de l'environnement, aide et inclusion sociale, soin individuel et collectif, alimentation et logement de qualité... – sont indissociablement éthiques, politiques et *esthétiques*. Car rappelons-nous, « l'esthétique doit être mise partout dans la vie, depuis son sens étymologique, comme sollicitation de la sensibilité des individus⁴¹⁴ », de la *subjectivité* individuelle et collective. Que l'enrichissement, la prise d'autonomie, la *re-singularisation* de la subjectivité se substituent à l'économie comme finalités des activités humaines, voici l'objectif pratique « numéro un » de l'écophilosophie. C'est la condition d'émergence d'un mouvement, d'un « grand réveil » (*QE*, 494), d'une « révolution des mentalités » (*C*, 166) :

Une condition primordiale pour aboutir à la promotion d'une nouvelle conscience planétaire résidera donc dans notre capacité collective à faire réémerger des systèmes de valeurs échappant au laminage moral, psychologique et social auquel procède la valorisation capitaliste uniquement axée sur le profit économique. La joie de vivre, la solidarité, la compassion à l'égard d'autrui doivent être considérées comme des sentiments en voie de disparition et qu'il convient de protéger, de vivifier, de réimpulser dans de nouvelles voies. Les valeurs éthiques et esthétiques ne relèvent pas d'impératifs et de codes transcendants. Elles appellent une participation existentielle à partir d'une immanence sans cesse à reconquérir. *Comment forger, donner de l'expansion à de tels univers de valeur ? Certes pas en dispensant des leçons de morale.* (*QE*, 497-498)

La nécessité d'une écophilosophie

Ainsi la critique des valeurs établies et le déploiement de valeurs *autres* sont des objectifs communs aux décroissancistes et aux écophilosophes. Il s'agit de réorienter les productions humaines vers une dimension qualitative, subjective, loin de l'imperium économiste. Comment conduire cette critique et cette réorientation ? La philosophie et la politique sont les voies très générales que trace Castoriadis⁴¹⁵, et que Guattari n'ira sans doute pas contredire. En effet, l'écophilosophie étant une philosophie⁴¹⁶, une posture critique, elle « implique une remise en question permanente des institutions existantes et une politique d'ouverture aux mutations subjectives de notre époque » (*QE*, 412). Mais notre capacité créatrice de mondes ne peut se contenter de la critique, bien qu'elle reste *indispensable*, condition d'émergence de groupes-

⁴¹³ Frédéric Lordon, *Figures du communisme*, *op. cit.*, p. 123.

⁴¹⁴ *Ibid.* p. 157.

⁴¹⁵ Cornelius Castoriadis, « Anthropologie, philosophie, politique », *op. cit.*, p. 120-124.

⁴¹⁶ Manola Antonioli, « Les deux écophilosophies », *art. cit.*, p. 47.

sujets. À lui seul, nul exercice de lucidité ne pourra endiguer le mal de l'infini. Alors, quelles voies concrètes pour activer cette capacité ?

C'est ici que les *praxis écologiques* émergent comme de véritables armes de décolonisation, ou de production. « Décoloniser l'imaginaire » restera un slogan sans contenu jusqu'à ce que de véritables écologies mentale et sociale émergent au cœur du projet décroissanciste ; jusqu'à ce que les conditions de *production* d'une subjectivité croissanciste soient comprises et défaites par une pratique analytique adaptée (analyse institutionnelle à l'école, à l'hôpital, au travail, dans la vie militante et associative – écologie mentale) ; jusqu'à la réappropriation des moyens d'expression, d'information, de communication, de valorisation, de production culturelle et de production de subjectivité (entrée dans une ère post-média, redéfinition de l'économie, du marché et du travail – écologie sociale et écologie du virtuel) ; jusqu'à la promotion et l'émergence d'une *subjectivité décroissanciste* (ou *post-médiatique*) ; jusqu'à la création d'agencements collectifs, d'organisations, de pratiques sociales capables de prendre en charge ces transformations et de les faire proliférer (métamodélisation écosophique) ; jusqu'à ce que la société voie « la possibilité d'autre chose », et « veuille la mutation⁴¹⁷ ». Bref, jusqu'à ce que la subjectivité *elle-même* devienne un enjeu de lutte concret pour la décroissance : enjeu d'une écosophie. Jusque-là, *toujours plus*, le marteau frappera.

Écosophie et organisations militantes

Et la décolonisation subjective ne pourra s'arrêter aux imaginaires capitalistiques, supposés « colonisés ». En réalité, elle ne pourra simplement *pas* s'arrêter : les décroissancistes, les militants, les écologistes ne peuvent s'ériger comme autorités transcendantes, « sujets-supposés-savoir », prêchant la bonne parole aux masses égarées. Eux aussi doivent continuellement déstabiliser leurs présupposés, leurs assises imaginaires : c'est ce que suppose le paradigme esthétique. L'originalité de la perspective écosophique est d'exiger cette continuelle remise en question, refusant toute autorité à une avant-garde révolutionnaire supposée « consciente » (*QE*, 544) ; d'exiger une transversalité, une ouverture d'esprit, une articulation de valeurs hétérogènes. Les imaginaires et les collectifs de gauche et d'extrême-gauche sont aussi gangrenés par les professionnels de la représentation, la recherche du consensus, les hiérarchies et les dogmatismes partidaires (Guattari a sévèrement critiqué les

⁴¹⁷ Deleuze et Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », *op. cit.*

technocraties et les luttes intestines au sein des partis écologistes⁴¹⁸ – ces tensions constituent pour lui une des raisons majeures de l’affaiblissement des mouvements émancipateurs à la fin du XX^{ème} siècle (C, 177-178)). De même que les intérêts politiques y éclipsent trop souvent les problématiques de subjectivité et de santé mentale, ce qui aboutit à des mécanismes répétitifs, crispations et replis sur soi. Or voici un fait simple, mais assez important pour être rappelé : la vitalité psychique de ses membres est la condition nécessaire du travail, de l’entraide, de la coopération, du « bon » fonctionnement d’un collectif (C, 177-178).

Il ne s’agit pas de faire du psychologisme pour le plaisir. Il s’agit de prendre les problèmes au moment où ils émergent, où il y a une économie de désir qui tire des sonnettes d’alarme. Ça ne va pas ? Alors je ne viens plus, je n’en parle plus. Parlons-en plutôt, *changeons l’ordre du jour s’il le faut...* Il ne faut pas transposer le problème des malades psychotiques à celui de la vie militante. Mais il y a pourtant une dimension commune qui est celle de la production de subjectivité au niveau individuel, micro-social et à plus grande échelle. Sans prise en compte de cette dimension, je vois mal comment sera possible la recomposition d’une polarité progressiste. (QE, 562-563)

Écologie mentale, écologie de l’imaginaire, prise en charge collective sont donc indispensables, non seulement pour arracher les subjectivités à la croissance, mais aussi les mouvements anticapitalistes à leurs propres dogmes : la technophobie, les fantasmes d’un retour à la nature, les éco et microfascismes, l’étatisme, les désirs de pouvoir, les attitudes d’autorité... sont autant de menaces de transcendance qu’il importe de toujours déstabiliser, de toujours confronter à leurs propres incertitudes. De véritables espaces d’écoute et d’expression, des thérapies de groupe doivent émerger à ces fins (les expériences de l’analyse institutionnelle, décrites au chapitre 3, émergent ainsi comme des options judicieuses pour cette écologie mentale) : il en va de la survie des mouvements en question. Et les questions propres à ces analyses de groupe seraient du type : « Quelle est la position de désir dans la situation actuelle ? Quelle politique tu mènes ? Où veux-tu en venir ? Quelles sont tes coordonnées ?⁴¹⁹ » Non pas pour réprimer ou ramener au « juste programme », mais pour cultiver le dissensus, les alliances, les *symbioses* entre termes hétérogènes, faire « un choix éthico-politique de la diversité » (QE, 33) : métamodélisation dissensuelle. Ainsi retrouvons-nous ces exigences du paradigme esthétique : cultiver la diversité des points de vue ; ne se fier à aucune catégorie transcendante.

Si l’on n’opère pas une jonction entre l’écologie de l’environnement, une écologie du

⁴¹⁸ « Depuis longtemps je considère que Les Verts sont devenus une organisation partidaire, sectaire, fermée sur elle-même, beaucoup plus soucieuse de son activité bureaucratique interne qu’ouverte sur la vie sociale et sur la réinvention de nouvelles façons de militer. » (QE, 552-553)

⁴¹⁹ Deleuze, « Gilles Deleuze, Félix Guattari : Entretien sur *L’Anti-Œdipe* avec Raymond Bellour », *op. cit.*

social et une écologie du mental, l'écologie basculera inexorablement vers un conservatisme, vers le maintien du *statu quo*, voire vers des politiques autoritaires de régulation et un nouveau type d'étatisme ou de socialisme réducteur. Si, au contraire, la finalité de l'écologie c'est d'associer ces différentes dimensions de flux et de machines, d'établir des ponts entre l'écologie du visible et l'écologie de l'incorporel, c'est-à-dire la production de subjectivité, alors devient concevable une refinalisation du social en dehors de la sphère, soit du profit, soit d'une régulation autoritaire assortie d'un "retour à la nature", avec tout ce que cela comporte de connotations fascistes. (*QE*, 143-144)

La *métamodélisation écosophique* est précisément une *pratique d'articulation des pratiques*. Elle consiste à offrir une *plateforme de mise en connexion entre modèles de différentes natures*, entre valeurs, points de vue, discours et initiatives hétérogènes – par les pratiques de communication précédemment définies, mais aussi par la réappropriation politique des mass-médias, par des partages de connaissances, par l'émergence de nouveaux champs de recherche et réseaux transversalistes... C'est la recherche d'un « développement transversal... qui englobe non seulement le mouvement politique constitué mais aussi tout le mouvement associatif, les domaines de la recherche en sciences sociales, de l'innovation sociale, du travail dans les quartiers, etc. » (*QE*, 557) L'écosophie, nous l'avons vu, est à la fois une théorie et une pratique de l'agencement des luttes, un principe de connexion entre écologies, passerelle transversaliste entre mental, social, environnemental, urbain, technologique, artistique... Une telle activité cartographique vise à expliciter l'interdépendance de ces problématiques, et par là, à donner consistance à un mouvement d'envergure, à des subjectivités hétérogènes, polyphoniques, militantes. Elle pourrait dès lors grandement bénéficier à l'entreprise décroissanciste. À partir de là, celle-ci pourrait *jeter des ponts* entre ses différents protagonistes théorico-pratiques (qu'elle partage en grand nombre avec l'écosophie) et construire le *réseau* nécessaire à la transition – vers un nouveau *commun* de pratiques, commun écosophique ou décroissanciste, vers le printemps. Guattari anticipe sur cette problématique en proposant la construction d'un mouvement-parti-réseau (*QE*, 403) voué à mettre en place cette métamodélisation dissensuelle, à cette « ouverture praxique » (*LTE*, 49).

