

PAR MATTHIEU WIESER

ÉCOLOGIE POURQUOI SE SENT-ON COUPABLE ?



L'ANALYSE



Culture & Démocratie

Écologie : pourquoi se sent-on coupable ?

Matthieu Wieser, chercheur indépendant

Face à l'urgence écologique, nous sommes pris·es dans une multitude d'injonctions et d'informations. D'un côté un flux d'informations toujours plus alarmantes sur l'état de nos écosystèmes, de l'autre le constat de l'insuffisance de nos modalités d'action, et quelque part entre les deux, « l'idée commune selon laquelle nous avons tou·tes, dans notre quotidien, une responsabilité à l'égard de ces catastrophes ». Ces tendances, observe Matthieu Wieser, concourent à générer, chez certaines personnes sensibles à l'écologie, « des doutes, une espèce de gêne, une sorte d'inconfort au monde », un certain sentiment de culpabilité. Ce type d'affect et les peurs qui l'entourent sont largement instrumentalisés par nombre de voix de la scène politique pour dénigrer une soi-disant « écologie punitive » – élément de langage qui, avec de nombreux autres, a récemment envahi l'espace socio-politique pour discréditer la prise en compte de l'écologie dans la société. Ce qui intéresse ici Matthieu Wieser, c'est la persistance d'un sentiment de culpabilité. De quoi est-il le nom ? Pour lui, ce sentiment est le témoin de nos manières d'appréhender la question écologique et le signe que l'écologie déborde le cadre de nos organisations politiques actuelles. « Le vivant n'entrera pas dans nos Parlements, sinon pour les faire implorer », écrit-il. Mais si ce sentiment de culpabilité « peut se lire comme la trace [...] de notre inconfort à jouer les règles du jeu néolibéral ou représentatif », il témoigne en même temps de « la possibilité d'expérimenter d'autres façons de jouer qui sont d'autres manière d'exister ».

Dressons un portrait de l'écologiste idéal aujourd'hui. Celui ou celle qui, informé·e par les rapports du GIEC de l'état du monde, a conscience de la gravité de l'époque : les sécheresses, les inondations et les méga-feux à répétition, la chute de la biodiversité, l'élévation du niveau de la mer, etc. Tout cela ne lui laisse plus aucun doute sur la catastrophe écologique que nous vivons. En écologiste modèle donc, cette personne n'imagine pas vivre en ignorant, ou en feignant d'ignorer, cet état de catastrophe. C'est pourquoi elle décide de se mettre en action. Dans une certaine mesure, elle correspond au portrait-robot qui se devine entre les lignes des recommandations des grandes ONG écologistes mainstream comme WWF ou bien Greenpeace : cette personne idéale dépose toujours un couvercle sur chacune des casseroles qui chauffent sur le gaz, elle mange bio, local, et très certainement pas ou en tout cas très peu de protéines animales, elle ne prend pas l'avion et ne s'habille qu'en seconde main. Mais le portrait ne peut s'arrêter à la description de cette écologie « lifestyle ». Il est en effet probable que cet·te écologiste-type prolonge ses convictions au-delà de sa vie privée. Il ou elle vote ainsi à chaque élection, sans doute pour des partis de gauche, probablement ceux qui placent la lutte

contre le réchauffement climatique et la défense du vivant au cœur de leur programme. De temps en temps il ou elle manifeste, pour le climat principalement, il ou elle participe même parfois à des actions de désobéissance civile ou bien y a déjà songé pour chercher à faire entendre sa voix de citoyen·ne.

Toutefois, ces actions, qui visent à réaliser ses convictions, ne permettent pas de taire parfaitement les doutes, une espèce de gêne, une sorte d'inconfort au monde qui persiste dans la vie de cet·te citoyen·ne-écologiste. Nous pourrions évoquer l'éco-anxiété pour parfaire le portrait que nous cherchons à esquisser : cette personne s'y reconnaîtrait sans doute, trouvant dans cette formule une manière de mettre le doigt sur ses peurs et ses craintes à l'égard d'un avenir désormais caractérisé pour elle comme incertain.

Mais ça n'est pas sur le registre affectif de l'angoisse que, je crois, se distingue le mieux cet·te écologiste idéal-typique de 2025. Peut-être est-il plus pertinent de parler de culpabilité, et de l'ensemble des autres affects qui l'accompagnent (comme la honte, ou son opposé, la fierté) pour expliquer ou au moins décrire une certaine existence écologiste du présent, dans ce qui la motive et dans l'inconfort qui demeure, malgré tout. L'ensemble des actions que nous rapportons à l'écologiste-idéal·e – celui ou celle qui fait toujours bien les choses –, allant du geste le plus anodin comme celui de recouvrir les casseroles d'eau frémissante, jusqu'à ceux traditionnellement considérés comme plus engagés comme le vote et la manifestation, semble en effet motivé par un certain sentiment de culpabilité, une certaine honte. J'aimerais partir du constat de l'adhésion de cette culpabilité, ou de ce sentiment honteux, à notre vie. C'est une sensation qui fonctionne, elle opère quelque chose, elle ne nous indiffère pas complètement, elle a une certaine efficacité. Que nous culpabilisions de ne pas faire assez, ou bien de faire trop peu, trop mal, ou bien au contraire que nous nous sachions agir correctement, que nous sentions que notre geste compte, qu'il a de la valeur, que nous nous rassurions de contribuer à la protection de la planète par telle ou telle action de sobriété sont en effet les traces d'une certaine efficacité sur nos vies de la culpabilité à l'égard de la crise écologique. Je souhaite donc le prendre comme le témoignage de traits spécifiques de notre temps. S'il m'a paru pertinent de dresser grossièrement le portrait de cet·te écolo 2025, c'est parce que cette image me semble dire quelque chose de notre présent puisqu'elle agit sur la manière par laquelle nous pensons l'écologie, et c'est précisément en ce sens que je souhaite l'interroger.

Malgré le sentiment majoritairement partagé
que quelque chose ne va pas, au mieux rien
ne change, au pire la situation nous semble
aller en s'aggravant, et nous peinons à
trouver des chemins qui ne soient pas
individuels ou individualistes vers lesquels
diriger notre volonté de changement.

Cependant, bien que ces nouveaux modes de vie écologique se traduisent aujourd'hui dans un certain nombre de nos actions quotidiennes, ils ne résument pas à eux seuls la singularité de notre présent écologique. Nous pouvons également faire le constat – accompagné lui aussi d'affects puisqu'il est souvent teinté du sentiment d'impuissance – des difficultés à constituer l'écologie comme sujet politique majeur de notre temps. Je veux dire par là que, malgré le sentiment majoritairement partagé que quelque chose ne va pas, au mieux rien ne change, au pire la situation nous semble aller en s'aggravant, et nous peinons à trouver des chemins qui ne soient pas individuels ou individualistes vers lesquels diriger notre volonté de changement. Même lorsqu'elle est appropriée par les réseaux institutionnels, l'écologie politique ne parvient pas à s'élever à la mesure de l'enjeu et demeure soumise à l'agenda politique libéral comme celui des programmes des partis politiques écologiques. En ce sens, si nous devions poser un diagnostic sur notre présent, nous pourrions facilement nous accorder sur l'essoufflement de nos régimes institutionnels qui peinent à se montrer à la hauteur des nouveaux enjeux politiques amenés par la hausse du niveau des mers, le trou dans la couche d'ozone ou encore la fragilisation des écosystèmes. Tant du point de vue des sujets qu'il nous faut désormais traiter que des manières par lesquelles nous souhaiterions les saisir, nous avons l'intuition que cela ne peut plus se faire dans les cadres politiques classiques et traditionnels jusqu'alors majoritaires.

Cet espace brumeux aux frontières vacillantes qui constitue aujourd'hui le sol de l'écologie politique fait donc l'objet de diverses expériences. Il y a d'un côté le sentiment d'une obsolescence de nos systèmes politiques traditionnels, tant les enjeux écologiques contemporains débordent nos cadres institutionnels classiques. De l'autre côté, il y a l'expérience quotidienne, teintée d'un sentiment de culpabilité, de ces mêmes questions écologiques : dans l'actualité ou lorsque nous faisons les courses, pour nos vacances ou dans nos choix politiques, etc. Tirer le fil de la culpabilité me permet d'avancer à tâtons dans cette brume en interrogeant, pas-à-pas, les raisons de sa persistance. J'essaie de faire de ce sentiment honteux, qui m'accompagne dans mes gestes, dans mes discussions, dans mes décisions, l'opportunité d'une enquête sur les réflexes politiques qui animent le champ théorique et pratique de l'écologie contemporaine. Davantage qu'un sentiment passager, dont la manifestation anodine dans des activités insignifiantes nous permet de nous en détourner avec une relative facilité, il me semble que cette culpabilité, dans sa persistance comme dans sa répétition, constitue au contraire le signe, le témoignage, le symptôme de mutations politiques que nous traversons. En ce sens, elle nous questionne : de quoi notre sentiment de culpabilité est-il le nom ?

Les petits gestes du néolibéralisme

Revenons d'abord à ce sentiment de culpabilité pour essayer de le cerner : d'où vient-il et chez qui se manifeste-t-il ? Il faut en effet identifier l'espace dans lequel se manifeste notre culpabilité à l'égard de la question écologiste pour pouvoir nous interroger sur sa signification, et son éventuelle mobilisation.

Le climat de l'écologie contemporaine se constitue autour d'une multitude d'informations et d'injonctions. Il y a d'un côté les constats toujours plus alarmants diffusés notamment par les brèves et faits divers, se retrouvant jusque dans nos conversations de comptoir, qui rapportent les catastrophes environnementales aux quatre coins du monde ; et puis de l'autre côté, le constat de notre incapacité, ou des insuffisances de nos modalités d'actions pour avoir prises sur ces grands bouleversements – « qu'est-ce que vous voulez que j'y fasse ? ». Et il y a, face à ce flux d'informations régulièrement qualifié d'« anxigène », l'idée commune selon laquelle nous avons toutes, dans notre quotidien, une responsabilité à l'égard de ces catastrophes.

À ce sujet, nous avons déjà évoqué la question des « écogestes ». La rengaine est déjà ancienne. Pour sauver la planète, les dauphins et les ours polaires, il suffirait de bien fermer le robinet quand on se brosse les dents, de trier ses déchets comme c'est indiqué sur les paquets, et surtout de bien éteindre les lumières en sortant de la pièce. Il existe une multitude d'écogestes censés rendre concrète et quotidienne, accessible à tou·tes, la lutte contre le réchauffement climatique, c'est-à-dire permettre à chacun·e d'être à la hauteur de ce qui est parfois qualifié comme l'enjeu de notre époque. C'est cette même rengaine que nous retrouvons dans la bouche de progressistes et de réactionnaires dans la fable du colibri : ce tout petit oiseau qui verse sur un incendie de forêt de toutes petites gouttes d'eau pour essayer de l'éteindre, parce qu'il faut « prendre sa part » – avant de mourir entre les flammes.

Mais la critique de ces écogestes, qui individualisent notre rapport au monde et nous rendent perméable à la honte, est également bien connue. Dans un article à ce sujet, Clément Sénéchal, philosophe et ancien militant chez Greenpeace, explique « comment les écogestes entretiennent la catastrophe ». D'un côté, les écogestes dépolitisent la question écologique en détournant la responsabilité de l'action gouvernementale sur celle des individus. Ils offrent un outil de communication puissant pour une politique écologique de façade et ne permettent pas de faire face aux véritables problèmes écologiques : les structures capitalistes et coloniales de nos sociétés qui reposent sur l'accaparement et la destruction des ressources humaines et non-humaines. Au bout du compte, seraient en cause les individus qui n'auraient pas fait pipi sous la douche, et non les projets d'agro-industrie ou d'extraction pétrolière. En parallèle, Clément Sénéchal montre que l'adoption des écogestes détourne les individus des enjeux politiques réels derrière les questions écologiques : « Lorsque l'on s'engage sur le terrain environnemental par le prisme des petits gestes, on finit tôt ou tard par reléguer l'approche systémique hors de nos préoccupations. Pour le dire autrement : la charge mentale associée aux écogestes finit par envahir complètement la représentation du problème et les conduites associées, les menant inexorablement vers la dépolitisation. »

**L'idéologie libérale derrière les écogestes
promeut l'idée très problématique selon
laquelle nous pouvons tou·tes avoir un
impact équivalent pour changer le cours des
choses.**

Par ailleurs, cette promotion de l'écologie par les petits gestes repose sur une conception universaliste de l'écologie politique qui, en bout de ligne, fait reposer la responsabilité de la catastrophe climatique sur le dos des classes populaires. En effet, les écogestes constituent l'apanage d'une certaine bourgeoisie, lui permettant d'accéder à faible coût à la bonne conscience d'avoir réalisé certaines actions écologiques – tout en se détournant des questions politiques qui sont, elles, à la racine du problème environnemental. En ne prenant pas en compte les inégalités sociales face à la catastrophe écologique, l'idéologie libérale derrière les écogestes (qui sont également soutenus par tout un pan revendiqué progressiste du spectre écologique) promeut l'idée très problématique selon laquelle nous

pouvons tou-tes avoir un impact équivalent pour changer le cours des choses. C'est d'ailleurs sur ce raisonnement que fonctionnent l'agenda libéral et conservateur qui préfère sanctionner les individus pour leurs actions polluantes, comme en donnant une amende à ceux qui ont mal trié leurs déchets plutôt que d'agir contre les pollutions à un niveau politique, social et économique plus structurel. Ce type de politique pave aussi la voie aux rhétoriques réactionnaires qui s'opposent aux privations de libertés individuelles en dénôçant l'écologie alors qualifiée de « punitive ».