Comment concevoir la construction des mouvements et leur recomposition ? Comment réamorcer le développement de chacun d'entre eux et leurs articulations transversales ?... le premier problème à résoudre est d'aménager la coexistence des multiples dimensions idéologiques et de développer une analyse et une confrontation qui, sans chercher à surmonter les différences spécifiques, s'efforcent cependant d'éviter qu'elles ne se dégradent en divisions muettes et passives. (*NEL*, 111-112)

Vers de nouvelles subjectivités

La proposition écosophique est tout entière tournée vers l'émergence de *nouvelles subjectivités* : d'un nouveau rapport au monde et aux valeurs, d'une nouvelle sensibilité, d'une

nouvelle capacité d'autodétermination. Car *il n'y aura pas de monde post-croissance sans l'émergence préalable d'une subjectivité post-croissanciste* : d'un désir de printemps. Aussi englobante que précise, la démarche guattarienne consiste à identifier les machines qui travaillent ce désir, qui informent la subjectivité contemporaine, et à dessiner les voies de leur réappropriation : mass-médias, marché, division du travail, institutions, moyens de communication, rapports à la technique... Il s'agit de *construire, d'agencer, d'expérimenter* les conditions théoriques, pratiques et technologiques de cet épanouissement – de cette « mise en dissidence » (NEL, 165) de la subjectivité. Indéniablement, les orientations promues par Guattari et Castoriadis se rejoignent à bien des égards. En tant que catégories conceptuelles, la subjectivité et l'imaginaire semblent remplir une même fonction : introduire la question mentale au cœur des luttes politiques ; rendre possible une écologie. Il semble alors inutile de leur arracher des incompatibilités (bien que leur intersection mérite une exploration plus approfondie). Ensemble, ils montrent la nécessité d'un nouveau réveil, d'une « phase dense de créativité politique⁴²⁰ » :

Ce qui est requis est une nouvelle création imaginaire d'une importance sans pareille dans le passé, une création qui mettrait au centre de la vie humaine d'autres significations que l'expansion de la production et de la consommation, qui poserait des objectifs de vie différents pouvant être reconnus par les êtres humains comme valant la peine... Telle est l'immense difficulté à laquelle nous avons à faire face. Nous devrions vouloir une société dans laquelle les valeurs économiques ont cessé d'être centrales (ou uniques), où l'économie est remise à sa place comme simple moyen de la vie humaine et non comme fin ultime, dans laquelle donc on renonce à cette course folle vers une consommation toujours accrue. Cela n'est pas seulement nécessaire pour éviter la destruction définitive de l'environnement terrestre, mais aussi et surtout pour sortir de la misère psychique et morale des humains contemporains.⁴²¹

Peut-être avons-nous les moyens de résumer les apports de l'écologie pour la recherche décroissanciste. Il s'agit d'abord de poser le problème de la subjectivité dans toute sa positivité, sur le mode de sa *production* : sa programmation par les médias et les technologies, ses rapports de valeur, sa formation par les institutions (pédagogiques, psychiatriques, politiques, économiques), et les conditions de sa prise d'autonomie (ou *re-singularisation*). Ce diagnostic, cette *clinique* écologie marque la spécificité de la démarche guattarienne : rares sont les approches qui aient fourni de si riches *cartographies* de la subjectivité contemporaine. Et, peut-être par voie de conséquence, rares sont les mouvements sociaux qui aient pris la question subjective au sérieux, aux niveaux théorique *et* pratique des écologies mentales et

⁴²⁰ Cornelius Castoriadis, « Anthropologie, philosophie, politique », *op. cit.*, p. 124.

⁴²¹ Cornélius Castoriadis, *La monnaie de l'insignifiance*, *op. cit.*, p. 96.

sociales : les marxistes orthodoxes, en privilégiant des objectifs de lutte strictement matériels et en rejetant dans l'idéologie toutes les composantes immatérielles (cultures, sensibilités, désirs, imaginaires, images, signes, significations...), ont méconnu la puissance de *subjectivation* du capitalisme contemporain – et avec elle, toute possibilité de soin, de « décolonisation » ou de production subjective... C'est donc une écologie sociale (sous l'aspect d'une critique des médias et de leur définition comme enjeu crucial) et une écologie mentale qui semblent manquer à la critique décroissanciste. Au niveau des différents domaines de pratiques qu'il s'agit de promouvoir, l'écosophie propose une *pratique d'articulation spécifique* – une analyse *métamodélisante* : une pratique de mise en connexion, de partage et d'enrichissement mutuel qui, à la condition de trouver les traductions organisationnelles adaptées (dans les institutions, sous la forme éventuelle d'un mouvement-parti-réseau), pourrait grandement contribuer à la propagation d'un mouvement, à la production de nouvelles subjectivités dissidentes, à la transition vers un monde post-croissance, post-média, post-capitaliste.

Suivant une autre lacune, certains critiques affiliés (de près ou de loin) à la décroissance s'en tiennent à l'aspect strictement *objectif* et *technique* du phénomène technique, à son autonomie supposée, ne l'ouvrant pas suffisamment sur ses conditionnements subjectifs, sociaux et axiologiques (c'est le cas d'Arne Naess ou de Dominique Janicaud – notons d'ailleurs que le problème de la technique n'occupe pas tous les décroissancistes). Comme un destin funeste, ils tendent à exclure l'option technologique, à nier ses possibilités de mutation, de recomposition et d'enrichissement des existences humaines. La proposition écosophique peut également nous éviter ces écueils : en théorie, par sa *philosophie machinique* (qui suppose le refus d'objectiver ou d'essentialiser la technique) ; en pratique, par *une refondation des sciences et des pratiques sociales sous l'égide d'un paradigme esthétique*. Celui-ci, nous l'avons vu, consiste en un *dépassement pragmatique du scientisme et de l'objectivisme*. C'est une toute nouvelle épistémologie, articulant des exigences de variation et d'autocritique, une responsabilité éthique (envers les instances créées, les personnes soignées, éduquées...) et un engagement politique (exigence de dissensus et d'autonomie décisionnelle). Un tel paradigme pourrait ajouter une certaine consistance théorico-pratique aux exigences d'autonomie de la décroissance, ainsi qu'à sa critique des technosciences. Aussi pourrait-il fournir une *règle de coexistence entre les luttes* (pour éviter que celles-ci ne cèdent aux cloisonnement et aux dogmatismes). À travers ses praxis éco et son nouveau paradigme d'émancipation, l'écosophie vise une *refinalisation des activités humaines sur la production de subjectivité* –

métamodélisation dissensuelle, mise en place de lieux d'écoute, d'expression et de soin collectif, création de nouveaux espaces de valorisation, réappropriation de la production culturelle et médiatique, renouvellement de nos rapports avec les sciences et les techniques... autant de chemins nouveaux, à *construire* et à *explorer* pour les luttes présentes et à venir.

Conclusion de chapitre. Tant d'écologies à venir

L'intime interdépendance de nos praxis écologiques apparaît de plus en plus clairement. Les options praxiques examinées semblent coexister, construire un monde. Des options qui échangent, communiquent secrètement, se soutiennent déjà mutuellement, et dessinent des voies enchevêtrées vers de nouvelles formes de vie.

Salaires à vie, DIA, communalisation, *care*, *low tech*... et bien d'autres possibles travaillent et annoncent quelque chose d'autre : d'autres organisations, d'autres normativités, d'autres façons d'être. L'interdépendance de ces recherches est évidente (elles se renvoient continuellement l'une vers l'autre), et leur jonction, pleine de potentiels – reste à trouver les moyens de les *articuler* convenablement. C'est bien la tentative de Guattari : construire un « nouveau commun » : une nouvelle ouverture entre savoirs et pratiques, des espaces et des passerelles, des échanges, une *transversalité* possible entre toutes ces *options* écologiques, tout en préservant leur autonomie : vers un commun écosophique. Ainsi l'écosophie anticipe-t-elle sur des questions d'une extrême actualité : face à la diversité des initiatives et leur isolement apparent, quelles recherches et quelles connexions pouvons-nous cultiver pour le dépassement des crises enchevêtrées du monde contemporain ? Notre actualité offre des réponses multiples : d'innombrables écologies à venir – mentales avec les éthiques du *care* ; sociales avec la garantie économique générale, la DIA, la communalisation ; environnementales avec les *low tech*. Vers un monde où les personnes peuvent vivre indépendamment d'un emploi ; où les fins et les moyens de la production sont décidées collectivement et démocratiquement ; où les techniques, les normes et les limites des productions culturelles et médiatiques sont élaborées dans l'autonomie ; où l'individu privé et l'État cèdent la place au *commun* comme institution centrale ; où toutes les tâches sont réparties de manière juste et digne ; où l'on peut se montrer vulnérable sans risquer violence et exclusion ; où les machines et l'ingéniosité humaine servent des fins utiles, soutenables, compréhensibles, libérées des impératifs de l'extraction et du profit... Avec l'écosophie, Guattari fournit *le cadre théorico-pratique pour penser et articuler l'hétérogénéité de ces initiatives*.