Néanmoins, face à la réalité de cette critique des écogestes, nous ne pouvons pas leur dénier une certaine efficacité. Non pas en matière écologique – après tout il n'est pas question d'écologie lorsque l'on promeut les écogestes – mais sur le registre affectif sur lequel ceux-ci jouent ; et c'est ici que nous pouvons constater au moins en partie la manifestation de la honte que nous évoquions. Clément Sénéchal reconnaît lui-même, entre les lignes, que cette culpabilité l'affecte : « Les rares personnes de ma connaissance qui parviennent à vivre volontairement dans une forme de neutralité carbone et de vertu environnementale pure et parfaite – des sortes de warriors de l'ascèse écologique – suscitent souvent chez moi un mélange d'admiration... et de malaise. De fait, ils exercent par leurs remarques inopinées une forme de violence symbolique aiguë : à leur contact, on ne se sent jamais à la hauteur, incapables de pratiquer un système d'existence quotidienne quasiment disciplinaire, totalement désencastré des rapports sociaux génériques. »

La question qui sous-tend notre problème n'est donc pas celle du constat réel de cette énième violence symbolique générée par la bourgeoisie capitaliste, faisant du problème de l'écologie une question morale et non politique. Elle est celle de l'efficacité effective de la culpabilité avant tout comme principe affectif (et qui a en ce sens des conséquences pratiques). La politique des écogestes – comme objectif à atteindre pour se rassurer, ou comme gestes que l'on revendique avec la fierté du devoir accompli, ou bien même que l'on méprise et exècre tant l'on sait les ressorts violents qui les traversent – provoque une forme de honte qui en vient à structurer le champ écologique aujourd'hui. Aussi les écogestes ne doivent-ils pas seulement être interrogés à la lumière de leur (in)efficacité écologique, mais également au regard de leurs effets dans notre quotidien. Se limiter à les critiquer en tant qu'outil de distinction pour la bourgeoisie et de dissimulation de l'inaction climatique pour les gouvernements tend à masquer le fait qu'ils ont un effet réel sur notre manière de nous rapporter au monde, et donc sur les manières par lesquelles nous nous organisons pour lutter dans le monde.

Les petits gestes de l'écologie politique

Nous pouvons en ce sens nous arrêter pour observer les évolutions des mouvements écologistes qui se sont déployés au cours des vingt dernières années. Outre les engagements pris lors des très médiatisées « COP » – et en particulier lors de la 21ème, en 2015, qui a donné lieu à l'Accord de Paris –, le mouvement pour le climat n'a cessé de grandir au cours des années 2000 et 2010, à l'instar des différentes « Marches pour le climat » qui ont germé en 2014 et continuent de réunir chaque année plusieurs centaines de milliers de personnes, principalement à travers l'Europe. En parallèle, on a pu voir éclore des pétitions qui pressent les dirigeant-es de prendre des mesures en faveur de la justice climatique ou bien contre l'adoption de lois désormais qualifiées d'écocidaires, jouant sur le sens moral des individus pour qu'ils apposent leur signature. Il y eut par exemple plus de deux millions de signatures en soutien à l'Affaire du Siècle, une campagne juridique menée par différentes ONG visant à poursuivre l'État français en justice pour son inaction face au changement climatique. Plus récemment la fameuse pétition contre la loi Duplomb, ré-autorisant l'emploi de nombreux pesticides

cancérigènes pour l'agro-industrie, a également fait beaucoup de bruit jusqu'en dehors des frontières françaises. S'ajoutent à ces manifestations, qui témoignent de l'ampleur de la mobilisation écologique pour une part importante de la population, la constitution d'assemblées ou de conventions citoyennes qui ont eu ou ont encore pour charge de réfléchir et de proposer des mesures écologiques que les gouvernements exécutifs pourraient accepter de mettre en place. Pour résumer, une proportion non négligeable de l'écologie politique aujourd'hui se mobilise pour actionner des leviers législatifs et représentatifs afin de défendre ses exigences et revendications. Pourtant, force est de constater une forme d'échec de ces mobilisations. Si les marches pour le climat mobilisent beaucoup de monde, et que la question écologique est désormais régulièrement prise, au moins symboliquement, comme l'un des enjeux centraux auxquels les partis doivent faire face, cela ne se traduit pas pourtant par l'adoption de lois ou de mesures politiques écologiques majeures, ni non plus par une mobilisation électorale massive – les partis écologistes butant à répétition contre une sorte de plafond de verre.

Une proportion non négligeable de l'écologie politique aujourd'hui se mobilise pour actionner des leviers législatifs et représentatifs afin de défendre ses exigences et revendications. Pourtant, force est de constater une forme d'échec de ces mobilisations.

Ces manifestations peuvent toutefois être analysées comme un symptôme de l'impasse au sein de laquelle l'écologie est aujourd'hui enfermée : celui que je propose de désigner comme l'espace de la culpabilité. Les écogestes peuvent bien être analysés comme une nouvelle ruse néolibérale qui incruste nos vies affectives en agissant sur notre culpabilité de ne pas agir de manière suffisante, mais il serait trompeur de croire que nous sortons de cet espace de la culpabilité, c'est-à-dire de l'agir néolibéral, lorsque nous nous réunissons pour « marcher pour le climat » ou bien lorsque nous cliquons sur « signer » à une énième pétition demandant à nos représentant·es d'enfin agir pour la biodiversité, ou encore lorsque nous votons avec l'intention de faire porter les voix du vivant. De fait, il est possible d'assimiler ces gestes politiques aux écogestes évoqués plus haut, non pas du point de vu de leur intentionnalité propre, mais dans le rapport qu'ils entretiennent au monde. Une nouvelle fois, il n'est sans doute pas tant question d'écologie ici que de la manière par laquelle nous cherchons – par le vote, la signature de pétitions, les manifestations, etc. – à répondre à nos préoccupations écologiques. Nous pressentons dans ces dispositifs comme une sorte de capture de notre propre volonté d'agir. Comme si, bien que nous voulions effectivement que les choses changent, nous étions condamné·es à nous résigner aux formes traditionnelles de la politique qui passent en particulier par le système représentatif – le vote, la manifestation, la pétition –, dont on constate par ailleurs l'inefficacité. Il y a donc bien un voisinage entre les écogestes du quotidien et l'écologie qui passe par les mécanismes représentatifs : celui d'une capture

similaire par des logiques individualisantes, en tout point hétérogènes aux préoccupations écologiques.

La manifestation à la fois la plus symbolique et la plus prégnante de cette honte qui sature l'espace et les coordonnées politiques de l'écologie aujourd'hui se trouve sans doute dans l'interprétation de la question climatique comme un conflit de génération. Derrière cette lecture, nous retrouvons l'idée que dans les générations nées à partir des années 1990-2000, une prise de conscience générale de la crise écologique a permis de constituer un esprit de communauté s'opposant à celui des générations précédentes caractérisées par leur inaction ou leur passivité face à la catastrophe qui s'annonçait, voire accusées d'en être les principales responsables. Et bien que l'on puisse s'interroger sur la pertinence du concept de « génération » pour décrypter les évolutions du monde social, l'argument selon lequel la question climatique serait avant tout une préoccupation de la « jeune » génération a fait florès. Aujourd'hui encore, certaines jeunes figures médiatiques sont considérées comme les porte-étendards du mouvement pour le climat, dont l'action repose toujours sur la même logique : demander aux dirigeant·es d'agir, et si ces dernier·es s'y refusent, dénoncer leur inaction sur les réseaux sociaux pour... leur faire honte. Or, malgré l'engouement que suscitent ces figures et les nombreuses personnes qu'elles parviennent à fédérer sur les réseaux et lors de manifestations, l'échec de ces mobilisations à provoquer le changement qu'elles demandent témoigne à nouveau de l'impasse dans laquelle se trouve l'écologie politique aujourd'hui. Et lire cette impasse depuis la perspective de la culpabilité nous permet de l'éclairer différemment, à la fois individuellement et collectivement. Individuellement, nous l'avons compris, la culpabilité qui peut être lue comme un moteur de ces mobilisations, a pour effet de renforcer la structure néolibérale qui infuse nos vies. Le supposé conflit des générations n'échappe pas à cette critique : accuser les générations précédentes d'être responsables, en bloc, de la crise climatique, c'est faire l'impasse sur les rapports de forces et les systèmes de dominations qui sont à l'œuvre dans la catastrophe. C'est, par exemple, nier les rapports de genres, de classes ou de races qui structurent nos relations politiques et sociales pour les lisser sous la seule catégorie homogénéisante de « génération ». En outre, cette impasse témoigne collectivement de la péremption du logiciel politique auquel nous sommes traditionnellement attaché·es et dans lequel le mouvement écologiste, et notamment celui de la génération climat, s'est inséré. En effet, si malgré tout la culpabilité fonctionne, si elle demeure mobilisatrice pour une partie des jeunes générations ou plus généralement pour le champ progressiste qui cherche des manières d'avoir prise sur la crise écologique, c'est parce qu'elle s'insère dans la logique de la représentation politique à laquelle nous sommes habitué·es. Pourtant, l'écologie politique déborde très largement ce cadre représentatif, nous offrant ainsi l'occasion d'interroger depuis une perspective très différente cette culpabilité.

Politisation de la nature

Nous avons introduit notre réflexion en posant l'hypothèse selon laquelle la culpabilité que nous cherchons à analyser témoigne d'une mutation de notre relation au monde et surtout d'un inconfort, d'une gêne, d'une difficulté à l'appréhender. C'est cette mutation qu'Isabelle Stengers cherche à nommer dans *Au temps des catastrophes* par l'expression « l'intrusion de Gaïa » ou que Bruno Latour désigne également sous le nom de « nouveau régime climatique ». Mais ce que pointent ces auteur·ices ne se résume pas au constat scientifique d'un réchauffement global de la planète, ou de la multiplication et de l'intensification des catastrophes naturelles. Leur diagnostic porte sur quelque chose de plus profond, il cherche à éclairer une transformation plus radicale dans notre rapport au monde et qui fait la spécificité de la teneur de notre présent : celui de l'effritement de la frontière qui distinguait jusqu'alors les questions politiques des questions non-politiques.

C'est sans doute l'un des grands thèmes de la pensée politique et critique contemporaine : prendre la mesure du caractère et des dimensions profondément politiques de sujets, de relations, d'existences qui, jusqu'alors, étaient confinées à des espaces appréhendés comme non politiques. Nous devons par exemple aux mouvements et théories féministes d'avoir politisé les relations que nous considérons auparavant comme relevant de la sphère « privée », non-politique par opposition à la sphère publique, celle des affaires publiques. Dans un autre registre, les militant·es et les thèses décoloniales et antiracistes ont également commencé à faire vaciller nos institutions coloniales qui s'appuient notamment sur une biologisation des rapports humains, biologisation qui relève également d'une mise à l'écart d'une partie de la population des affaires politiques. Michel Foucault montre par exemple dans *Surveiller et Punir* que la catégorie de « citoyen·ne » – sur laquelle repose l'ensemble de nos conceptions traditionnelles de la démocratie représentative – est autorisée ou constituée par le travail judiciaire de la police et de la prison qui, en amont, discrimine au sein de la population les catégories de personnes qui auront le privilège de bénéficier de ces droits de citoyenneté.

Il y a donc bien un voisinage entre les
écogestes du quotidien et l'écologie qui
passe par les mécanismes représentatifs :
celui d'une capture similaire par des
logiques individualisantes.

À ces structures patriarcales et raciales que les nombreux mouvements activistes et travaux théoriques nous ont permis d'identifier au cours de notre histoire contemporaine, nous pouvons rattacher au moins par analogie la question écologique, qui repose elle aussi sur une distinction entre politique et non-politique, celle de la séparation entre culture et nature. En effet, les différents bouleversements écologiques qui se manifestent depuis plusieurs dizaines d'années peuvent être lus comme la révolte d'existences qui sont mises en danger par les logiques capitalistes et extractivistes qui fondent nos sociétés. Or, ce sont précisément ces formes d'existence que nous avons reléguées au statut de non-sujets : des êtres vivants dépourvus de la capacité d'agir et de manifester des exigences, des désirs ou des volontés politiques. Face à ce constat écologique – celui d'une politisation de la nature qui interroge la racine même de ce qui l'a contrainte à n'être pas considérée comme d'intérêt politique –, nous observons deux réactions qui sont chacune deux impasses.