La décroissance fournit un effort d'articulation similaire – elle a donc bien des choses en commun avec l'écosophie. Chacune constitue un cadre d'analyse et un effort d'articulation de pratiques visant à répondre aux enjeux, immenses et déroutants, du monde actuel. Les travaux de Castoriadis ont permis à la décroissance de faire de la subjectivité un élément d'analyse – ou plutôt l'objet d'un slogan. Bien qu'elle pose effectivement la question du mental ou de l'imaginaire, la décroissance ne s'engage pas pleinement dans l'analyse de sa *production*

: au-delà du slogan, « décoloniser l’imaginaire » doit devenir un objectif *praxique*, peut-être le plus important, et trouver les traductions institutionnelles, organisationnelles, écologiques adaptées. C’est là que les analyses et les écologies guattariennes offrent de puissants outils, en vue de mettre en acte cette décolonisation, ou mieux, de *produire une autre subjectivité*. En effet, l’écophilosophie fournit à la décroissance plusieurs perspectives pratiques inédites : l’objectif crucial d’une entrée dans une ère post-média comme condition de la transition (écologie sociale) ; l’urgence de mettre en place des pratiques d’écologie mentale au sein des institutions ; la nécessité d’une *pratique et d’une organisation voués à l’articulation des pratiques* (constitution d’un *commun* de pratiques, métamodélisation dissensuelle et mouvement-parti-réseau) ; la mise en place d’un paradigme esthétique comme épistémologie variable pour les sciences et les pratiques sociales à venir – propositions singulières et d’une grande actualité, qui restent sinon ignorées, du moins insuffisamment explorés par l’entreprise décroissanciste.

Conclusion

La boîte à outils écosophique a un contenu indissociablement théorique et pratique. Ses concepts-outils agissent comme des clefs, des ouvertures de possibles. Pour répondre à la question : « quels outils l'écosophie fournit-elle pour comprendre et transformer le monde d'aujourd'hui ? », nous devons donc procéder à un « inventaire » de ces concepts, c'est-à-dire à l'exposé des champs de possibles précédemment construits et explorés. Sans doute cet inventaire devra-t-il rester *ouvert*, ne pouvant prétendre à la totalisation, à l'unification ou à la clôture d'un « système » (et ce, de par la nature même de l'écosophie).

Les instruments conceptuels ouvrent et ferment des champs de possible, catalysent des Univers de virtualité. Leurs retombées pragmatiques sont souvent imprévisibles, lointaines, différées. Qui peut savoir ce qui en sera repris par d'autres, pour d'autres usages, à quelles bifurcations ils pourront concourir ! (C, 175)

Le CMI, stade suprême du capitalisme

Avec Guattari, nous avons tenté de rendre visibles les nouvelles méthodes de production, d'asservissement et d'assujettissement de la modernité capitaliste. Une fois cette visibilité acquise, ces méthodes *comprises*, il s'agira d'orienter nos praxis vers leur transformation ou leur démantèlement, dans les conditions d'aujourd'hui. Nous partions donc de l'idée que l'écosophie est construite comme réponse aux effets du *Capitalisme Mondial Intégré* : la forme contemporaine, la plus technologiquement « avancée », du capitalisme. Cette forme correspond à sa mondialisation et à l'émergence du néolibéralisme, phénomènes indissociables d'un événement qui datera irrévocablement l'histoire de l'humanité : la révolution informatique.

Il convient tout particulièrement de situer l'incidence concrète de la subjectivité capitaliste (subjectivité de l'équivalent généralisé), dans le contexte de développement continu des mass media, des Équipements Collectifs et de la révolution informatique et qui semble appelée à recouvrir de sa grisaille les moindres gestes, les derniers recoins de mystère de la planète. (C, 4)

Guattari pose la question du capitalisme à travers son angle de recherche principal : celui des *modes de production de subjectivité*. Le CMI produit une subjectivité *capitaliste* : un rapport au monde et aux valeurs ordonné au capital, un imaginaire scientifique et économiciste, une *adhésion* consciente et inconsciente à son « modèle » de société. La spécificité de cette formation capitaliste consiste à étendre et à intensifier cette production de manière inédite, à travers l'intégration du public au privé, les mass-médias, les publicités, les sondages et les nouvelles technologies de l'information. L'ensemble de ces techniques repose sur la production

de *signes* : discours, images, représentations, informations, syntaxes, codages, algorithmes... Le capitalisme est donc un *système sémiotique* (ou régime de signes) ; et c'est par les signes qu'il *intègre* la subjectivité humaine à son procès productif. Cette intégration, cette *programmation* ne cesse de s'approfondir par le biais de l'accélération technologique. La subjectivité fait désormais partie *intégrante* du procès capitalistique, et ce, sous trois aspects : comme *consommateur, produit* (production d'une adhésion, d'un imaginaire, d'un rapport au monde et aux valeurs) et *force productive* (par l'entreprise de soi, l'asservissement machinique...).

Bien que Guattari ait créé le concept de CMI dans les années 1980, celui-ci ne semble pas être devenu obsolète ; au contraire, il a *gagné en pertinence* : les méthodes d'intégration du capitalisme, sans changer de nature, ont continué à s'approfondir, à « innover ». Les nouveaux médias, les réseaux sociaux, le Web 3.0 en témoignent amplement. Leurs effets subjectifs sont multiples : addiction, programmation d'automatismes, surcharge d'information, manipulation de l'opinion, défiance généralisée, anxiété, dépression... Ils produisent un nouveau *type* de subjectivité que Guattari qualifie de *mass-médiatique* : « robotisée », radicalement *hétéronome*, incapable de reprise critique ; ainsi parfaitement adaptée aux exigences du CMI. Bref, l'intégration est celle, toujours plus poussée et « mondialisée », de la subjectivité humaine au procès capitalistique par le biais des institutions, des technologies et des mass-médias.

Le capitalisme a toujours été un processus d'homogénéisation ; le CMI en est simplement l'expression la plus « développée ». Pour en rendre compte, Guattari invente le concept d'*homogénése*. Si la question des valeurs est au centre de la proposition écosophique, c'est précisément car le CMI liquide, nivelle, fait « s'équivaloir » les Territoires vécus et étouffe leurs systèmes de valorisation, ceux-là mêmes qui donnent ses références (culturelles, traditionnelles, morales, esthétiques, politiques...) à la subjectivité humaine : équivalence par soumission à la valeur d'échange.

Homogénéisation implique équivalence, laminage subjectif, mais aussi *destruction* : destruction conjointe des Territoires humains et non-humains. En effet, si « toutes les valeurs se valent » (C, 83), le procès capitalistique n'attachera pas de valeur *singulière* à l'environnement « naturel » – celui-ci reste une ressource à exploiter. « Naturel », cet environnement l'est de moins en moins : l'actuel contexte technologique concrétise l'indissociabilité entre nature et culture ; et si ce contexte est *conséquence* du système de valorisation capitalistique, il dépend directement de la subjectivité humaine, et avant tout de la subjectivité *capitalistique*. Ainsi retrouvons-nous le constat le plus fondamental de Guattari : l'écologie environnementale est inséparable de celles relatives aux rapports sociaux, aux

médias (écologie sociale) et aux mentalités (écologie mentale). C'est ainsi que l'écosophie émerge comme discipline vouée à la *mise en relation*, à la *compréhension* et à la *transformation* de ces domaines enchevêtrés.

La force et l'actualité de la théorie guattarienne du capitalisme tiennent donc à plusieurs facteurs : elle fournit une des conceptions les plus compréhensives des dernières formes du capitalisme « néolibéral », décrivant ses effets subjectifs et objectifs, ses méthodes et ses technologies de contrôle et de production ; elle montre que ce capitalisme repose non seulement sur des rapports de production objectifs, mais surtout sur des modes de production de subjectivité ; elle fait l'examen critique et clinique de ces modes, offrant une approche *sémiotique* précise et originale ; enfin, elle expose l'*interdépendance* des dévastations environnementales, sociales, mentales et culturelles qui caractérisent le monde contemporain : sa *crise écosophique*.

L'écosophie comme philosophie de l'écologie

Si l'écosophie nous fournit les moyens de comprendre cette interdépendance, c'est bien grâce au concept de *machine*. En un premier sens, son sens le plus large, tout *système productif humain ou non-humain* est une machine. La machine n'est donc ni seulement technique, ni mécanique. Toute réalité consiste en une multiplicité de *systèmes ouverts*, diversement agencés. De tels systèmes sont uniquement compréhensibles *au milieu des écosystèmes ou agencements mécaniques* qui les conditionnent : l'existence d'une machine dépend toujours d'une évolution historique et d'un écosystème extérieur, composé d'un ensemble ouvert d'autres machines (sociales, théoriques, politiques, institutionnelles, biologiques...). « Machiner », « agencer » sont synonymes d'ouvrir, de connecter, d'articuler des termes hétérogènes.

C'est pourquoi les machines viennent toujours par écosystèmes ou par agencements. Et c'est pourquoi la problématique de la technique se trouve subordonnée à celle de la machine : la technique n'a pas d'essence immuable, n'est pas un « objet » purement instrumental, mais un cas particulier de machine, toujours conséquence d'un agencement indissociablement social, subjectif et axiologique. Aussi toute machine, qu'elle soit technique, politique, artistique, militante, théorique, est-elle porteuse de valeurs, d'*Univers de valeur*. Le capitalisme inculque ses valeurs aux machines, et non l'inverse ; ce qui revient à dire que toujours une part de subjectivité *habite* l'objectivité des machines. Est-il bien légitime (et responsable) d'isoler cet ordinateur de son environnement (technique, mais surtout social, politique, sémiotique, économique, axiologique, théorique, psychique, biologique...), de la subjectivité qui l'a produit et qu'il produit en retour ? C'est ainsi que le concept de machine renvoie dos à dos le

technophobe et le techniciste, montrant qu'ils partent souvent de *postulats communs* : l'autonomisation, l'objectivation et l'essentialisation du phénomène technique.