D'un côté, il y a le geste qui consiste à faire fi des critiques que formule l'écologie à l'égard de nos façons d'appréhender la politique traditionnellement. Cette attitude rejette la remise en question de nos institutions politiques, en considérant qu'elles sont déjà prêtes à accueillir les exigences écologiques. Elle se traduit par exemple dans l'espoir qu'il suffirait de faire des animaux, des fleuves, des courants ou des régimes atmosphériques une nouvelle catégorie de « citoyenneté » pour que ceux-ci soient sauvés, puisqu'ils seraient alors enfin représentés dans le régime politique – celui-là même qui a causé leur précarité !

De l'autre côté, il y a le geste, certes moins problématique, qui consiste à maintenir la distinction entre nature et culture parce qu'elle permet d'articuler un regard critique sur le monde. En effet, cette différenciation permet de voir et d'analyser les phénomènes d'exploitation et de domination qui ravagent les écosystèmes en identifiant la cause de ces destructions, par exemple dans la culture capitaliste – on parlera alors de capitalocène plutôt que d'anthropocène. Si ce regard critique demeure essentiel pour diagnostiquer les rapports de pouvoir, il pose toutefois le problème de maintenir la nature dans une certaine passivité. Ce faisant, il empêche l'émergence de nouvelles manières de penser les relations entre vivants ou, dit autrement, il maintient la distinction entre nature et culture qui est pourtant une des causes du dérèglement climatique. Peut-être alors que pour sortir de cette impasse, notre sentiment de culpabilité peut nous servir moins comme une sorte de guide que pour chercher à prolonger ce geste critique.

Nous pouvons en effet interpréter la culpabilité que nous explorons comme le témoignage affectif de cette politisation de la nature. Elle est la manifestation, dans notre ventre, à la fois des bouleversements qui affectent notre environnement, mais peut-être également du fait que nos réponses à cette urgence demeurent inadéquates. L'hésitation qui nous pousse à prendre en considération l'impact de nos gestes sur l'état du monde, celle qui nous fait mettre en lien les catastrophes naturelles avec notre alimentation ou bien notre manière de voyager, et nous encourage à aller manifester « pour le vivant », peut en effet se lire comme une forme d'action du vivant, c'est-à-dire comme une véritable immixtion politique par le biais de nos affects. Peut-être donc que notre culpabilité ne se résume pas seulement à sa dimension néolibérale, et que son insistance témoigne de tensions plus profondes, dont nous avons commencé à entrevoir les dimensions politiques.

Accuser les générations précédentes d'être responsables, en bloc, de la crise climatique, c'est faire l'impasse sur les rapports de forces et les systèmes de dominations qui sont à l'œuvre dans la catastrophe.

La culpabilité de l'écologiste : seulement un affect moral ?

À ce stade de l'analyse, le constat que j'effectue repose donc sur une double observation. D'un côté, l'écologie contemporaine est imprégnée par l'affect de culpabilité, celui-ci structure notre rapport à l'écologie en déterminant une part importante de notre manière d'agir au quotidien, mais également nos manières traditionnelles et spontanées de nous mobiliser. De l'autre côté, nous ne pouvons que déplorer une certaine inefficacité, ou en tout cas une certaine stagnation de l'écologie contemporaine, qui ne semble pas pouvoir s'accommoder du cadre institutionnel politique traditionnel – le régime représentatif. On pourrait dire que celui-ci suit une logique analogue à celle des écogestes : il s'agit de se décharger de notre responsabilité, de ne plus se sentir coupable en transférant cette culpabilité sur d'autres personnes, tantôt les dirigeant-es politiques qui devraient avoir honte de ne pas agir, tantôt sur les générations précédentes qui n'auraient pas correctement agi ou pris conscience de la catastrophe, tantôt sur les climato-sceptiques qui refusent d'agir, roulent en SUV, prennent l'avion et mangent de la viande. Notre point

n'est pas ici de déconstruire à nouveau ces a priori politiques – nous avons souligné comment l'individualisme écologique repose sur un néo-libéralisme soumis aux logiques capitalistes – mais de nous questionner sur ce qu'ils révèlent.

De quoi cette culpabilité est-elle donc le nom ? Il semble que nous ayons ici un premier élément de réponse. Ce sentiment constitue la trace, le témoignage d'un changement de notre registre politique, d'une mutation dans notre présent quant à la question du politique ; elle témoigne tant d'un certain accablement face à l'inefficacité de notre action que de l'insistance et de la prégnance de la question écologique comme nouvelle question politique. Nous partageons en ce sens les questionnements déployés par Pierre Charbonnier dans un article consacré aux affects écologistes. Le philosophe part en effet d'un constat similaire au nôtre : « En dépit de son ancrage dans une portion significative de la population, l'idéal écologique semble stagner. Il accumule les défaites électorales et, pis encore, culturelles » (p. 131). Charbonnier fait l'observation d'une dynamique affective majoritaire autour des préoccupations écologiques qui bute face à un système politique dépassé par celle-ci. Dans cette perspective, il met en avant le caractère avant tout moral de ce qu'il appelle « l'affect écologiste » (expression qui semble désigner chez lui l'engouement général qu'il identifie autour des questions écologiques), illustré par le rejet tant des vieilles formes de la société de consommation (se traduisant par des sermons donnés au nom de l'urgence climatique), que des formes traditionnelles de la politique moderne (qu'il identifie à la démocratie représentative). Selon lui, si l'écologie peine donc à se structurer autour de formes politiques, c'est parce qu'elle est enfermée dans des structures morales et moralisatrices desquelles elle ne parvient pas à sortir : c'est ce que nous avons également identifié en explorant l'importance qu'occupe la culpabilité sur la scène écologiste contemporaine.

Pour autant, si ce caractère « profondément et prioritairement moral » de « l'affect écologiste » me semble problématique, je crois qu'il nous invite aussi à changer nos manières spontanées de penser la politique, et donc à agir en écologiste – ce qui semble inconcevable pour Charbonnier. En effet, loin de remettre en question la pensée politique traditionnelle articulée au sein de ce qu'il appelle la modernité, Pierre Charbonnier déplore plutôt ce rejet moral de la politique qui s'apparente, selon lui, à une sortie du monde réel vers une utopie lointaine ou passée. Selon lui, l'écologie, peinant à trouver le sujet politique qui entrerait en adéquation avec les théories et pensées politiques de la modernité – notamment parce qu'elle est en prise avec « le vivant », c'est-à-dire des formes de vies désormais politisées par la crise écologique mais qui ne correspondent pas à l'idéal moderne du « sujet » ou du « citoyen·ne » à la base de la pensée politique moderne –, se réfugie donc dans des postures morales, « contre-politique », c'est-à-dire dans un rejet général de toute forme de pensée politique.

Or, bien au contraire, il me semble qu'il faille prendre davantage au sérieux ce refus de la politique qui s'exprime dans l'écologie contemporaine, y compris depuis son versant moral. Pour revenir au sentiment de culpabilité en matière d'action écologique, tout coloré de moralisme qu'il soit, il ne peut pas être compris uniquement comme l'effet de politiques marketing néolibérales, ni comme simple reflet de la recherche d'une sortie radicale de la politique vers un ailleurs utopique ou dans un passé idéalisé comme vierge de tout contact avec l'être humain. Certes, ces dynamiques existent au sein du mouvement écologiste contemporain, mais en réduisant la question écologiste à ces différentes expressions, Pierre Charbonnier masque à la fois les contradictions et la pluralité des attentes écologistes actuelles. Ce faisant, non seulement il nie le caractère au moins performatif des affects écologistes qu'il cherche pourtant à identifier (ce que nous essayons de produire à partir de la culpabilité), mais il ne s'attache en outre qu'à un

seul aspect du problème. Comme si l'impasse dans laquelle se situe actuellement l'écologie politique ne relevait que des difficultés propre à la morale de l'écologie et ne remettait pas en question la manière dont on conçoit spontanément, c'est-à-dire traditionnellement et académiquement, la politique elle-même. Or, comme nous l'avons vu plus haut, l'écologie peut précisément se lire comme un symptôme, un témoignage, comme une trace – parmi d'autres – des transformations de la politique actuellement. Le fait que Charbonnier n'interroge pas le concept même de politique, lisant la scène depuis la position du juge critique qui ne serait pas lui-même affecté, est un témoignage de plus des impasses que nous cherchons à interroger. Or, il est possible de penser l'écologie politique dans sa volonté de rompre avec la politique moderne sans la réduire à un fantasme utopiste ou à une posture morale. Si la culpabilité que l'on observe est d'ailleurs si persistante, c'est peut-être également qu'elle n'est pas simplement une posture morale mais aussi le révélateur de phénomènes plus importants – y compris à propos du néolibéralisme – qui nous invitent à questionner nos propres a priori critiques, et en particulier les théories et concepts avec lesquels nous nous sommes habitués à penser la politique.

[La culpabilité] est la manifestation, dans
notre ventre, à la fois des bouleversements
qui affectent notre environnement, mais
peut-être également du fait que nos
réponses à cette urgence demeurent
inadéquates.

La culpabilité comme affect politique

Notre culpabilité nous invite finalement à porter un diagnostic sur le décalage qui demeure entre le sentiment d'urgence qui témoigne de l'état du monde, et l'inefficacité ou la faiblesse des réponses que nous adoptons à l'égard de cette urgence. Ce décalage, nous pouvons le lire, avec le philosophe Brian Massumi, comme la manifestation d'une victoire du capitalisme – qu'il nomme « ontopouvoir » – sur la démocratie libérale, et permet sans doute d'expliquer les défaites ou à minima les difficultés qu'affronte l'écologie politique aujourd'hui. Pour Massumi, le capitalisme agit comme « ontopouvoir » dans sa manière de créer de l'être : il façonne des manières d'être au monde qui lui permettent d'actionner et de renforcer ses mécanismes de dominations (c'est par exemple la prolifération du sujet néolibéral « auto-entrepreneur de soi » qui fonde aujourd'hui les monopoles structurants du capitalisme des plateformes, et qui est pris en idéal-type des modèles techno-capitalistes). Cette création passe en particulier par la production de désirs et d'affects qui permettent au capitalisme d'agir en-deçà et au travers du sujet politique traditionnel libéral symbolisé par la figure universelle du/de la citoyen-ne. Cette dernière devient alors obsolète pour penser la résistance au capitalisme puisqu'elle est toujours déjà contaminée par lui au niveau de ses désirs et de ses affects. Ce faisant, le capitalisme comme régime d'« ontopouvoir » devance et détruit en le dépassant le modèle de la représentation politique de telle sorte qu'il nous faut renoncer à (à minima réformer) cette manière de nous représenter la politique.

Ainsi l'inefficacité de l'écologie politique s'explique aussi par le fait que nos manières de répondre à nos affects écologistes prennent forme sur et dans la sphère politique de la représentation qui est, elle aussi, contaminée par les logiques du capitalisme. Au contraire, nous pouvons supposer que l'écologie sera d'autant plus efficace qu'elle résiste à sa capture par les logiques capitalistes, non seulement celles qui gouvernent les écogestes que nous avons analysés, mais aussi celles des formes d'actions politiques correspondant au modèle de la démocratie libérale (représentative) dont Brian Massumi démontre qu'elles sont d'ores et déjà déterminées par ces logiques néolibérales. En s'organisant autour de ce modèle de la représentation libérale, le mouvement écologiste cherche à agir en suivant des coordonnées qui ont déjà été accaparées par le capitalisme. Il se laisse capturer par les affects produits par le capitalisme, déterminer par eux, et se condamne donc malgré lui à la défaite politique. Pour illustrer ce phénomène, nous pouvons à nouveau évoquer les actions menées au sein du mouvement écologiste qui ont pour ambition de rendre certaines mesures de justice climatique incontournables mais qui mobilisent pour cela des mécanismes représentatifs traditionnels. Par exemple, on a pu suivre le Women Waves Project, qui a vu six activistes européennes embarquer à Cherbourg à bord d'un voilier pour se rendre à la « COP30 » organisée le 10 novembre au Brésil, 10 ans après les accords de Paris. Ce voyage au goût d'aventure, relaté sur les réseaux sociaux, visait à informer et sensibiliser l'opinion publique sur l'actualité des COP tout en essayant de contrecarrer l'action des lobbys auprès des gouvernements. Mais ce type d'action, fondé sur la conviction qu'il s'agit de convaincre les dirigeant-es, par exemple des COP, pour que les choses changent (et donc sur l'efficacité du modèle représentatif), est voué à l'échec. En effet, en mobilisant les codes du modèle néolibéral sans chercher à les retourner contre lui-même, par exemple via un usage des réseaux sociaux par l'intermédiaire de figures médiatiques hyper individualisées et d'un storytelling radicalement déconnecté des enjeux matériels, politiques et sociaux des luttes défendues, ces actions maintiennent l'illusion stratégique selon laquelle la démocratie représentative n'est pas déjà entièrement empoisonnée par le néolibéralisme. Autrement dit, bien qu'elle se donne l'image d'une action politique d'ampleur, ce type de mobilisation participe au contraire et malheureusement à consolider la structure qu'elle cherche à attaquer.

En s'organisant autour [du] modèle de la
représentation libérale, le mouvement
écologiste cherche à agir en suivant des
coordonnées qui ont déjà été accaparées
par le capitalisme.

Nous ne pouvons toutefois pas nous arrêter à ce constat pessimiste. Tout d'abord parce qu'il n'est pas possible de réduire le mouvement écologiste contemporain aux actions qui sont menées dans le domaine représentatif de la démocratie libérale – et sur lesquelles nous avons beaucoup insisté jusqu'ici. Au contraire, l'écologie est devenue le lieu de la ré-invention et de la ré-appropriation de nombreuses formes d'actions inédites et bien plus déstabilisatrices, qui contre-carrent ainsi le constat d'impuissance des actions plus traditionnelles et des partis politiques estampillés « écolos » qui peinent à percer. En

effet, à l'image du collectif Code Rouge en Belgique, qui mène des actions de désobéissance civile en bloquant des entreprises du secteur pétrolier, de l'agro-industrie ou complices du génocide palestinien, plusieurs collectifs ont émergé ces dernières années en se détournant du système représentatif traditionnel, comme aussi Extinction Rebellion ou Les Soulèvements de la Terre. L'engouement que suscitent ces différentes mobilisations renouant avec des pratiques d'action directe et de sabotage ne s'explique pas uniquement par la médiatisation de leurs happenings ou de leurs actions spectaculaires également relayées sur les réseaux sociaux, mais aussi par une certaine pragmatique de l'action politique : peut-être que l'écologie trouve ici une voix plus cohérente et des pratiques plus puissantes pour s'exprimer – je reviendrai sur ce point. Ensuite, il est sans doute trop rapide de réduire la culpabilité à un affect uniquement néolibéral. Dans l'ouvrage cité plus haut, Brian Massumi explique qu'il existe dans le capitalisme, et donc dans nos existences, des formes de vies qui sont hétérogènes à l'« ontopouvoir », qui, sans nécessairement lui résister (parce qu'une résistance se définit malgré tout par ce à quoi elle résiste), lui sont étrangères et nécessitent d'être vécues pour pouvoir être intensifiées. Ce faisant, ces formes de vies contribuent à diminuer la force d'attraction suscitée par le capitalisme. Massumi nomme ces formes de vies les « plus-value de vie » et sa proposition nous permet de penser les contradictions qui traversent nos existences : nous vivons dans un monde capitaliste et sommes donc défini-es, structuré-es, déterminé-es jusque dans notre univers affectif par le capitalisme ; pour autant, il continue d'exister des relations, des manières d'interagir, des désirs qui ne sont pas capitalistes, qui sont étrangers au pouvoir. Peut-être que notre culpabilité témoigne aussi de l'existence et de la persistance de ces plus-value de vie, et que nous pourrions dès lors reformuler ainsi notre question initiale : de quelle(s) plus-value(s) de vie, de quel(s) désir(s) non néo-libéraux le sentiment de culpabilité à l'égard de l'action écologique est-il la trace ? Cette nouvelle lecture ouvre-t-elle des possibles politiques appropriables par l'écologie ?

La culpabilité, symptôme d'une tension

Notre culpabilité est donc la manifestation affective d'une résistance entre deux lignes de tensions. Elle est l'expression d'une lutte. D'un côté, il y a la question écologique dont l'ampleur et le caractère inédit bouleversent notre existence, jusque dans sa trame affective ; de l'autre, il y a le régime capitaliste qui prend appui sur la catastrophe en cours pour intensifier les dynamiques néolibérales d'individualisation et d'isolement de nos rapports politiques. Dans cet espace, nous pouvons identifier la dynamique du changement actuellement à l'œuvre dans notre rapport au monde. Mais ce changement, nous l'avons vu, ne relève pas uniquement de la rupture engagée avec le concept de Nature, il faut encore nous arrêter sur les conséquences politiques de cette mutation. Car en se limitant au constat d'une modification qu'on pourrait qualifier de « métaphysique » de notre rapport au monde, il semblerait que nous laissons au capitalisme le monopole de sa récupération politique. Ce que semble révéler la honte de notre responsabilité face à ce changement, c'est quelque chose qui entre en tension avec cette trame néolibérale, quelque chose qui ne coïncide pas avec l'horizon politique représentatif de l'écologie, puisque celui-ci est d'emblée capturé, déterminé, façonné par l'écosystème néolibéral. Il nous faut alors prendre la mesure de ce conflit, parce que c'est à cette condition que nous nous donnerons les moyens d'avoir prise sur notre honte et sur le monde, c'est-à-dire également de résister à l'emprise néolibérale. En prenant appui sur la conflictualité dans nos affects, nous ouvrons la possibilité d'en étudier les ressorts politiques afin d'y trouver des moyens de résistance autres au devenir capitaliste de l'écologie.

L'écologie est devenue le lieu de la ré-invention et de la ré-appropriation de nombreuses formes d'actions inédites et bien plus déstabilisatrices, qui contre-carrent ainsi le constat d'impuissance des actions plus traditionnelles et des partis politiques estampillés « écolos ».

Où et comment situer la question politique dans notre culpabilité, partagée entre une double dynamique, néolibérale et écologiste ? Nous l'avons évoqué avec Pierre Charbonnier, les revendications écologistes s'accompagnent d'un refus de la politique telle qu'elle est pensée traditionnellement. Toutefois, si Pierre Charbonnier déplore ce refus, en l'associant au désir utopique d'une sortie de la société, nous comprenons avec Brian Massumi qu'elle est davantage l'expression d'une hétérogénéité, d'une sorte d'étrangeté aux mouvements du capitalisme, mouvements qui infusent par ailleurs les registres de la représentation et de la démocratie libérale, chacun typique de la politique traditionnelle. Nous pouvons alors reprendre les deux trajectoires que nous avons identifiées pour en analyser les contours plus spécifiquement politiques.

Il y a d'un côté la trajectoire néolibérale qui vise à individualiser nos relations en rompant les liens qui nous attachent au reste du vivant. Il s'agit de séparer notre existence de celles des autres collectifs, de défaire les racines qui unissent nos corps par nos différents attachements terrestres. Ceci se traduit alors par le déploiement d'une certaine normativité – dont font partie les écogestes –, qui nous offre le repos d'une vie libérée du poids de la responsabilité à l'égard des catastrophes naturelles. Le néolibéralisme génère ainsi une forme de culpabilité qui se constitue comme moteur de nos désirs et de notre volonté pour nous encourager à adopter des comportements soi-disant chargés politiquement, mais au bout du compte radicalement déconnectés de toute forme d'enjeu écologique. En ce sens, il est possible de voir dans notre culpabilité le signe de la perméabilité de nos affects aux processus micro-fascistes qui sous-tendent les gouvernementalités néolibérales. En effet si le sentiment de culpabilité nous attrape, s'il nous poursuit malgré sa déconstruction et constitue une partie de ce qui motive nos comportements à l'égard des questions écologiques qui assaillent notre présent, c'est aussi parce que la teneur de ce présent est constitué, pour une part, de lignes de fuites fascisantes dans lesquelles nous sommes pris-es. Ces lignes traversent nos existences, font parties de nos vies, de nos relations, elles les teintent et les courbent, notamment par l'intermédiaire de nos affects, et notre culpabilité porte sans doute la trace de ces courbures.

Mais quelque chose échappe à ces logiques funestes. Cette culpabilité qui persiste est comme une mauvaise conscience qui demeure malgré le respect de la règle ou l'adhésion à la normativité néolibérale, une mauvaise conscience qui ne nous permet pas d'accéder au bon sentiment, qui nous fait dire que la logique de la règle en elle-même est faussée. Nous nous sentons coupables malgré tout parce que nous pressentons que les problèmes

auxquels nous confronte la crise écologique ne peuvent pas se résoudre en continuant de respecter ces logiques normatives. Malgré l'éventuelle satisfaction – voir même la jouissance – que peuvent nous procurer l'adoption ou la défense de certains gestes présentés comme sobres et écologiques, notre culpabilité persiste et nous agrippe parce que la question écologique ne se joue pas ici, parce que les problématiques écologiques débordent le cadre conceptuel et pratique de la politique moderne.

Elle est donc l'expression de la rupture métaphysique que nous impose la mutation de notre relation au monde – « l'intrusion de Gaïa » –, mais aussi celle d'une rupture politique. La logique qui préside à la constitution de notre pensée politique moderne reste inchangée malgré la catastrophe écologique, et cette passivité creuse un écart entre la teneur des problèmes et nos outils, notamment conceptuels, pour y répondre. C'est dans cet écart que se loge une part de notre culpabilité. Les écogestes, aussi bien dans leur efficacité néolibérale – c'est-à-dire leur insistance dans notre quotidien – que dans leur inefficacité environnementale – c'est-à-dire leur inutilité face aux enjeux écologiques – relèvent de cette même logique périmée. De même pour les traditionnelles Marches pour le climat qui sont organisées chaque année. Et il y a peut-être aussi ici une manière de comprendre l'échec répété de l'écologie partisane contemporaine, tant ses propositions et ses discours s'inscrivent dans ce logiciel politique.

Cependant, aujourd'hui, l'écologie politique est aussi le lieu de réinventions et de la mobilisation de formes d'engagements qui interrogent ces logiques pour chercher à les affaiblir. Ces actions, qui prennent davantage au sérieux les contradictions constitutives des problèmes politiques et matériels posés par la crise écologique, nous offrent alors une occasion d'interroger une dernière fois les perspectives écologiques révélées par notre culpabilité.

Perspectives politiques de l'écologie

Peut-être pouvons-nous nous tourner vers le puissant mouvement de renouvellement de la lutte écologique en cours, brièvement évoqué plus haut, pour trouver des moyens d'avoir prise sur cette culpabilité tout en cherchant à hériter de ce renouvellement pour la pensée politique. L'écologie constitue en effet l'opportunité d'une reconfiguration des pratiques et des théories politiques, elle nous enjoint à ne plus nous recroqueviller sur les réflexes qui motivent nos gestes et notre pensée pour au contraire affronter les contradictions qui constituent le monde. Ici et là, plusieurs mouvements politiques germent pour lesquels l'écologie ne constitue pas seulement un enjeu d'adaptation ou de transition face au diagnostic froid et distant d'un réchauffement global ou d'une chute de la biodiversité. Au contraire, elle est l'occasion d'un réinvestissement et d'une réinvention politique majeures, en prise directe avec ces bouleversements, affrontant les structures de pouvoirs auxquelles nous devons – écologiquement et affectivement – d'en être arrivés-là. Les Soulèvements de la Terre, par exemple, s'est constitué à la suite des expériences de ZAD comme celle de Notre-Dame-des-Landes et de la passivité avec laquelle les populations sont restées confinées durant la crise du Covid-19. Dans *Premières Secousses*, le livre que le collectif a fait paraître en 2024 aux éditions La Fabrique, le collectif fait le constat que l'angoisse et l'anxiété (suscitées par l'urgence de la situation et par le sentiment d'impuissance face au défi qu'elle représente), si elles peuvent à un moment donné déclencher une dynamique de l'engagement, nous conduisent surtout à des situations de paralysie politique – rejoignant depuis une autre perspective les analyses de Clément Sénéchal. Le collectif pointe en ce sens la continuité entre les constats scientifiques diffusés par le GIEC – dont les diagnostics toujours alarmants ont pour impact majeur de provoquer dans une partie de la population l'angoisse de l'impuissance et la culpabilité de l'inaction – et les politiques gouvernementales

traditionnelles. De fait, iels précisent : « Ces affects – impuissances et sidérations – si propices à se faire gouverner, sont la meilleure garantie de s'en remettre in fine à ceux qui sont justement les artisans de cette catastrophe. »

L'écologie déborde l'espace du gouvernement, que celui-ci soit de type représentatif ou libéral. Le vivant n'entrera pas dans nos parlements, sinon pour les faire implorer.

Nous pouvons alors poser un autre diagnostic : celui de la nécessité du renoncement pur et simple au cadre politique classique pour répondre à la crise écologique. Comme Les Soulèvements de la Terre l'évoquent dans *Premières secousses*, l'écologie constitue à la fois l'occasion et le besoin de ne plus être gouverné·es. Et nous faisons l'hypothèse que notre culpabilité porte en elle la trace de l'impossibilité d'inscrire, d'enfermer, de capturer, d'aliéner, de soumettre l'écologie (les vies mises en péril, les existences mutilées, la biodiversité en voie d'extinction, le climat qui s'emballe, les eaux qui débordent ou qui disparaissent, les virus qui se libèrent, etc.) au cadre politique traditionnel, c'est-à-dire la manière par laquelle nous nous sommes habitué·es à faire de la politique jusque-là. L'écologie déborde l'espace du gouvernement, que celui-ci soit de type représentatif ou libéral. Le vivant n'entrera pas dans nos parlements, sinon pour les faire implorer. Pour autant, nous ne sommes pas privé·es de pouvoir, bien au contraire. Je le disais plus haut : l'écologie constitue en ce sens précis une opportunité, celle de saisir, d'hériter, de mobiliser des pratiques déstabilisatrices qui existent et ont existé dans l'histoire de l'écologie politique comme dans d'autres luttes sociales et politiques.