De proche en proche, les machines peuvent être reliées les unes aux autres par des « arbres » d'implication aux extensions innombrables, dans le temps (*phylogenèse*) et dans l'espace (*ontogenèse*) (CS, 123) : les écosystèmes mécaniques s'enchâssent ainsi indéfiniment, de l'infiniment petit à l'infiniment grand. En tant qu'outil descriptif et explicatif, la machine se prête alors à une multiplicité d'échelles, aux délimitations toujours arbitraires ; en effet, nous rappelent les écologues, « de l'infiniment petit à l'infiniment grand, l'immense diversité du vivant définit une quantité illimitée d'écosystèmes⁴²² ». La force de Guattari est précisément de ne pas s'arrêter à la vie organique, et d'ouvrir l'écologie à une *vie inorganique*, celle du social, du mental, de la pensée, de la culture, des valeurs, de la technologie...

L'écophilosophie tend des rapports d'immanence, de présupposition, de *transversalité* entre la biosphère, les rapports sociaux, les systèmes de valorisation, les techniques et les subjectivités humaines. La machine, c'est précisément ce refus d'ériger des barrières rigides entre les choses : c'est un monde interconnecté, modulaire, poreux, ouvert. Et c'est grâce à cette ouverture que Guattari peut dépasser plusieurs dualismes qui ont longtemps dominé les sciences et la philosophie occidentale, pour penser la jonction d'écosystèmes sociaux et « naturels », matériels et immatériels, visibles et invisibles, objectifs et subjectifs... Si bien que – et c'est là l'ironie du projet guattarien – c'est la machine qui fournit sa « base » conceptuelle à l'écophilosophie comme *philosophie de l'écologie*. En tant que *science des conditions d'existence*, l'écologie appelle une philosophie capable d'*inclure* et de *connecter* l'ensemble de ces conditions ; une *philosophie de l'ouverture*, où nature et société, sujet et objet, soi et autre, intériorité et extériorité... ne s'excluent jamais mutuellement. Bref, *la machine est la condition théorique de possibilité de l'écophilosophie*.

« Les machines ne sont pas des totalités refermées sur elles-mêmes » (QE, 500). Réductionnisme, naturalisme, objectivisme, essentialisme deviennent strictement impossibles : le machinisme est *écosystémique, relationniste, constructiviste*. Chez Guattari, les choses n'existent que *par et pour* leur ouverture sur l'extérieur, sur un écosystème : la réalité cesse d'être un *en-soi* et devient, indissociablement, *pour-soi et pour-autrui* – autrui comme condition de la vie humaine et non-humaine. Aussi la machine est-elle une entité *finie*, fragile, précaire, transitoire, et ce, du simple fait de son existence (un postulat profondément matérialiste). Rien

⁴²² Renan Aufray et Manuelle Rovillé, « Les écosystèmes », *art. cit.*

n'est « donné » dans le monde de la machine : il n'y a plus d'Être immuable, partout identique à lui-même, mais des productions locales, des communications transversales, des présuppositions réciproques, des connexions entre hétérogènes. De cette vision machinique du monde découle l'*éthique écosophique* : éthique de la responsabilité, responsabilité pour l'autre dans son altérité, pour l'existence dans sa finitude, sa précarité. Car si le monde ne se résume plus à un amas d'individus isolés, d'objets et de sujets infiniment éloignés (fantasmes réductionnistes et capitalistes), mais à un réseau d'écosystèmes différenciés, de processus interdépendants, de relations fragiles et vivantes – réseau *auquel nous participons pleinement* – chacun de nos *choix* engage une responsabilité éthique.

Et de là émerge immédiatement l'orientation pratique la plus fondamentale de l'écosophie. Si la machine dépend toujours d'éléments extérieurs pour pouvoir exister comme telle, c'est qu'elle est indissociable d'une praxis, de créativités multiples. Plus précisément, elle est *elle-même* une praxis, l'activité constructive et connective qui est au fondement de la réalité : Guattari la nomme *désir*. C'est que la machine, la machination correspond pour Guattari à l'« essence » (ou, ce qui revient ici au même, à l'*absence d'essence*) de toute créativité humaine et non-humaine (C, 149) : créer, c'est s'ouvrir à l'autre, agencer l'hétérogène, générer de la différence : hétérogenèse. Et qu'est-ce que la *politique*, si ce n'est cette activité dissensusuelle, productrice de complexité et d'hétérogénéité ? Telle est la ligne directrice d'une politique deleuzoguattarienne, « politique machinique » (ce qui est sans doute une sorte de pléonasme) : connecter, agencer bricoler, désindividualiser, déterritorialiser, hétérogénéiser les pratiques, les points de vue, les valeurs, toujours au milieu, en un perpétuel entre-deux. *L'écosophie part donc d'un primat ontologique, éthique et politique accordé à la connexion et à la praxis.*

Un devenir est toujours au milieu, on ne peut le prendre qu'au milieu. Un devenir n'est ni un ni deux, ni rapport des deux, mais entre-deux. (MP, 360)

Mais en tant que « vision du monde » et sagesse de l'*oïkos*, l'écosophie ne se résume pas à la machine (bien que celle-ci « suppose » l'ensemble de son cadre conceptuel). Elle se déploie dans un système à quatre têtes, *quadriparti écosophique* : *Flux, Machines, Univers de valeur, Territoires existentiels*. Indissociables, se présupposant mutuellement, ces dimensions sont vouées à la description du monde et de la subjectivité, de notre « être-au-monde », des habitats et des manières d'habiter. Car loin de relever de domaines individuels ou séparés, la

subjectivité *habite* le monde, et le monde, la subjectivité : compénétration, coexistence, cohabitation qui exige de doubler « la monadologie d'une nomadologie⁴²³ ».

Avec ces quatre « foncteurs », il s'agit, non pas d'appliquer une théorie de référence, un système homogène à la réalité, mais de créer une *méthode multi-référentielle pour analyser sa complexité* : méthode de *métamodélisation*. Guattari l'emploie pour arpenter les écosystèmes humains et non-humains dans leur ouverture, leur intersection, leur polyphonie actuelle et potentielle ; écosystèmes sociaux, culturels, esthétiques, technologiques, politiques, psychiques, militants, thérapeutiques, institutionnels, biologiques... autant de mondes et de symbioses que Guattari cartographie selon les flux (de matière, d'énergie, de signes...) qui les traversent, les machines (techniques, sociales, biologiques...) qui les synthétisent, les Territoires (subjectifs, culturels, pratiques, politiques...) qui en émergent et les valeurs (traditionnelles, morales...) qui s'y incarnent.

C'est donc avant tout pour ce profond concept de subjectivité qu'il convient de revenir à l'écosophie aujourd'hui : concept transversaliste, qui implique les flux qui la traversent, les écosystèmes qui la produisent, les valeurs qui constituent ses références, les Territoires qui délimitent son existence. « Subjectivité du dehors, subjectivité du grand large » (C, 125), débordant l'individu de toutes parts, diversement machinée, *ouverte « sur tous les possibles »* (QE, 190). C'est une vision compréhensive, expansive, englobante (sans être totalisante) de la réalité que propose Guattari. Si donc l'écosophie doit être un « système », c'est bien un système ouvert, *hétérogénéité*, celui que Deleuze appelait de ses vœux :

Je crois à la philosophie comme système. C'est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et de l'Analogue... Pour moi, le système ne doit pas seulement être en perpétuelle hétérogénéité, il doit être une *hétérogénèse*, ce qui, il me semble, n'a jamais été tenté.⁴²⁴

Paradigme esthétique : variation, sensibilité, responsabilité, dissensus

En affirmant l'exigence du subjectif dans nos compréhensions du monde, Guattari s'oppose à ce qu'il appelle les *paradigmes scientistes*. Ceux-ci reposent en effet sur un *déni de subjectivité* : c'est le mythe de l'objectivité scientifique. Mythe encore largement répandu aujourd'hui (dans les sciences « humaines » et « dures », dans les pratiques psychiatriques, pédagogiques, universitaires, et même politiques, militantes, écologistes...), et qui semble être *condition du fonctionnement du capitalisme*. Le scientisme a pour principe l'*universalisation*

⁴²³ Valérie Marange, « La petite machine écosophique », *art. cit.*, p. 47.

⁴²⁴ Deleuze, *Deux régimes de fous : textes et entretiens*, *op. cit.* p. 338.

des valeurs : faisabilité, efficacité, performance, croissance, progrès... C'est en ordonnant le monde à cette « objectivité » et à cette universalité supposée que le capitalisme neutralise toute hétérogénéité, toute possibilité de rupture du consensus.

Sans s'arrêter à une critique purement négative des technocrates et des technosciences, Guattari souhaite proposer une autre conception de nos rapports à celles-ci, une autre vision du futur. Subjectivité implique sensibilité, sensation, *aisthesis* : opposer un paradigme *esthétique* aux dénégations du scientisme. Les exigences du paradigme esthétique peuvent être résumées en quelques mots : *variation, sensibilité, responsabilité, dissensus*. Il ne consiste en rien de moins qu'une *refondation des sciences et des pratiques sociales*. En effet, nous l'avons vu, celles-ci ont longtemps été dominées par une scientificité réductrice : réductionnisme, application de modèles supposés « objectifs » à des réalités complexes, tendance à l'universalisation des valeurs, « scientification » des pratiques politiques... Contre ces réflexes scientistes – qui correspondent à l'épistémologie occidentale dominante ou *science majeure* –, l'écosophie propose un savoir mineur, une *épistémologie de la variation* qui consiste à refuser d'« appliquer » des axiomes à la réalité, à récuser les interprétations, les théorèmes et les invariants, à faire constamment évoluer nos échafaudages théorico-pratiques en fonction de contextes vécus, de *sensibilités* locales, de cultures vivantes. L'écosophie est ce savoir, ou plutôt cet agencement de savoirs ambulants, nomades, pragmatiques, opératoires, évolutifs. À la manière de l'artiste, il s'agira pour les nouvelles sciences et pratiques sociales de ne pas « répéter » de formule prédéfinie, comme le ferait un « expert » ou un « spécialiste », mais de *créer* de nouveaux modèles au fur et à mesure de leurs opérations, en partant d'un désir, d'un « monde vécu ».