Le champs pratique de l'écologie offre des enseignements précieux pour la théorie, puisqu'il semble avoir pris une longueur d'avance dans la constitution de ces héritages. À l'instar des Soulèvements de la Terre, de Code Rouge, d'Extinction Rebellion ou encore de 269 Libération Animale, l'activisme écologique contribue à la constitution d'espaces singuliers qui permettent une déprise du néolibéralisme sur nos vies et une remise en question de nos réflexes de pensées politiques. Mais ces espaces n'émergent pas de nulle part. Ils sont le produits d'une multitude de facteurs, à chaque fois liés à des situations singulières. Ils sont, déjà, constitués d'héritages anciens. Ainsi les actions de sabotage (comme celles qui ont été organisées par le collectif Bassines non merci ! contre plusieurs « mégabassines ») héritent d'une histoire politique riche de l'action directe et nous invite à reconsidérer la place que nos conceptions politiques classiques font à ce type d'action (en se demandant par exemple dans quelle mesure le sabotage est-il compatible avec les théories de la démocratie ?). Ce faisant, ces actions exigent de constituer des collectifs aux horizons divers (ce sont des militant·es, des paysan·nes, des syndicalistes ou des élu·es locaux·ales, des naturalistes, des juristes, etc.) ; la mobilisation et la coordination de ces multitudes reposent sur des attachements concrets aux territoires, parfois en conflit, qui tranchent avec la figure canonique et abstraite du·de la « citoyen·ne », autour de laquelle toute la tradition théorique classique s'est pourtant constituée. Enfin, ces espaces sont également le produit d'alliances avec d'autres collectifs (décoloniaux,

féministes, queers, antiracistes) et donc d'autres formes de luttes qui destituent la politique institutionnelle de sa place centrale et hégémonique dans l'agir politique. Celle-ci n'est plus pensée ou projetée comme la fin à atteindre (en visant l'adoption d'une loi ou l'élection de tel ou tel parti ou programme) mais utilisée comme un moyen parmi d'autres en fonction des exigences des situations.

Comment alors engranger ce mouvement dans le champs de la pensée ? Loin d'être des utopies écologistes ou des renoncements à la politique, ces actions offrent au contraire des prises concrètes, efficaces, pragmatiques pour réfléchir à notre conditionnement politique. S'il n'est pas question de nous soumettre aux mécanismes capitalistes pour espérer résoudre les problèmes écologiques, il nous faut également ralentir lorsque nous croyons agir politiquement alors que nous ne faisons qu'adopter des postures morales qui rejouent avec une efficacité insidieuse les logiques incessantes du néolibéralisme. Au contraire, l'enseignement de l'écologie telle qu'elle se pratique à un niveau plus souterrain – mais aussi plus proche des enjeux vitaux qui nous rattachent au terrestre –, est de chercher continuellement à nous défaire de l'emprise d'un certain sens pratique de la théorie politique. C'est peut-être dans cette recherche que s'exprime aussi notre sentiment de culpabilité, comme un signe que nous détournons le regard face aux contradictions du monde plutôt que de chercher à les affronter. Il peut se lire comme la trace de ce malaise, un inconfort à jouer les règles du jeu néolibéral ou représentatif, c'est-à-dire à composer avec ce monde pourri, mais cet inconfort témoigne à son tour de la possibilité d'expérimenter d'autres façons de jouer qui sont d'autres manière d'exister.

L'activisme écologique contribue à la constitution d'espaces singuliers qui permettent une déprise du néolibéralisme sur nos vies et une remise en question de nos réflexes de pensées politiques.

De quoi notre sentiment de culpabilité est-il le nom ? Ce petit sentiment honteux semble avoir peu d'importance et paraît même insignifiant au regard de ce qui accable le monde. Pourtant, je crois qu'il est un révélateur important de nos manières d'appréhender la question écologique aujourd'hui. Il exprime déjà la force et la prégnance du capitalisme néolibéral, qui, dans sa singulière capacité d'adaptation, incruste nos vies affectives pour faire des problématiques écologiques l'occasion de son expansion. Mais la persistance de cette honte, le fait qu'elle nous poursuit, qu'elle se maintient malgré sa critique, ne s'explique pas que par les forces réactionnaires qui l'investissent ; elle montre que quelque chose d'autre que ce que nous sommes est possible. Dans un livre publié au début des années 2000, *La sorcellerie capitaliste*, Isabelle Stengers et Philippe Pignarre proposent de nommer « interstice » ce qui, dans certains espaces, dans certains lieux, dans certaines actions et dans certains des collectifs qui les portent, demeure hétérogène aux logiques du pouvoir. À la manière des plus-values de vie de Massumi, ce sont des manières d'agir et de penser, toujours locales, qui offrent des opportunités fragiles pour déstabiliser ce qui, ancré jusque dans nos habitudes, institue le monde. J'ai pris l'exemple de collectifs écologistes qui, en se libérant de manières de faire instituées de la politique,

occupent des interstices et agissent précisément sur les frontières de ces mondes des institutions : ils décomposent et déplacent ce que nous avons coutume d'appeler démocratie, citoyen·ne, gouvernement, etc. En nous invitant à interroger ces réflexes pratiques et théoriques qui nous offrent le repos d'un monde ordonné, notre honte peut peut-être, comme affect fragmenté, se lire elle aussi comme le bref signalement de ces interstices qui ouvrent à des horizons écologiques.

1 Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat.

2 Fonds mondial pour la nature.

3 L'ensemble des courants et mouvement qui défendent la prise en compte des enjeux écologiques dans l'action politique et dans l'organisation sociale.

4 Par exemple : Rob Grams, « Marine Tondelier : la candidate du macronisme vert », in *Frustration magazine*, 23/10/2025.

5 Alors que j'écris ces lignes par exemple, l'actualité écologique est saturée de cette nouvelle : la « septième limite planétaire » est franchie, avec un dépassement du seuil d'acidification des mers. Voir par exemple Vincent Lucchese, « Acidification des océans : la 7e limite planétaire est franchie », in *Reporterre*, 24/09/2025.

6 Pour une présentation critique de Pierre Rabhi et de sa fable du Colibri, voir : Jean-Baptiste Malet, « Le système Pierre Rabhi » in *Le Monde Diplomatique*, août 2018, p. 1; 22-23.

7 Clément Sénéchal, « Comment les écogestes entretiennent la catastrophe », in *Frustration magazine*, 4/03/2025.

8 À ce sujet, on peut évoquer l'exemple du succès mainstream du film documentaire *Demain* réalisé par Cyril Dion, par ailleurs ami et collaborateur de Pierre Rabhi.

9 Je conseille sur ce sujet d'écouter l'intervention de Nordine Saïdi lors de l'Université d'été de l'émission en ligne « Paroles d'Honneur », intitulée « Ma mère est plus écolo que vos COP », disponible sur YouTube.

10 Voir notamment le *Journal de Culture & Démocratie* n°60, 2025.

11 « Comment les écogestes entretiennent la catastrophe », *op. cit.*

12 Les « Conférences des Parties » : les réunions annuelles des pays signataires de la Convention-cadre des Nations Unies sur les changements climatiques (CCNUCC).

13 « La loi Duplomb fait des vagues jusqu'en Belgique : une pétition contre les pesticides dangereux récolte 25.000 signatures », in *Le Soir*, 8/08/2025.

14 Voir par exemple Laurent Lardeux, « Génération climat ? », *La vie des idées*, 21/11/2023. Laurent Lardeux y explique que « l'effet générationnel » n'est pas nouveau et qu'à chaque époque on observe la mobilisation de l'argument d'une crise entre les générations. Cet usage permet notamment de lisser les clivages politiques, économiques et sociaux qui fracturent la société bien davantage que la différence d'âge.

- 15 On retrouve d'ailleurs aujourd'hui cette même rhétorique dépolitisante pour décrire les révoltes qui ont lieu dans le monde. Voir par exemple l'édito de Bernard Guetta dans *Libération* : « Ne désespérons plus, la Gen Z arrive ! », 20/10/2025.
- 16 Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, 2013.
- 17 Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, 2015, et *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, La Découverte, 2021. Voir aussi Renaud-Selim Sanli, « Resserrer nos mondes : retrouver le territoire » in *Journal de Culture & Démocratie* n°53, 2021.
- 18 Voir par exemple le livre de Charles W. Millis, *Le contrat racial*, trad. Aly Ndiaye, Mémoire d'encrier, 2023 [1997].
- 19 Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975.
- 20 La littérature est, à ce sujet, foisonnante. On peut se tourner vers le livre de Léna Balaud et d'Antoine Chopot, *Nous ne sommes pas seuls. Politiques des Soulèvements de la Terre*, Seuil, 2021 ainsi que vers la recension qu'en a fait Isabelle Stengers dans la revue *Terrestres* : « Que demande la lutte politique aujourd'hui ? », in *Terrestres*, 13/01/2022.
- 21 Pierre Charbonnier, « Les formes de l'affect écologiste. Des attachements à la critique. », in *Esprit*, 2018/1, p. 130-144.
- 22 *Ibid.* p. 136.
- 23 *Ibid.* p. 138.
- 24 Brian Massumi, *Agitations, capitalisme et plus-value de vie*, Météores, 2021.
- 25 « Manipuler ou moduler ce qui provient de ce niveau constitue une forme extrême de pouvoir : le pouvoir de porter à l'être ; le pouvoir de faire devenir ; le pouvoir de mobiliser une transformation qualitative. J'appelle cela ontopouvoir ("onto" renvoyant à "ontogénèse" : le processus de devenir de l'être). » *Ibid.* p. 41.
- 26 Sur le peu d'avancées qui ressortent de la COP30, lire notamment : « La COP30 sauve la face mais pas le climat », *Le Monde*, 24/11/2025.
- 27 Voir pour la Belgique : Laïss Barkouk, « Résister et désobéir. Petit état des lieux des luttes écologistes en Belgique », in *Journal de Culture & Démocratie* n°60, 2025.
- 28 On peut aller voir les actions passées menées par Code Rouge, archivées sur leur site : <https://code-rouge.be/a-propos/actions-passees/>
- 29 Les tendances fascistes existant au niveau de ce que Félix Guattari et Gilles Deleuze appellent la micro-politique (*Mille plateaux*, 1980), soit l'ensemble des forces et affects qui circulent dans le tissu social, au-delà des rapports sociaux résultant des structures et institutions (ces dernières constituant le niveau macro-politique).
- 30 Voir : Théophile Görtin, « Quelques pistes, à prendre ou à laisser », *Lundimatin*,

31 Voir en particulier le chapitre « Catastrophe et capacité d’agir » *in* Les Soulèvements de la Terre, *ibid.*, p. 65-70.

32 *Ibid.*, p. 66. Artisanat de la catastrophe qui en passe précisément par les écogestes, iels écrivent une page plus loin : « Si le sentiment d’urgence à se battre pour ses conditions de vie nous paraît absolument légitime, il doit être dissocié du discours qui en a fait la capture et se répand par la bouche de nos gouvernants. L’urgence est pour eux un mode de gouvernement qu’ils utilisent pour mobiliser leurs troupes. À grand renfort d’écocitoyen et de consomm’acteur, le discours urgentiste en appelle à la mobilisation de tous pour sauver le climat et la planète. »

33 Au-delà de l’épisode de Sainte-Soline, spectaculaire et très médiatisé en raison des violences extrêmes des forces de l’ordre et de l’armée sur place, on peut surtout évoquer ceux qui ont précédé cet affrontement, ou qui lui ont succédé comme lors de l’alliance réalisée par les naturalistes et les activistes avec les « lentilles d’eau » qui, larguées dans les mégabassines, en ont saboté la structure. Voir : Gaspard d’Allens, « Larguer des lentilles d’eau, la nouvelle ruse pour saboter les mégabassines », *in Reporterre*, 23/07/2024. Pour une chronologie de la lutte contre les mégabassines, voir « Rage against the bassines » *in* Les Soulèvements de la Terre, *op. cit.*, p. 89-112.

34 Voir l’article classique d’Eric Hobsbawm, « Les briseurs de machines », *in Revue d’histoire moderne & contemporaine*, n°53-4, 2006, p. 13-28.



LA RENCONTRE

Retranscription de la rencontre publique organisée par Culture & Démocratie et Smart APMC, le 17 mars 2026.

Matthieu Wieser : Pour commencer, on pourrait se demander pourquoi aborder la question du problème de l'écologie politique du point de vue affectif, et plus précisément ici, du point de vue du sentiment de culpabilité ou de honte. Je suis d'abord parti d'une expérience personnelle et du constat que la culpabilité me semble structurer l'écologie politique. Je pense notamment à ce qu'on appelle communément les « écogestes » (fermer les robinets, faire pipi sous la douche, acheter bio et local, etc.), et à toutes sortes de consignes écologiques que nous sommes invité-es à suivre et qui détermineraient les bons et les mauvais comportements. Comme si, par une série de gestes quotidiens, nous essayions pour nous rassurer de ne pas participer à la catastrophe écologique en cours. Or l'un des moteurs principaux de ces comportements-là, c'est une dimension affective très forte, que j'identifie comme l'affect de honte, le sentiment de culpabilité. Mais on ne peut pas s'arrêter à cette dimension morale de l'écologie politique, non seulement parce que la critique de cette stratégie est quand même relativement assez connue mais aussi parce qu'il me semble que l'écologie politique, c'est-à-dire la manière dont on va politiser l'écologie aujourd'hui, est également structurée par la culpabilité, au sens où elle s'y appuie. Autrement dit, ces écogestes et la manière par laquelle on va traditionnellement politiser l'écologie sont liés, que ce soit dans les discours et programmes des partis politiques, dans la manière dont les partis écologistes vont faire campagne ou celle dont les citoyens et citoyennes vont voter. Il y a une forme de continuité de logiques qui vont pousser une personne à, par exemple, acheter bio et la manière dont elle va voter. Et ce sont ces logiques qui me semblent liées au sentiment de culpabilité.

Dans le texte j'ai essayé d'aborder plusieurs questions, et notamment la persistance de cette culpabilité malgré sa critique. C'est-à-dire qu'on peut avoir conscience, connaissance des limites de la culpabilité comme moteur politique pour aborder le monde, et malgré tout que cette culpabilité reste une sorte de moteur. C'est quelque chose dont j'ai moi-même fait fortement l'expérience puisque même en étudiant les mécanismes qui nourrissent les discours anti-écologie comme ceux qui parlent d'« écologie punitive », même en étant conscient et critique de ces mécanismes-là, je me rendais compte que la culpabilité continuait, au moins en partie, de motiver nombre de mes comportements.

La norme n'est pas seulement une question de sociologie mais, comme l'a bien montré Michel Foucault, une question de politique : la norme comme pouvoir disciplinaire. C'est aussi politique dans le sens où la honte et la norme englobent certaines idées/idéaux d'une société que nous souhaitons, et des manières dont nous voulons vivre ensemble.

Kimberly, tu as consacré ta thèse de doctorat à l'*eco-shaming* [aussi appelé en français éco-hameçonnage], cette pratique qui consiste à pointer chez une personne ou un groupe de personne une pratique jugée anti-écologique, à leur « faire honte ». Peux-tu nous en parler un peu ?

Kimberley Vandenhoele : C'est un sujet qui, comme pour Matthieu, est aussi partie d'une expérience personnelle. Je ressentais et observais, chez moi et chez des ami-es, une certaine honte, une certaine culpabilité. Typiquement, par exemple, je commandais un café au lait d'avoine, et une amie me disait : « Moi aussi, normalement, je prends du lait d'avoine, mais là j'ai oublié. » Et au-

delà de ces petits gestes et réflexes, si je peux dire, la honte me troublait d'une manière plus profonde, celle d'avoir grandi dans un pays occidental dont les pratiques, les manières de vivre et les manières de penser ont certainement contribué à ce qu'on appelle aujourd'hui des « problèmes environnementaux ». Et même si cette honte ou culpabilité ne peut (pas toujours et pas exclusivement) se rapporter au niveau de l'individu, cela soulève quand même des questions de responsabilités et cette question : que puis-je faire, à mon niveau ?

De fil en aiguille, j'en ai fait mon sujet de thèse. J'ai constaté alors que les affects, les émotions ne sont traditionnellement pas, ou très peu, abordées par le monde académique. Souvent, elles sont vues comme pas assez scientifiques et peu ou pas abordées dans le champ académique sauf en psychologie, mais alors souvent comme des expériences vécues de manière très individuelles. Je me suis rendu compte que la honte, la culpabilité ne sont pas que des affects individuels mais qu'ils ont au contraire une dimension très sociopolitique. Pour revenir à l'exemple de mon amie : sa remarque laissait entendre qu'elle devait se justifier d'avoir pris du lait de vache alors même que je ne lui avais fait aucun reproche. C'est un peu de là que ma réflexion est partie. Avec l'idée que la honte, ça touche quand même à quelque chose qui relève de ce qu'on considère comme une norme sociale. Ce n'est donc pas (seulement) une expérience individuelle, mais surtout sociologique : c'est par et dans nos interactions, et par et dans nos pratiques que la honte se développe et prend forme. Et en ceci, c'est politique parce que cela incarne des questions et des relations de pouvoir. La norme n'est pas seulement une question de sociologie mais, comme l'a bien montré Michel Foucault par exemple, une question de politique : la norme comme pouvoir disciplinaire. C'est aussi politique dans le sens où la honte et la norme englobent certaines idées/idéaux d'une société que nous souhaitons, et des manières dont nous voulons vivre ensemble. Quand on a honte de prendre l'avion plusieurs fois par an, en fait, ce sentiment nous parle d'une norme qui est celle de la possibilité, de l'attente, et de la « normalité » de prendre l'avion plusieurs fois par an. Et c'est quelque chose qui peut être aussi très différent selon les milieux, par exemple entre les milieux urbains ou ruraux.

Louis Droussin : À ce propos, Matthieu, tu dresses dans ton article le portrait de l'« écologiste idéal » et de ses écogestes : il ou elle dépose toujours un couvercle sur les casseroles qui chauffent, mange bio, local, très peu de protéines animales, ne prend pas l'avion, ne s'habille qu'en seconde main, etc. On pourrait ajouter qu'il ou elle roule à vélo, limite son usage de la voiture, place des panneaux solaires sur son toit, voyage en train, etc. On pourrait multiplier les exemples. Or certaines de ces pratiques, en effet, sont assez difficilement applicables dans des contextes ruraux ou périurbains, mais aussi et surtout au sein des classes populaires de ces territoires. Par exemple, pour parler de la question de la mobilité : il y a une forme de dépendance à la voiture individuelle en raison de l'étalement urbain, de la dispersion des lieux de sociabilité et des emplois précaires. La voiture individuelle est alors nécessaire pour se rendre au travail, faire ses courses, rendre visite à un parent, amener les enfants à leurs activités, donner un coup de main à un proche, etc ¹.

La première critique qu'on peut faire de la politique des écogestes, c'est donc un peu qu'elle s'appuie sur une vision assez universaliste de l'écologie. C'est-à-dire qu'elle considère que les individus, peu importe qui ils sont, leur revenu, leur environnement ou leur classe sociale, devraient indifféremment adopter ces écogestes. Comme je l'ai dit, tout une partie de la population dépend largement d'un mode de vie carboné, que ce soit par manque de moyens (par exemple pour manger

¹ Lire par exemple à ce sujet Hélène Reigner, Thierry Brenac, *Les faux-semblants de la mobilité durable*, Éditions de la Sorbonne, 2021.

bio, placer des panneaux solaires, etc.) ou parce que, dans leur vie quotidienne, ces personnes dépendent de pratiques ou de modes de déplacement encore structurés par l'énergie fossile.

Une autre critique qu'on pourrait faire au-delà de cette vision citoyenniste aveugle aux classes sociales, aux contextes économique, environnemental, géographique des personnes, c'est le fait que les écogestes masquent le rôle des structures capitalistes, coloniales, patriarcales comme responsables de la crise écologique. Ceux qui deviennent les responsables de la crise écologique et doivent agir, ce sont les individus. Et ce détournement a des conséquences très concrètes. D'un côté, les détenteur·ices du capital et les dirigeant·es qui défendent leurs intérêts peuvent continuer à produire toujours plus afin de maximiser leurs profits aux dépens des écosystèmes. Et de l'autre, une partie des individus, focalisés sur ces petits gestes, en viennent à oublier l'approche systémique qui impliquerait de transformer le système économique, notamment pour permettre un véritable changements sociétal.

Matthieu Wieser : Kimberley, tu soulignais tout à l'heure que quand on parle d'affect et d'émotions dans le champ académique, c'est souvent dans le domaine de la psychologie. Mais il y a quand même toute une tradition en philosophie qui essaie d'aborder les affects comme ce qui mène au corps et nous relie les un·es aux autres. Plutôt que de les aborder comme des phénomènes individuels, cette perspective nous invite à penser la dimension collective des affects, comme ce qui nous lie au monde. Là aussi, je vois un moyen d'approcher cette question de la culpabilité. Ce sentiment n'est pas seulement quelque chose qui nous sépare et qui nous isole du monde en individualisant des questions comme : « Qu'est-ce que je fais, avec ma propre conscience, face à la catastrophe écologique et aux images qui me viennent à l'esprit quand on parle d'écologie politique ? Comment je réagis ? » Au contraire, nous pouvons poser l'hypothèse selon laquelle la culpabilité est l'un des liens qui nous attache aux autres, au monde, à notre environnement, à notre terre. On peut alors poser le problème d'une différente manière : la culpabilité pourrait-elle être la manifestation de nouvelles manières d'agir qui sont ensuite capturées par les mécanismes du capitalisme ? Comment désigner ces nouvelles formes de l'action et comment ne pas laisser le capitalisme imposer son cadre et ses formes – Kimberley parlait de normes – à ce qui nous tient ?

Louis a souligné précédemment cette capture : le capitalisme s'accommode du drame écologique en ramenant une réalité collective, historique, matérielle à des dynamiques individuelles qui vont alimenter ses logiques marchandes. Avec des discours du type : « Achetez ces produits ou adoptez ces comportements, grâce auxquels vous serez confortables, rassuré·es, vous n'aurez plus honte. Achetez une Tesla et vous ne serez plus coupable puisque c'est une voiture électrique moins polluante. » Pourtant acheter une Tesla ne nous désolidarise pas de politiques par ailleurs capitalistes ou fascistes.

Les écogestes masquent le rôle des structures capitalistes,
coloniales, patriarcales comme responsables de la crise
écologique. Ceux qui deviennent les responsables de la crise
écologique et doivent agir, ce sont les individus.

J'évoque également dans mon texte un essai de Clément Sénéchal, philosophe, ancien militant de Greenpeace : *Pourquoi l'écologie perd toujours ?* Il est aussi l'auteur d'un article intitulé [« Comment les écogestes entretiennent la catastrophe »](#), publié dans la revue en ligne *Frustration*,

et dans lequel il reprend cette critique des écogestes en évoquant notamment son expérience. Il y pointe la conception erronée selon laquelle ces gestes individuels seraient une première étape dans la politisation de l'écologie : d'abord on commencerait à être sensibilisé-es au bien-être humain et non-humain, puis à manger bio, puis à aller en manifestation, etc. Et cette politisation, qui deviendrait collective, nous permettrait à terme de changer radicalement nos modes d'agir. Or c'est en réalité l'effet inverse qui se produit. Clément Sénéchal cite [une étude de Nick Chater et George Loewenstein](#), deux chercheurs en sciences cognitives spécialistes du comportement, parue en 2022 dans la revue *Behavior and Brain Science*, et dont les résultats le démontrent. À partir du moment où on adopte des écogestes, on a plutôt tendance à se dire que le travail est fait. On arrête de politiser la question parce qu'on se dit : « J'ai fait ma part. » C'est le fameux geste du colibri : la fable du colibri est une métaphore reprise par une figure de l'écologie individualiste, Pierre Rabhi. Il y a un grand incendie en Amazonie, et le colibri, c'est ce petit oiseau qui va essayer d'éteindre l'incendie, goutte après goutte. À la fin, le colibri meurt, mais il se dit : « Au moins, j'ai fait ma part. » La chute de l'histoire est peu mise en évidence, mais elle en dit long. La personne qui adopte les écogestes va peut-être se dire que si tout le monde fait comme elle, le monde sera sauvé. Mais en réalité les questions se posent ailleurs.

On l'a dit, cette critique des écogestes est quand même relativement connue dans le milieu de l'écologie militante. Même les partis écologistes les plus libéraux et les plus individualistes n'en sont plus à cette écologie caricaturale. Mais comme on l'a dit aussi, malgré tout, ce sentiment de culpabilité persiste chez un certain nombre de personnes. C'est ce que Kimberley appelle un sentiment d'*inconfort*.