Or pas de création sans *responsabilité à l'égard de l'instance créée* : si nos pratiques ne reposent plus sur la répétition de modèles interprétatifs, c'est l'*expérimentation* qui devient clef. Il s'agit donc, avec le paradigme esthétique, d'accueillir le caractère transitoire de nos paradigmes de pensée : leur *finitude*. Car c'est avec l'expérimentation, avec la prise de risque que commence la responsabilité éthique, responsabilité *pour l'autre* en tant qu'il n'est pas *objet* d'un modèle. Et pas de responsabilité sans délibération, sans *dissensus* : c'est à la condition d'un ancrage dans une parole, dans une pratique, dans une sensibilité réelle que la variation devient possible. Le paradigme esthétique pose donc une forte *exigence d'autonomie* dans l'élaboration des sciences et des techniques. Comme *règle de coexistence entre les pratiques*, il permet de « fonder » épistémologiquement cette nécessité d'ouverture, de connexion, de variation : il s'agit de faire le saut entre épistémologie et politique, de *politiser* l'épistémologie

(d'où cette impossibilité pour l'écophilosophie de s'ériger en idéologie ou en modèle universel). Un tel paradigme est donc indissociablement *esthétique, éthique et politique*. C'est à partir de ces trois dimensions que l'écophilosophie forme l'*égide* sous laquelle nos praxis pourront se placer.

Transversalité et métamodélisation : l'agencement écophilosophique

Ces valorisations de l'*hétérogénéité* (de la réalité, des pratiques, des valeurs, des Territoires), de la *connexion* et du *dissensus* nous permettent de spécifier l'orientation pratique de l'écophilosophie : ce qui fait de l'écophilosophie *une pratique*. Guattari cherche à créer les conditions d'*articulation* de pratiques sociales sans les opposer de façon manichéiste ou les ramener à un programme univoque, scientifique. Car en effet, la crise écophilosophique n'est pas *un* problème unifié, linéaire, mécanique ; elle émerge au carrefour de problématiques locales et interdépendantes. C'est pourquoi Guattari exprime une invincible confiance en l'ouverture et en l'expérimentation ; et que *sa* réponse à cette crise – l'écophilosophie – est une tentative d'agencer ces problématiques en une proposition cohérente. Sans cesse l'écophilosophe demande :

Comment concevoir la construction des mouvements et leur recombinaison ? Comment réamorcer le développement de chacun d'entre eux et leurs articulations transversales ?... le premier problème à résoudre est d'aménager la coexistence des multiples dimensions idéologiques et de développer une analyse et une confrontation qui, sans chercher à surmonter les différences spécifiques, s'efforcent cependant d'éviter qu'elles ne se dégradent en divisions muettes et passives. (*NEL*, 111-112)

Nous l'avons vu : l'écophilosophie n'est pas *un* système fermé, *une* modélisation univoque censée guider et représenter tous les autres points de vue ; elle est plutôt une entreprise de *métamodélisation*. C'est-à-dire qu'elle se place « en retrait » vis-à-vis des valeurs et des modélisations existantes (marxistes, anarchistes, écologistes, féministes, décroissancistes, scientifiques, artistiques, religieuses...) et qu'elle propose de construire des ponts, des passerelles, des contextes d'expression, d'entraide, d'enrichissement mutuel : une *transversalité*. La métamodélisation écophilosophique n'est donc pas une systématisation philosophique, c'est avant tout une *pratique spécifique* : *pratique d'articulation des pratiques*. Il s'agit de surmonter les frontières symboliques et imaginaires entre valeurs et Territoires ; de donner les moyens aux collectifs de devenir *analystes* de leurs propres mouvements ; de cultiver des objectifs communs, des échanges, des communications « trans-écologiques » tout en affirmant l'autonomie des différentes options. L'écophilosophie est donc un champ *ouvert* de recherche et de pratique, un travail d'ouverture et de complexification, une discipline *transversaliste* où chaque entreprise est une option à explorer, et un dogmatisme à éviter.

C'est donc bien un agencement collectif, un *commun* écophilosophique qu'il s'agit de

construire : un réseau ouvert, transversal à des écologies multiples, garantissant à la fois leur coexistence globale et leurs autonomies locales. En tant qu'organisation, l'écosophie pourrait émerger comme un *mouvement-parti-réseau* à multiples facettes, qui aurait pour rôle d'assurer cette « ouverture praxique » – ouverture qui est « l'essence de cet art de l'éco » (LTE, 49). Une actualisation possible (non forcément chronologique) pourrait dès lors suivre le développement suivant⁴²⁵ : multiplication des alternatives locales ; mise en connexion sous forme de commun écosophique décentralisé ; rupture plus ou moins complète avec les logiques capitalistiques à l'échelle d'une ville ou d'une localité – *avec relais via des pratiques post-médiatiques* ; extension et affirmation de ce réseau au niveau de la politique représentative « traditionnelle », à l'échelles d'un pays, d'un continent et, pourquoi pas, de la planète.

Sous sa forme mondiale intégrée, le capitalisme a infiltré l'ensemble des activités, des subjectivités humaines. Il s'agit alors d'enclencher des pratiques de réappropriation à toutes les échelles, à toutes ses échelles : de construire une large « infrastructure » de désir, de mettre la subjectivité « en dissidence » (NEL, 165). Aujourd'hui, d'innombrables pratiques luttent localement contre les effets du CMI, sur tous les continents, dans tous les domaines. D'autres restent isolées, et n'exploitent pas leur potentiel politique : ainsi les machines scientifiques, informatiques et médiatiques, si elles se trouvaient branchées aux machines militantes, seraient un atout crucial pour la lutte contre le CMI. Guattari, en effet, croit qu'une transition est possible à la seule condition d'une *connexion généralisée* : le printemps, c'est la saison des éclosions, des ouvertures. *Nul penseur n'a poussé aussi loin la question de l'articulation des pratiques, de l'agencement collectif, dans toutes ses directions, et comme dans ses derniers retranchements : philosophiques et écosystémiques par la machine ; épistémologiques, esthétiques, éthiques et politiques par le paradigme esthétique ; organisationnels, axiologiques, psychiques par la métamodélisation...* Si une recherche traverse l'ensemble de la proposition écosophique, c'est bien celle « de reconquérir des *espaces communautaires de liberté, de dialogue et de désir.* » (NEL, 140) Bref, *l'écosophie est une théorie et une pratique de l'agencement des pratiques.*

Les praxis éco, leur actualité

Restent à trouver les pratiques concrètes qui relèvent (actuellement et potentiellement) de la proposition écosophique (une liste nécessairement ouverte, nécessairement incomplète).

⁴²⁵ Similaire à celle décrite dans l'ouvrage collectif de Vincent Liegey et al., *Un projet de décroissance*, *op. cit.*, et reprise par Yves-Marie Abraham dans l'article « La décroissance soutenable comme sortie du capitalisme », *art. cit.*, p. 150-151.

Guattari les range en quatre registres fondamentaux, auxquels nous pourrions brièvement assigner les principes suivants : l'écologie mentale vise à prendre en charge la subjectivité émergente, à écouter et à cultiver les singularités subjectives (doutes, peurs, angoisses, ruptures de sens, dissensus...) par des pratiques d'écoute et de soin collectif ; l'écologie sociale concerne la recomposition des rapports sociaux, économiques et médiatiques à l'écart de la loi capitaliste ; l'écologie environnementale vise à protéger et à régénérer la biosphère en redéfinissant l'actuel statut des technosciences ; l'écologie du virtuel cherche à préserver les espèces incorporelles, affirmant l'importance des productions culturelles et noétiques pour l'existence humaine, et non-humaine.

Ces domaines sont *autonomes* (« du point de vue des pratiques qui les caractérisent » (LTE, 72)), mais profondément *interdépendants* : si la question écologique dessine un « cercle » (QE, 494), c'est qu'une avancée dans un domaine engage virtuellement des avancées dans tous les autres ; qu'une victoire dans une écologie *ouvre* des possibilités pour toutes les autres. Ainsi l'entrée dans une *ère post-médiatique* serait un développement considérable pour la libération de la subjectivité à l'échelle mondiale, donc pour la déstabilisation des logiques capitalistes, donc pour la défense de l'environnement ; la mise en place d'écologies mentales, de pratiques d'analyse institutionnelle, de contextes d'entraide, de coopération et d'enrichissement subjectif participeraient directement à la prise d'autonomie des groupes et des individus contre les logiques capitalistes ; la construction de nouveaux espaces de valorisation et la réappropriation écosophique du travail seraient un pas décisif pour la défense de la biosphère ; un redéploiement de la production culturelle et des arts permettrait une réorientation des finalités humaines loin des objectifs quantitatifs du capitalisme... Nous avons rendu compte de la force et de l'originalité des nombreuses propositions de Guattari dans chacun de ces domaines – celles-ci n'ont nullement perdu de leur actualité.

Ces pratiques, il est évident que *l'écosophie ne les a pas toutes inventées*. Elle affirme simplement la nécessité de les *ouvrir* les unes sur les autres, de les mettre en connexion, de les faire proliférer : l'expérimentation et la connexion sont ses seuls mots d'ordre (sont-ils seulement des mots d'ordre ?). En effet, si l'écosophie doit exister, c'est qu'elle existe déjà, à l'état embryonnaire, partout où des questions critiques sont posées, où des alternatives concrètes sont explorées, comme le champ ouvert où ces alternatives pourraient *vivre*, c'est-à-dire *trouver leurs alliés*. Et nos écologies ont sans doute de beaux jours devant elles ; leur actualité est foisonnante : en écologie sociale, la garantie économique générale, la DIA, la communalisation sont des options fécondes pour faire transiter nos rapports sociaux vers un

monde moins privé, plus autonome et coopératif ; en écologie mentale, les éthiques du *care* fournissent de nouvelles possibilités de soin et de valorisation du rapport à l'autre ; en écologie environnementale, les *low tech* semblent être une voie concrète vers la redéfinition du statut de la technique... Tandis que le mouvement de la décroissance, dans un geste similaire à celui de l'écosophie, tente de trouver une cohérence théorique et d'articuler l'ensemble de ces machinations entre elles.