Kimberley Vandenhoe : Il y a plusieurs réflexions à faire sur cette dynamique. En premier lieu, au sujet du lien fait entre écogestes et vision universaliste (ou citoyenniste, comme le disait Louis) de l'écologie. Cette vision considère qu'il y a des gestes écolos (les « bons » gestes) et des gestes non-écolos (les mauvais), et que pour « sauver la planète » – comme c'est souvent formulé –, tout le monde devrait adopter ces « bons » gestes. Cette vision [écologiste universaliste] existe également au niveau des politiques, par exemple lorsque certaines populations sont forcées à ne plus couper d'arbres ou à ne plus chasser, alors que ce sont des pratiques dont elles dépendent pour leur subsistance depuis des décennies. Ces politiques, aussi marquées par des dynamiques coloniales, sont souvent définies par des pays qui comptent parmi les premiers responsables du réchauffement climatique. Cette vision universaliste de l'écologie a certainement contribué à l'idée d'une écologie dite « punitive », et en particulier d'une écologie au ton moralisateur : faites ceci, ne faites pas cela. Malgré tout, il me semble que ce ne sont pas ces discours moralisateurs qui font que la honte persiste quand elle persiste. Il me semble que c'est plutôt l'ancrage de représentations de ce que sont les « bons » et les « mauvais » gestes, et donc des « bons » et des « mauvais » comportements.

Dans mes recherches, j'ai pu observer que cette vision universaliste ne se traduisait pas toujours (pas souvent même) dans des postures moralisatrices, en dépit de ce qu'affirment certaines personnes et partis politiques qui en font le reproche aux écolos. Ce discours dénonçant une écologie soi-disant punitive et moralisatrice est en réalité récupéré par certains partis politiques afin de délégitimer des partis et mouvements écologistes. À propos de stratégies de délégitimation, j'ai aussi observé que les partis et les mouvements écologistes sont régulièrement attaqués par des arguments tels que la prétendue incohérence de leurs mots et pratiques. Si je prends l'exemple de Greta Thunberg : sa vie et ses pratiques ont été disséquées par ses détracteur·ices qui y ont cherché une pratique pas trop écolo afin de délégitimer ses propos et son discours. Par exemple : «

Regardez, elle a pris l'avion, alors comment croire à ses propos si elle ne pratique pas ce qu'elle prêche ? » C'est une stratégie très connue, très simpliste, mais récurrente et utilisée jusqu'à l'épuisement. Ces attaques publiques ont joué un rôle dans le fait que les personnes se disant « écolos » soient devenues plus attentives à leurs gestes, ayant intérêt à adopter des éco-gestes pour ne pas être « prises en défaut », et le cas échéant ressentir de la honte.

Plutôt que de s'efforcer de tout rationaliser, de tout contrôler, de tout planifier, de tout prévoir, on pourrait essayer de simplement vivre avec l'inconfort, voire de l'apprécier. Non que ce soit facile, mais on pourrait essayer.

Enfin, une dernière observation : il me semble que cette dynamique de la honte – la persistance de cet affect malgré la connaissance critique des éco-gestes – n'est pas nécessairement mauvaise, que ce sentiment de honte n'est pas nécessairement quelque chose qu'on devrait chercher à éviter. L'inconfort attaché aux questions écologiques pourrait au contraire être considéré comme quelque chose qui nous tient éveillés, qui nous pousse à la réflexion. Comme un affect qui nous oblige à questionner non seulement nos comportements mais également nos visions de l'écologie et les systèmes et dynamiques économiques, coloniales et patriarcales qui structurent nos sociétés et nos façons de penser l'écologie.

L'idée qu'il faut se débarrasser de nos *inconforts*, tel que ce sentiment de honte mais aussi de façon plus générale, est quelque chose d'assez moderne, c'est-à-dire quelque chose que nous avons appris à ne pas aimer dans nos sociétés modernes. Prenons l'inconfort lié à l'incohérence : ça n'a rien de « naturel » de penser l'incohérence comme quelque chose de mauvais. Plutôt que de s'efforcer de tout rationaliser, de tout contrôler, de tout planifier, de tout prévoir, on pourrait essayer de simplement vivre avec l'inconfort, voire de l'apprécier. Non que ce soit facile, mais on pourrait essayer.

Matthieu Wieser : Louis, peut-être pourrais-tu revenir sur ton expérience militante : comment ne pas tomber dans un programme politique qui serait guidé uniquement par cette culpabilité ? Comment cette question-là a-t-elle été abordée, selon ton expérience, dans le milieu militant ? Est-ce que cette question constitue une certaine trame historique des différentes actions de Code Rouge, par exemple ?

Louis Droussin : Je voudrais d'abord revenir sur ce que Kimberley a dit du rôle de la droite, de l'extrême droite et de certains lobbies dans la popularisation, sur l'idée d'une écologie « punitive ». En effet ces discours ont cherché à créer une opposition à l'écologie en mobilisant autour de cette notion d'écologie « punitive », alors même que les écologistes insistent de moins en moins sur les éco-gestes. Toutefois, je pense que cette perception dédouane un peu trop facilement certains militant·es écologistes qui, même s'il·elles en ont de plus en plus conscience, retombent parfois dans la culpabilisation individuelle, en particulier des classes populaires.

Si on regarde les déclarations publiques de grands mouvements comme Code Rouge, on voit qu'effectivement ils se sont extraits de cette logique des éco-gestes : les actions de Code Rouge ciblent les grands pollueurs. Ce sont souvent des actions de blocage, des occupations, parfois des sabotages. Les militant·es vont aller, par exemple, bloquer une entreprise polluante pendant plusieurs dizaines d'heures, voire plusieurs jours. La première action de Code Rouge a eu lieu en 2022, elle visait TotalEnergies. Des militant·es ont bloqué deux sites belges de Total pendant un peu plus de 24 heures. Puis il y a eu d'autres actions : contre Engie au niveau des centrales au gaz,

contre les aéroports de Liège et d'Anvers, en ciblant le dépôt de l'e-commerce d'Alibaba, contre l'agro-industrie et Cargill en particulier, qui en est la plus grande entreprise, etc. La dernière action qui a eu lieu était en lien avec le génocide à Gaza : le blocage d'un site d'ArcelorMittal dénonçant l'exportation d'acier vers Israël et la fourniture d'acier à l'armée israélienne. Quand on présente Code Rouge comme ça, on voit bien que pour sortir de la crise écologique, on ne met pas l'accent sur les écogestes. Pourtant, quand on est dans ces mouvements-là, on se rend compte que les militant·es peuvent user d'une dialectique comme celle-là : porter ces actions contre les grands pollueurs, être critiques des écogestes, et en même temps, parfois, avoir des comportements moralisateurs qui pourraient être ressentis comme une forme de violence de classe ou de mépris de classe. Même si la logique des écogestes n'est plus aussi présente que par le passé, elle peut parfois se manifester dans certains comportements.

Cette dynamique se retrouve aussi dans les partis écologistes. En Belgique francophone, la militante écologiste Anaïs De Munck, qui est aujourd'hui rédactrice en chef de la revue *Politique*, a écrit [un article au sujet du positionnement du parti Ecolo sur l'enjeu des zones de basses émissions](#). Elle y explique que toute une partie de l'appareil écologiste ne connaît pas assez clairement la réalité de certaines classes populaires de Bruxelles, et notamment, celle de certaines parties de la population qui ont besoin de la voiture, ou qui éprouvent un certain attachement à celle-ci. La voiture peut être une manière de construire certaines sociabilités, d'aller chercher les enfants dans certains quartiers pauvres, mais elle peut être aussi un espace d'intimité, etc. Cette dimension-là n'est pas forcément perçue par une partie de l'appareil écologiste. Et puis elle précise qu'une partie des militant·es sont quand même plutôt conscient·es de ces réalités et vont chercher à corriger des politiques comme celles des zones de basses émissions en mettant en place des aides, des exceptions, etc. On pourrait discuter de la pertinence de mettre en œuvre certaines mesures sans que les aménagements nécessaires aient été préalablement prévus en amont. Mais voilà, ce que je veux souligner ici, c'est que les militant·es des mouvements sociaux et des partis écologistes peuvent elles·eux aussi être conscient·es de la dimension violente/méprisante des mesures renvoyant à la responsabilité individuelle, défendre les liens entre justice écologique et justice sociale, et dans le même temps retomber parfois dans une posture culpabilisante pour les classes populaires. C'est en partie cette posture qui a mené à des tensions importantes autour de grands projets de mobilité, comme le plan GoodMove ou la zone de basses émissions de Bruxelles.

Matthieu Wieser : En effet, on peut prolonger cette observation sur notre culpabilité comme affect néolibéral qui va jusqu'à envahir nos comportements et décisions politiques. D'une certaine manière, la culpabilité nous permet de voir que la logique néolibérale – représentée par l'individu qui agit et raisonne par ses intérêts propres d'*homo œconomicus* – envahit nos systèmes politiques traditionnels pour les transformer de l'intérieur. Le système du vote représente très bien cela. Quand on se présente dans l'isoloir, c'est une manière de se détacher concrètement du monde – on s'en isole – mais aussi de transmettre notre sentiment de culpabilité à d'autres – des représentant·es qui auront à charge de mettre en place des politiques écologiques qui permettraient d'enfin renverser la dynamique. Et les votant·es, d'une certaine manière, se sentent rassuré·es d'avoir fait le job. Ce résumé un petit peu grossier du vote témoigne peut-être des limites du système représentatif aujourd'hui, et de la force immense du capitalisme néolibéral qui imprègne tellement nos comportements, nos affects, notre manière de nous rapporter au monde qu'il va jusqu'à casser les mécanismes du système représentatif pour se les approprier.

Mais je crois que cette lecture est encore insuffisante, ou qu'en tout cas elle pourrait être approfondie, notamment parce qu'elle me semble trop caricaturale sur les dynamiques qui sous-tendent la culpabilité. Cette dernière pourrait en effet être diagnostiquée comme un « mal du présent », comme le symptôme de l'impasse où nous nous situons aujourd'hui pour créer de nouveaux liens au monde, pour tisser des relations que ne soient plus empoisonnées par le capitalisme. Kimberley parlait plus tôt de l'incapacité qu'a la modernité à vivre dans la contradiction, à accepter de ne pas pouvoir tout maîtriser et de vivre donc dans une forme d'inconfort. Il me semble que la culpabilité est à la fois le témoin de l'emprise du néolibéralisme sur nos vies, et de notre résistance à cette emprise, de notre volonté de maintenir l'inconfort et de ne pas se laisser happer par le capitalisme. L'enjeu est donc peut-être d'entretenir cet inconfort, et d'assumer que nos désirs, nos affects sont en mouvement, qu'ils oscillent entre des dynamiques contradictoires, qu'ils sont attirés par le néolibéralisme et qu'en même temps ils demeurent étrangers à ces logiques funestes. En philosophie, on dirait que nos affects sont dans une sorte de dialectique permanente. La dialectique, c'est un peu notre oscillation entre deux rapports contraires. Plutôt que de les opposer, de choisir entre l'un ou l'autre, on reste entre ces deux pôles, et c'est cette oscillation qui va créer quelque chose. Si je reviens à la culpabilité : elle ne nous dit pas seulement « tu as mal fait par rapport à l'état de l'écologie ou du monde d'aujourd'hui », mais plutôt que ce monde est intrinsèquement tiraillé par des dynamiques négatives, et que nous, on ne sait pas trop où se situer par rapport à ça.

Il faut prendre soin de cette culpabilité, ou du moins de cette dialectique qui va permettre de créer des dynamiques nouvelles.

Cette culpabilité, je la sens donc comme le témoignage, comme la trace, comme le message de notre rapport au monde, un monde complètement contradictoire. Il me semble qu'il faut plutôt embrasser cette contradiction que chercher à la simplifier – en misant tout sur les écogestes par exemple, ou en se convainquant que le vote ou une seule action de blocage, vont tout changer. Je suis d'avis de plutôt prendre soin de cette culpabilité, ou du moins de cette dialectique qui va permettre de créer des dynamiques nouvelles. Le risque c'est de se laisser happer par le néolibéralisme qui nous fait miroiter une échappatoire heureuse vers laquelle diriger nos désirs, par exemple en nous vendant Mars comme la planète du futur.

Kimberley disait que chercher à éliminer cette culpabilité, son inconfort, est quelque chose de très moderne. Est-ce que dans tes recherches tu as rencontré des exemples qui permettent d'identifier des manières de ne pas tomber dans ce travers moderne ou néolibéral ?

Kimberley Vandenhole : Je n'ai pas vraiment trouvé de réponses toutes faites dans mes recherches. Et c'est probablement impossible d'en trouver, justement parce que cet inconfort ne peut être circonscrit, défini par des explications simples, ou applicables à tout contexte ou toute situation. C'est plutôt le reflet d'une réflexion personnelle, celle d'essayer de vivre avec l'inconfort. (Re)penser nos modes de vie, nos modes d'être et nos modes de faire relation avec d'autres personnes, d'autres êtres vivants n'est pas nécessairement une solution pour échapper à l'inconfort, mais plutôt une manière plus constructive de s'engager. Et puis il y a les notions de *care* (prendre soin) et d'amour qui sont avancées comme des éléments qui pourraient permettre de vivre avec l'inconfort sans s'enfoncer ou couler.