Nous avons longuement exposé les divergences, les convergences, les forces et les potentiels de l'écosophie par rapport à ces perspectives printanières. C'est ainsi que, comme l'écosophie, la décroissance cherche à agencer différents points de vue théoriques et pratiques : critique des logiques capitalistiques, critique des technosciences, pratiques sociales novatrices (communalisation, DIA, basses technologies...). C'est donc une recherche qui se veut « métamodélisante » – *sans disposer de pratique spécifique de métamodélisation*. C'est là que l'écosophie, comme théorie et comme pratique, pourrait profondément contribuer à l'agencement décroissanciste : la cartographie métamodélisante proposée par Guattari constitue une activité de « mise en connexion » *réelle* de différentes perspectives (nous avons examiné ses principes et son mode d'élaboration). Si elle venait à se généraliser parmi les pratiques affiliées à la décroissance, les ouvrant les unes sur les autres, déployant leurs écologies mentales et médiatiques, une telle méthode pourrait contribuer à enclencher le scénario de « transition » précédemment évoqué. S'il s'agit de construire un commun de luttes, il paraît nécessaire d'élaborer les conditions effectives, mentales, médiatiques et technologiques, pour sa construction, sa machination : métamodélisation dissensuelle.

La psychanalyse, l'analyse institutionnelle, le film, la littérature, la poésie, des pédagogies innovantes, des urbanismes et des architectures, créateurs... toutes les disciplines auront à conjoindre leur créativité pour conjurer les épreuves de barbarie, d'implosion mentale..., qui se profilent à l'horizon et pour les transformer en richesses et en jouissances imprévisibles, dont les promesses, au demeurant, sont tout aussi tangibles. (C, 187)

Bilan critique : apports, limites, ouvertures

Cette étude a offert une présentation, une exploration générale, une vue d'ensemble sur la dernière philosophie guattarienne. Cette philosophie, dont l'écriture et la composition peuvent paraître fragmentaires, denses, voire déroutantes (de par sa « virtuosité » conceptuelle et la multiplicité de références qu'elle synthétise), présente une forte cohérence interne et externe, que nous avons tenté de mettre au jour. C'est ce qui pourra justifier le caractère parfois répétitif de notre texte. Nous cherchions à ce qu'un lecteur « lambda », n'ayant que peu ou pas

de connaissances sur l'écosophie, se trouve en mesure d'utiliser cette étude comme une « introduction » ou un « guide » pour s'orienter dans la machine écosophique, pour saisir ses lignes et ses fonctionnements, ses concepts-clé, ses grands postulats, ses implications critiques, éthiques, pratiques et politiques.

Sans doute faut-il ici faire remarquer le caractère tristement abrupt du décès de Guattari. Il y a donc au moins une raison de penser qu'il n'avait pas donné tout son contenu à la proposition écosophique – celle-ci a dû rester une ébauche (et sans doute Guattari voulait qu'elle ne fasse jamais « système », qu'elle ne soit jamais unifiée, accomplie, clôturée (*QE*, 12)). En témoigne la frugalité des écrits qui la mentionnent explicitement (seulement deux ouvrages : *Chaosmose* et *Les trois écologies*, et les textes très hétérogènes réunis par Stéphane Nadaud dans *Qu'est-ce que l'écosophie ?*). Certaines propositions (notamment celle d'un paradigme esthétique) semblent être encore en voie d'esquisse ou de préparation : nous avons tenté de les reprendre, de trouver leur intuition dans des ouvrages antérieurs à la période écosophique, et d'approfondir certaines de leurs implications pratiques, parfois au-delà du texte guattarien. C'est ainsi que l'ouverture, la fragmentation de cette pensée a été pour nous source d'imprécision peut-être, d'incertitude sans doute, mais surtout de liberté. C'est en partie ce qui a motivé la présente tentative (il semble, à ce jour, que ce soit la première de la sorte).

Mais ce « guide », comme l'écosophie elle-même, est avant tout voué à l'orientation et à l'expérimentation dans le monde, dans le présent. Si une telle recherche est « fondamentale » plutôt qu'appliquée, c'est qu'une de nos contributions principales fut de dessiner (ou du moins d'ébaucher) d'autres manières de *concevoir* les pratiques sociales. Cette étude pourrait donc être mobilisée comme telle, dans différents contextes écologiques (social, mental, environnemental, culturel...), et fournir une « base » pour des expérimentations pratiques. C'est d'ailleurs pourquoi nous avons opéré un *approfondissement* et une *actualisation* de la plupart des propositions concrètes formulées par Guattari durant son printemps écosophique (dont certaines relèvent de la simple suggestion), et tenté de les rapporter à son cadre conceptuel et méthodologique. Aussi avons-nous problématisé à nouveau, mis à jour certaines idées guattariennes, et ce à deux niveaux : celui de sa théorie du capitalisme, en la confrontant aux nécessités, aux techniques et aux développements du présent (chapitre 1) ; celui de ses propositions pratiques, d'abord en les considérant elles-mêmes et dans leur actualité (chapitre 3), puis en les comparant à des entreprises théorico-pratiques plus récentes (chapitre 4).

Comme le demande la démarche guattarienne, cette étude s'est voulue *transversaliste* : de la philosophie, à la sociologie, à la sémiologie, à la cybernétique, aux sciences de

l'environnement, aux théories des médias et de l'organisation, nous avons voulu multiplier les angles de vue, afin de ne pas traiter l'écosophie comme une pure systématisation philosophique (ce qui aurait été le geste d'un historien de la philosophie) ou comme un ensemble de propositions pratiques, sans cohérence globale. Ainsi avons-nous cru pouvoir tirer des richesses inattendues, inatteignables si nous avons choisi de privilégier une seule méthodologie.

Une première limite attribuable à notre étude correspond à un certain manque de distance critique par rapport aux implications éthico-politiques de la philosophie guattarienne. Il aurait sans doute fallu conduire une remise en question plus marquée et nuancée de certaines propositions, une confrontation plus directe aux adversaires théoriques et politiques de Guattari (solliciter plus longuement et précisément les critiques des technosciences et du géo-constructivisme, mettre en avant la tension entre l'objectif écosophique de « production de subjectivité » et les exigences, apparemment similaires, du capitalisme néolibéral, examiner le rapport ambivalent que l'objectif de réappropriation des médias entretient avec les risques posés par les sociétés de contrôle...). Aussi, bien qu'ayant insisté sur les implications *pratiques* des concepts-outils guattariens, ayant considéré l'écosophie comme « philosophie pratique », notre texte pourra parfois sembler trop abstrait ou conceptuel. C'est pourquoi il aurait fallu mieux inscrire les concepts de l'écosophie dans la vie et dans les pratiques concrètes de Guattari : son travail à la clinique de La Borde, son militantisme, ses implications dans divers collectifs de recherche (le CERFI, le CINEL, es radios libres...). Cela nous aurait sans doute permis de mieux comprendre, illustrer et conceptualiser certaines de ses propositions. Nous aurions enfin voulu positionner les idées de Guattari plus précisément vis-à-vis de ses très nombreuses influences : psychanalyse, cybernétique, biologie, systémique, phénoménologie... Répondre à ces différentes lacunes aurait certes exigé une recherche beaucoup plus longue et approfondie, mais aurait permis, d'une part, d'enrichir, de nuancer et de préciser notre présentation, d'autre part, de mieux montrer les progrès que l'écosophie implique vis-à-vis de ses nombreux prédécesseurs théoriques.

Aussi, et par conséquent, il faudrait continuer l'exploration de l'écosophie en tant que philo-sophie : son positionnement par rapport à d'autres philosophies de la nature et de l'écologie, ses implications critiques, éthiques, métaphysiques. S'étant donné pour but de faire l'« inventaire » général de cette boîte à outils, nous avons dû *privilégier le tout sur les parties* – or chaque concept guattarien (machine, paradigme esthétique, métamodélisation...) mérite une étude spécifique et approfondie. Il faudrait également considérer l'écosophie du point de vue d'écologues, d'écologistes, de militants, de scientifiques, d'ingénieurs, d'artistes – elle

s'adresse directement à eux. C'est d'ailleurs pourquoi une recherche empirique, en parallèle, formerait une suite appropriée (et nécessaire) à cette étude : l'écosophie étant une discipline *normative* (un « égide »), présentant un paradigme pour les sciences et les pratiques sociales, une pratique spécifique vouée à l'articulation et à l'analyse des expérimentations (métamodélisation), des orientations politiques et des objectifs originaux (notamment dans le domaine des médias, du mental et du « virtuel »), il semble important de leur donner ou de leur trouver un contenu effectif. Nous nous en sommes tenus à une *exploration* générale de l'écosophie, à un certain approfondissement théorique, et à sa confrontation au présent. Mais plusieurs questions restent en suspens : à quoi ressemblerait une *organisation* écosophique, celle qui opérerait l'ouverture et la connexion entre pratiques hétérogènes – ce que Guattari esquisse sous le nom de *nouvel axe progressiste* ou de *mouvement-parti-réseau* ? Comment concrètement mettre en place une pratique métamodélisante ? Sur quel type de médias et de modes de communication pourrait-elle s'appuyer ? À quelles conditions, dans quelles structures, face à quelles difficultés concrètes ?

Si nous avons seulement pu fournir les moyens de devenir un peu *écosophe*, nous aurions réussi notre étude. Mais comment finalement définir une telle attitude ? Par un geste d'ouverture : ouverture sur l'autre dans son altérité, dans ses préoccupations, dans sa différence ; *amour* de l'autre pour cette différence, pour les incertitudes qu'elle peut m'apporter, pour le devenir dans lequel elle peut m'engager.

...c'est la mutation existentielle collective qui aura le dernier mot ! (C, 12)

Liste de références

- Abraham, Yves-Marie (2015). « La décroissance soutenable comme sortie du capitalisme », *Possibles*, 2015, p. 150-151.
- Abraham, Yves-Marie (2019). *Guérir du mal de l'infini. Produire moins, partager plus, décider ensemble*, Montréal, Écosociété, 276 p.
- Abraham, Yves-Marie, Andrea Levy et Louis Marion (2015). « Introduction au dossier : comment faire croître la décroissance ? », *Nouveaux Cahiers du socialisme*, no. 14, p. 28.
- Agostinho, Larissa (2018). « Transversalité et institution », *La Deleuziana*, no. 8, p. 200.
- Akbulut, Bengi (2017). « Commons », *Spash*, C.L. (ed), *The Routledge Handbook of Ecological Economics: Nature and Society*, Routledge, Abingdon, p. 400.
- Anders, Günther (2002). *L'Obsolescence de l'Homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Éditions Ivrea, 362 p.
- Antonioli, Manola (2015). « Les deux écosophies », *Multitudes*, vol 3, no 87.
- Aufray, Renan et Manuelle Rovillé. « Les écosystèmes », CNRS.
- Bakuniak Grzegorz et Krzysztof Nowak (1987). « The Creation of a Collective Identity in a Social Movement: The Case of "Solidarność" in Poland », *Theory and Society*, vol 16, no. 3, p. 401-429.
- Bateson, Gregory (1977). *Vers une écologie de l'esprit*, trad. Perial Drisso, Laurencine Lot et Eugène Simion, Paris, Seuil, 123 p.
- Berardi, Franco (2009). *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, Los Angeles, Semiotext(e), p. 21.
- Berardi, Franco (2019). *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*, New York, Verso, 224 p.
- Bihouix, Philippe (2014). *L'âge des low tech*, version ePub, Paris, Seuil.
- Bihouix, Philippe (2015). « Les low tech, la seule alternative crédible », *Creuser jusqu'où ? Extractivisme et limites à la croissance*, Montréal, Écosociété, 384 p.
- Bihl, Alain (2008). « La novlangue néolibérale », *Raison présente*, no 167, p. 59-71.

- Bryant, Levi R. (2011). « A Logic of Multiplicities : Deleuze, Immanence, and Ontology », *Analecta Hermeneutica*, Institut international d'herméneutique.
- Blanc, Jérôme, et Marie Fare (2012). « Les monnaies sociales en tant que dispositifs innovants : une évaluation », *Innovations*, no. 38, p. 67-84.
- Blanc, Nathalie (2008). « Vers un urbanisme écologique ? », *URBIA. Les Cahiers du développement urbain durable*, no. 8, p. 39-59.
- Blanchet, Philippe (2020). « Le projet de Loi de Programmation pour la Recherche poursuit les attaques contre le statut particulier des universitaires pour s'emparer de l'Université », *Langage et société*, no. 169.
- Boltanski, Luc et Ève Chiapello (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 980 p.
- Bookchin, Murray (1987). « Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement », in *Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project*, no. 4-5.
- Callicott, John Baird (2010). *Éthique de la Terre*, Paris, Wildproject/Domaine sauvage, p. 49-73.
- Canto Sperber, Monique et al. (2017). *Philosophie grecque*, PUF, p. 352.
- Carasco, Auda (2018). « Qui a le pouvoir de l'information en France ? », *Vie publique*.
- Carrega, Pierre (2008). « Le changement climatique : incertitudes structurelles et incertitudes propagées », *Incertitude et environnement. La fin des certitudes scientifiques*, Aix-en-Provence, Édisud, p. 37-46.
- Castoriadis, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 544 p.
- Castoriadis, Cornelius (1996). « Anthropologie, philosophie, politique », *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 256 p.
- Citton, Yves (2014). *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, p. 156.
- De Luca-Bernier Catherine (2011). « Logique du soin en psychothérapie institutionnelle », *Le Coq-héron*, 206, p. 98.
- De Sousa Santos, Boaventura et Baptiste Godrie (2017). « Épistémologies du Sud et militantisme académique : entretien avec De Sousa Santos, Boaventura Santos, réalisé par Baptiste Godrie », *Sociologie et sociétés*, vol 49, no. 1, p. 143-149.

- De Sousa Santos, Boaventura (2016). *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 300.
- De Sutter, Laurent (2017). *L'âge de l'anesthésie : la mise sous contrôle des affects*, chap. 2 : « Narcocapitalism Unlimited », § 20 : « Zéro, zéro, zéro », Paris, Les Liens qui libèrent.
- Deleuze, Gilles (1985). *L'Image-temps*, Paris, Minuit, p. 223.
- Deleuze, Gilles (1992). *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 192 p.
- Deleuze, Gilles (2002). *Logique de la sensation*, Paris, Seuil, 176 p.
- Deleuze, Gilles (2003). *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 384 p.
- Deleuze, Gilles (2004). *Le bergsonisme*, Paris, PUF, p. 36.
- Deleuze, Gilles (2015). « Gilles Deleuze, Félix Guattari : Entretien sur L'Anti-Œdipe avec Raymond Bellour », *Lettres et autres textes*, version ePub, Paris, Minuit.
- Deleuze, Gilles et Claire Parnet (1996). *Dialogues*, Paris, Flammarion, 190 p.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari (2007). « Mai 68 n'a pas eu lieu », *Chimères*, no 64.
- Deleuze, Gilles (2002). *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 416 p.
- Deleuze, Gilles (2003). *Pourparlers 1972-1990*, 2e éd., Paris, Minuit, coll. Reprise, 249 p.
- Descola, Philippe (2005). *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 792 p.
- E. Zimmerman, Michael (1995). « The Threat of Ecofascism », *Social Theory and Practice*, vol 21, no. 2, p. 207-238.
- El Golli, Wassim et Delphine Moreau (2012). « Le care comme point de vue, une perspective critique sur les rapports de domination », *Pensées critiques et contemporaines*.
- Faris, David M. (2012). « La révolte en réseau : le « printemps arabe » et les médias sociaux », *Politique étrangère*, p. 109.
- Faugeras, Patrick et Michel Minard (2010). « Portrait d'un militant, François Tosquelles », *Sud/Nord*, vol 1, no. 25, p. 49-56.
- Federici, Silvia (2016). « Un salaire pour le travail ménager », *Point zéro : propagation de la révolution*, Paris, Éditions IXè, p. 27-38.

- Fisher, Mark (2009). *Capitalist Realism: Is There No Alternative ?*, New York, Zero Books, 92 p.
- Foucault, Michel (1971). *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, p. 60.
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, p. 38.
- Foucault, Michel (1978). « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et Écrits IV*, texte no. 326.
- Foucault, Michel (1994). *Dits et Écrits II*, Gallimard, p. 720.
- Foucault, Michel (2001). « Préface à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze, Gilles et Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie* », in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, p. 135.
- Foucault, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil/Gallimard, p. 111.
- Foucault, Michel (2004). *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, p. 44.
- Foucault, Michel et Gilles Deleuze (1972). « Les intellectuels et le pouvoir », *L'Arc*, no 49, 1972, p. 3-10.
- Fourquet, François (2007). « Une intuition de Félix Guattari », *Revue du MAUSS*, vol 1, no. 29, p. 558.
- Freitag, Michel (2008). *L'impasse de la globalisation*, version ePub, Montréal, Écosociété.
- Fréaux, Anne (2018). « La religion du progrès dans l'anthropocène : croissance, consommation et géo-ingénierie », *Revue du MAUSS*.
- Fréaux, Anne (2014). « La décroissance et l'idée de progrès : entre progressisme et conservatisme critiques », *Revue du MAUSS permanente*.
- Friot, Bernard (2017). « En finir avec les luttes défensives », *Le Monde diplomatique*.
- Gadrey, Jean (2012). *Adieu à la croissance. Bien vivre dans un monde solidaire*, version ePub, Paris, Les Petits Matins.
- Genosko, Gary (2013). *When Technocultures Collide: Innovation from Below and the Struggle for Autonomy*, Wilfried Laurier University Press.
- Godbout, Jacques (1992). « Le don existe-t-il (encore) ? », *L'esprit du don*, Montréal, Boréal, p. 9-33.

- Gorz, André (1988). *Métamorphoses du travail. Quête de sens*, Paris, Galilée, 302 p.
- Gorz, André (1992). « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *Actuel Marx*, no 12.
- Gorz, André (2003). *L'immatériel : connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 160 p.
- Gorz, André (2020). *Leur écologie et la nôtre*, version ePub, Paris, Seuil.
- Gorz, André (1997). *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée, 240 p.
- Guattari, Félix (1972). *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Paris, Maspero, 290 p.
- Guattari, Félix (1977). *La Révolution moléculaire*, Paris, Recherches, coll. Encres, 391 p.
- Guattari, Félix (1979). *L'Inconscient machinique. Essai de schizo-analyse*, Paris, Recherches, 368 p.
- Guattari, Félix (1981). « Le Capitalisme Mondial Intégré et la révolution moléculaire », conférence prononcée au CINEL, *Nouveau millénaire, défis libertaires*.
- Guattari, Félix (1989). *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 340 p.
- Guattari, Félix (1989). *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 73 p.
- Guattari, Félix (1992). « La question des questions », in *Terminal*, no 57, p. 2-3.
- Guattari, Félix (1993). *Chaosmose*, Paris, Galilée, 187 p.
- Guattari, Félix (1996). *Soft Subversions*, Los Angeles, Semiotext(e), p. 142.
- Guattari, Félix (1998). « La "grille" », *Chimères*, no. 34, p. 7-20.
- Guattari, Félix (2009). *Les Années d'hiver : 1980-1985*, Paris, Les Prairies Ordinaires, p. 298.
- Guattari, Félix (2011). *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*, La Tour d'Aigues, de l'Aube, coll. Monde en cours, 366 p.
- Guattari, Félix (2013). *Qu'est-ce que l'écophilosophie ?*, textes présentés par Stéphane Nadaud, Paris, Lignes, p. 591.
- Guattari, Félix (2015). *Psychoanalysis and Transversality. Texts and Interview 1955-1971*, tr. du français par Ames Hodges, Los Angeles, Semiotext(e), 384 p.
- Guattari, Félix (2019). « Un changement de paradigme », *Revue La Deleuziana*.

- Guattari, Félix et Gilles Deleuze (1973). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 494 p.
- Guattari, Félix et Gilles Deleuze (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980, 645 p.
- Guattari, Félix et Gilles Deleuze (2005). *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, coll. Reprise, 263 p.
- Guattari, Félix et Jacques Robin (2006). « Révolution informationnelle, écologie et recomposition subjective », *Multitudes*, vol n° 24, no. 1, 2006.
- Guattari, Félix et Suely Rolnik (2007). *Micropolitiques*, tr. du portugais (Brésil) par Renaud Barbaras, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 492 p.
- Guattari, Félix et Toni Negri (2011). *Les nouveaux espaces de liberté*, Paris, Lignes, 220 p.
- Heidegger, Martin (1958). « Bâtir, habiter, penser », *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, 349 p.
- Héveline, Edith et Bruno Robbes (2010). *Démarrer une classe en pédagogie institutionnelle*, Nîmes, Champ Social, p. 14-20.
- Hickel, Jason (2019). « An Open Letter to Steven Pinker », *Jacobin*.
- Holl, Karen D. (2020). « Tree planting is not a simple solution », *Perspectives Journal*, 2020.
- Homs, Clément (2007). « Félix Guattari, ou la décroissance sous la forme des trois écologies. Remarques sur le parti imaginaire qui vient (1/2) », *Nouveau millénaire, défis libertaires*.
- Idelson, Bernard (2008). « Radios locales sur le web : nouveaux acteurs, nouveaux territoires. L'exemple de Radio FreeDom (La Réunion) », *Enjeux et Usages des Technologies de l'Information et de la Communication, Dynamiques de développement au carrefour des mondes*, p. 587-604.
- Illich, Ivan (1973). *La convivialité*, version ePub, Paris, Seuil.
- Illich, Ivan (2003). « Les deux dimensions de la contre-productivité institutionnelle », *Œuvres complètes*, vol 1, Paris, Fayard, p. 659-676.
- Janicaud, Dominique (1985). *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 386 p.

- Jonas, Hans (2008). *Le Principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 480 p.
- Juignet, Patick (2017). « Le réductionnisme : un appauvrissement dans l'explication du Monde », Centre de Recherche en Histoire des Idées.
- Kant, Emmanuel (2000). *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, p. 97.
- Kierkegaard, Søren (1971). « Un compte rendu littéraire », *Œuvres complètes* (vol VIII), Paris, L'Orante, p. 204.
- Kothari et al. (2019). *Pluriverse : A Post-Development Dictionary*, New Delhi, Tulika Books.
- Krtolica, Igor (2021). *Gilles Deleuze*, Paris, Que sais-je ?, p. 61.
- Laffitte, René (2005). *Essais de pédagogie institutionnelle*, Nîmes, Champ Social.
- Latouche, Serge (2001). « Malaise dans l'association ou pourquoi l'économie plurielle et solidaire me laisse perplexe », *Association, démocratie et société civile*, Paris, La Découverte.
- Latouche, Serge (2005). *Décoloniser l'imaginaire. La Pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Lyon, Parangon, 172 p.
- Latour, Bruno (1989). *La Science en action*, Paris, La Découverte, 672 p.
- Lecarpentier, Michel (2018). « Logique existentielle, transfert et management de l'accompagnement », *Empan*, no. 110, p. 125-131.
- Leclercq, Stéphane et Arnaud Villani (2003). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze, Gilles*, Les Cahiers de Noesis, no 3.
- Lessenich, Stephan (2019). *À côté de nous le déluge. La société d'externalisation et son prix*, Montréal, Écosociété, p. 17-25.
- Liegey, Vincent, Stéphane Madelaine, Christophe Ondet et Anne-Isabelle Veillot (2013). *Un projet de décroissance*, Paris, Utopia, 148 p.
- Lodha Pragya (2019). « Digital Amnesia: are we headed towards another amnesia », *Indian Journal of Mental Health*, vol 1, no. 6.
- Lordon, Frédéric (2020). « Pour un communisme luxueux », *Le Monde Diplomatique*.
- Lordon, Frédéric (2020). « Problèmes de la transition », *Le Monde diplomatique*.
- Lordon, Frédéric (2022). « Leur société et la nôtre », *Le Monde diplomatique*.

- Maïlat, Maria (2008). « Rubrique - Le virtuel, le réel et l'actuel », *Informations sociales*, no. 147, p. 90-91.
- Malm, A. & Bissonnette, J. (2017). Nature et société : un ancien dualisme pour une situation nouvelle, *Actuel Marx*, 61, p. 47-63.
- Malm, Andreas (2020). *La chauve-souris et le capital. Stratégie pour l'urgence chronique*, Paris, La Fabrique, 248 p.
- Marion, Louis (2015). *Comment exister encore ? Capital, techno-science et domination*, Montréal, Écosociété, p. 80.
- Marx, Karl et Engels, Friedrich (1968). « Thèses sur Feuerbach », *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 155 p.
- Marx, Karl (1976). *Le Capital*, Livre III, Paris, Éditions sociales, 872 p.
- Marx, Karl (1993). *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus, version ePub, London, Penguin Books.
- Marange, Valérie (1996). « La petite machine écosophique », *Chimères*, no 28.
- Mengal, Paul (2007). « Néolibéralisme et psychologie behavioriste », in *Raisons politiques*, vol 1, no 25, p. 15-30.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 531 p.
- Moreau, Delphine (2009). « De qui se soucie-t-on ? Le care comme perspective politique », *La Revue Internationale des Livres et des Idées*.
- Mouffe, Chantal (2016). *L'illusion du consensus*, Paris, Albin Michel, 200 p.
- Naess, Arne (2008). *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, Dehors, p. 215-218
- Nakaya, Andrea C (2015). « Internet and social media addiction ». *Webology*, vol 12, no. 2, p. 1-3.
- Nancy, Jean-Luc (2007). « L'être-avec de l'être-là », in *Cahiers philosophiques*, vol 111, p. 66-78.
- Neyrat, Frédéric (2014). « Critique du géo-constructivisme : Anthropocène & géo-ingénierie », *Multitudes*, no. 56.
- Nicollet, Lydia (1994). « Les syndicats du Chili. L'expérience de Santa Maria », *Fondation FPH*.

- Nietzsche, Friedrich (1974). *La Généalogie de la morale*, trad. Angèle Kremer-Marietti, Paris, Union générale d'éditions, Collection 10-18, p. 181.
- Ostrom, Elinor (2010). « Similitudes entre les institutions de ressources communes durables et auto-organisées », *Gouvernance des biens communs*, Paris, De Boeck, p. 112-127.
- Oury, Jean et Marie Depussé (2003). *À quelle heure passe le train... Conversations sur la folie*, Paris, Calmann-Lévy, 320 p.
- Partant, François (2007). « Ce tiers monde si nécessaire », *La ligne d'horizon : Essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte, p. 63-78.
- Peirce, Charles S. et Gérard Deledalle (1961). « Deux lettres de Charles S. Peirce à Lady Welby sur la phanéroscopie et la sémiologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol 65, no 4, p. 398-423.
- Prince, Bernard et Emmanuel Videcocq (2005). « Radio Tomato et Minitel Alter. Félix Guattari et les agencements post-média », *Médiamorphoses*, p. 179-183.
- Renaut, Alain (1996). « Sartre et Heidegger - Sur l'éthique de la finitude », *Raison présente*, no 117, p. 27-42.
- Richert, Fabien (2016). « La critique de la valeur à l'ère du sémiocapitalisme », *Cygne noir*, no 4.
- Sauvagnargues, Anne (2002). « Art mineur - Art majeur : Gilles Deleuze, Gilles », *Espaces Temps*, p. 121-132.
- Sauvagnargues, Anne (2003). « Actuel/Virtuel », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze, Gilles* (sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani), Les Cahiers de Noesis, no. 3, p. 22.
- Sauvagnargues, Anne (2008). « Un cavalier schizo-analytique sur le plateau du jeu d'échecs politique », *Multitudes*, vol 3, no. 34, 2008.
- Sauvagnargues, Anne (2012). « Machines, comment ça marche ? », *Chimères*, vol 2, no 77, p. 35-46.
- Schérer, René (2003). « Territoires existentiels », *Chimères*, no. 50.
- Schérer, René (2012). « Les visions écosophiques de Félix », *Chimères*, no. 76.
- Sérieyx, Hervé (2002). « Organisation apprenante et complexité », in *Transversales*, no. 2.

- Servigne, Pablo et Raphaël Stevens (2015). *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, p. 65-92.
- Simondon, Gilbert (1989). *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- Simondon, Gilbert (2013). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 576 p.
- Solé, Andreu (2008). « L'entreprisisation du monde », in J. Chaize et F. Torres (dir.), *Repenser l'entreprise*, Paris, Le Cherche midi, p. 27-54.
- Toffler, Alvin (1980). *La troisième vague*, Paris, Denoël, 773 p.
- Van Gogh, Vincent (2002). *Lettres à son frère Théo*, Paris, Grasset, no 237.
- Varela, Francisco J. (1977). *Invitation aux sciences cognitives*, Paris, Seuil, 333 p.
- Varela, Francisco J. (1989). *Autonomie et connaissance*, Paris, Seuil, 247 p.
- Weber, Max (1964). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, édition électronique, Université du Québec à Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, coll. Les auteurs classiques, 341 p.