Mais j'aimerais revenir brièvement sur ce que disait Louis sur les zones de basses émissions. C'est un cas que j'ai étudié. Ce que j'ai pu constater, c'est qu'initialement c'était une question traitée

comme « écologique » et qui, au fil du temps, s'est transformée en une question sociale. C'était aussi typiquement l'un de ces cas où des personnes et des partis politiques reprochaient aux écologistes leurs logiques « punitives » et moralisatrices. Mais j'aimerais tout de même ajouter quelque chose ici, un aspect qui est très souvent négligé bien que pour moi très important. C'est que la politique consistant à instaurer une zone de basses émissions ce n'est pas plus « moralisateur » que de soutenir et de développer un système autour de l'« automobiliste roi », où la possession et l'utilisation de la voiture est centrale, encouragée et même récompensée (!) et naturalisée. Or c'est ce qui se passe aujourd'hui. Ce n'est pas parce qu'un discours ou une tendance politique est dominante qu'elle n'est pas « moralisatrice ». Pourtant, on a tendance à percevoir comme telles plutôt les alternatives et les contre-pouvoirs.

Louis Droussin : Ton texte Matthieu suis un mouvement en trois temps. D'abord, tu montres comment le sentiment de culpabilité active nos écogestes. Puis, tu montres comment ce sentiment de culpabilité ne se limite pas aux écogestes mais influe sur la manière dont on agit actuellement à la fois dans les mouvements sociaux écologistes et dans les partis écologistes. Et par là-même sur la manière dont on vote, dont on marche pour le climat, dont on signe des pétitions, participe à des assemblées citoyennes, dont on fait du plaidoyer, etc. Ces actions suivent une logique analogue à celle des écogestes et permettent de se décharger de notre responsabilité, « tantôt sur les dirigeant-es politiques qui devraient avoir honte de ne pas agir, tantôt sur les générations précédentes qui n'auraient pas correctement agi ou pris conscience de la catastrophe, tantôt sur les climato-sceptiques qui refusent d'agir, roulent en SUV, prennent l'avion et mangent de la viande », etc. Enfin, dans un troisième temps, tu montres la persistance de ce sentiment, d'un inconfort. Mais cet inconfort n'est pas forcément négatif en ce qu'il révèle peut-être le fait que les modes d'action écologiques « classiques » sont finalement insuffisants pour faire face à la crise, parce qu'ils s'inscrivent dans le régime représentatif actuel qui est incapable de répondre à la hauteur de l'urgence. Quand on fait des marches, elles peuvent être très massives. On peut avoir aussi un vote pour des partis de gauche qui intègrent les enjeux. On peut avoir un vote très important. On peut avoir des pétitions très importantes. Cela va peut-être permettre des avancées, mais celles-ci restent très insuffisantes par rapport aux enjeux.

Ce constat peut donner lieu à un rejet de la politique institutionnelle, qui peut mener à différents types de réaction. L'une d'elle est de sortir complètement du jeu politique. Par exemple, les communautés qui se créent dans des territoires ruraux et cherchent à développer une forme d'autonomie alimentaire, matérielle. Une autre est le développement de pratiques qui ne se focalisent pas sur l'action dirigée vers les institutions, qui ne vont pas chercher à rejeter la culpabilité sur d'autres personnes, ou attendre que des dirigeant-es agissent mais qui vont chercher l'action directe. C'est le cas de mouvements comme Code Rouge, les Soulèvements de la Terre, etc. Ces mouvements sont assez prometteurs parce qu'ils se détachent de ce pari sur les institutions qui se révèlent incapables d'apporter des réponses crédibles. C'est un peu comme ça que je me suis moi-même politisé au fur et à mesure (et là pour le coup ça va un peu dans le sens de ce qu'écrit Clément Sénéchal) : j'ai commencé avec les écogestes, les marches pour le climat puis progressivement je suis allé vers d'autres modes d'action, davantage liés à l'action directe.

Matthieu Wieser : Ce que je trouve intéressant avec les Soulèvements de la Terre, mais pas uniquement, c'est la manière dont ils vont renouveler non seulement la manière dont on aborde l'écologie, en partant aussi de milieux ruraux, paysans, etc., avec un mode d'action qui part de problématiques très locales. Je pense par exemple à l'action contre les mégabassines à Sainte-Soline

il y a quelques années, qui a été très médiatisée à cause de la violente répression subie par les militant·es. Il y a un véritable renouvellement des pratiques politiques mais également de la manière dont on va penser la politique – en la rattachant aux territoires, au « pays », à des situations concrètes autour desquelles se réunissent des personnes d’horizons divers mais attachées ensemble à défendre ce territoire, il y a une vraie réinvention de la politique en ce sens. On ne peut pas disqualifier toutes les personnes qui essaient tant bien que mal de défendre leurs convictions politiques en marchant pour le climat, en votant écolos, etc., ni affirmer que la culpabilité est leur unique moteur. Je parlais de « prendre soin » de ce sentiment de culpabilité, ou du moins d’y porter notre attention : c’est pour insister sur l’importance d’essayer de le faire sans tomber de nouveau dans les logiques néolibérales. En ne considérant pas les marches, le vote, etc., comme les formes inaltérables de nos modes d’action politiques. Finalement c’est une position anti-dogmatique.

Dans mes travaux, j’aborde les questions politiques par le prisme anarchiste que j’ai rencontré en philosophie. L’anarchisme, c’est l’*an-arkhè*, c’est à dire le non-*arkhè*. L’*arkhè* peut signifier le *commencement* et le *commandement*. On pourrait aussi le traduire par le *principe*. L’anarchiste serait donc celui ou celle qui pense et agit sans principe, sans axiome, sans dogme. De là découlent certes des pratiques, des politiques, des projets qui cherchent à se réaliser horizontalement, en auto-gestion, etc., mais ce qui m’intéresse également c’est la méfiance que l’anarchisme porte à l’encontre de tout ce qui s’érige en principe, contre tout ce qui commande. Peut-être que « méfiance » est un mot trop fort, on pourrait peut-être se limiter à dire que l’anarchisme regarde avec un œil étonné, interloqué, tout ce qui commande. C’est un regard qui considère le fait du commandement comme quelque chose d’absurde, comme quelque chose qui ne devrait jamais arriver, jamais commencer. L’anarchisme se méfie du principe parce que dans sa forme même, dans sa logique, le principe c’est ce qui aveugle, ce qui écrase, ce qui détruit. En cela il y aurait peut-être la possibilité de penser, à partir de ce que nous avons dit sur la culpabilité, une sorte de régime anarchiste des affects. En effet, notre culpabilité exprime cette méfiance à l’égard de tout ce qui prétend s’ériger en solution face à l’écologie, et c’est en cela qu’elle importe.

Discussion avec le public

Remarque 1 : Je suis, dans l’ensemble, le développement que vous énoncez. Mais je me demande parfois, au regard de la quantité de votes exprimés pour déléguer la culpabilité sur des mandataires qui seraient sensibles à la cause écologiste, ou encore de la quantité des écogestes qui n’ont pas réellement d’effets, si ce n’est pas un peu l’inverse, si on n’est pas dans un monde où il n’y a pas assez de culpabilité. Est-ce que la culpabilité en matière d’écologie ne serait pas finalement insuffisamment partagée ? Il est tentant de le penser. N’y aurait-il pas lieu d’épuiser d’abord l’invalidation de cette hypothèse, quitte à se rendre compte que la culpabilité pourrait être quelque chose d’intéressant pour le changement social ?

Kimberley Vandenhoe : Oui, la tentation de penser qu’il n’y pas ou plus assez de honte est intéressante pour plusieurs raisons. D’abord parce que c’est une question qui dépasse le domaine de l’écologie. Le phénomène Trump est un bon exemple de ce qui peut nous pousser à penser qu’il y a un risque à ce que la honte disparaisse, et que plus de honte permettrait peut-être d’éviter que de telles figures puissent dire et faire ce qu’elles disent et font. Ensuite, on observe que l’affect de la honte continue d’être mobilisé aujourd’hui. Je pense par exemple au cas de l’affaire Pelicot en France, où « la honte a changé de côté », ou du moins, qui a été une tentative en ce sens. Historiquement, la honte a été mobilisée aussi bien à des fins conservatrices – par exemple pour

soumettre les femmes au patriarcat – qu'à des fins progressistes – c'est-à-dire dans le but de faire émerger des changements sociétaux, comme avec l'affaire Pelicot ou la campagne #MeToo. Mais votre remarque me fait aussi penser à la manière dont certain·es sociologues distinguent la culpabilité de la honte. Selon elles·eux, la culpabilité s'observe plutôt dans des sociétés individualistes, alors que la honte règne plutôt dans des sociétés plus collectivistes. Si je reprends l'exemple de Trump, mais on ne manque pas d'exemples parlants en Belgique aussi : l'absence de honte ou bien justement la tentation de vouloir plus de honte, n'est-elle pas révélatrice du type de société dans laquelle on vit ?

Matthieu Wieser : Pour ma part, je ne crois pas du tout que le système représentatif seul puisse formuler une solution, et encore moins qu'il soit une solution, même si je peux comprendre qu'on y croie. Selon moi, penser qu'il faudrait plus de culpabilité, c'est justement se prendre les pieds dans le tapis de ce processus-là, comme j'en parlais toute à l'heure. Je crois que la culpabilité est beaucoup plus présente qu'on ne le croit. On parle ici d'écologie politique, mais on pourrait parler du mouvement décolonial qui travaille beaucoup ce rapport à la culpabilité, notamment dans le monde blanc qui en est plombé. Plombé mais en même temps c'est aussi ce qui constitue son moteur, et c'est donc un affect intéressant dans ce contexte-là.

Je lis actuellement [Technofascisme de Norman Ajari](#) . L'auteur y étudie ce type de « fascisme promu par les nouveaux PDG-rois de la Silicon Valley », qu'il présente comme une nouvelle mutation à la fois du néolibéralisme et du fascisme dans lequel la culpabilité n'existe pas du tout. Il étudie par exemple le cas de Peter Thiel, l'une des figures de ce technofascisme, proche de Trump ou d'Elon Musk. Je ne pense pas que la culpabilité fasse partie de leur mode d'être. S'évertuer à tenter de « faire honte » à Trump, c'est s'épuiser face à un mur – et ici par exemple le système représentatif participe à nous faire croire qu'il n'y a pas de mur. Dans le néolibéralisme aussi il y a des dimensions contradictoires, dans le sens où il peut tout à fait se voir comme une immense machine à produire de la culpabilité et en même temps produire du technofascisme dans lequel ce registre n'existe pas, c'est une hypothèse que je n'ai pas étudiée. Pour revenir sur l'affaire Pelicot : c'est vrai qu'il y a eu, dans une certaine mesure, un « renversement » de la honte. Mais lors du procès, on voyait aussi des accusés qui riaient, qui semblaient s'amuser, qui provoquaient les journalistes et les militantes féministes, depuis leur place sur le banc des accusés et alors qu'ils s'apprêtaient à recevoir des condamnations lourdes. Je ne suis pas sûr que ces personnes-là se sentent coupables, et essayer de leur faire honte me semble tout simplement peine perdue.

Remarque 2 : Je souhaite vous encourager à continuer votre travail. On utilise le terme culpabilité, mais on peut aussi parler de responsabilité, un terme qui a été peu évoqué. C'est un peu comme une maladie : on la décrit, les spécialistes ne sont pas d'accord sur sa cause, sa gravité, son traitement, etc., mais ce qui me semble vous réunir, c'est un traitement qui va au-delà de la psychologie, au-delà des principes, au-delà des termes. Parce qu'il faut bien utiliser d'autres termes qui se dirigeraient vers une approche globale et systémique. Il serait intéressant de développer cette approche dans une compréhension et une solidarité collective, pour ne pas s'attacher aux mots qui vont nous diviser. Je pense à un auteur plus ancien, André Gorz, qui a toujours été, dès le départ, dans une espèce de radicalité, mais tout à fait ouverte à la discussion. Il serait éclairant pour renouer avec les combats actuels.

Remarque 3 : Je n'ai pas lu votre texte, mais je sais que la transition socio-écologique ne peut pas s'opérer sans la participation du milieu populaire. Et donc, les milieux populaires, il faut pouvoir les engager. Qui, et comment ? Il faut partir d'une approche néocoloniale, d'un point de vue

anthropologique sur les modes et styles de vie pour comprendre et agréger les liens. Est-ce qu'il y a dans ces milieux un refus conscient de participer ? Pourquoi ? Est-ce par vengeance ou par ignorance ? On n'a pas toutes les mêmes chances, et face à la rupture, on n'est pas toutes égaux·ales. C'est un constat. C'est une question. Les Soulèvements de la Terre que vous avez mentionnés, j'ai cru entendre qu'ils ne voulaient pas participer à un dialogue social avec les politiques. Donc, je ne sais pas si c'est bien ou non, mais c'est une approche un peu révolutionnaire.

Remarque 4 : La culpabilité, moi, je ne la ressens pas tellement. Par contre, je culpabilise très vite mes ami·es qui prennent l'avion tout le temps. Parce qu'on le sait, on est au courant pour l'extinction des espèces, la réalité de la Terre, de la planète. Alors pourquoi ça bloque ? J'aurais envie de reprendre la première question : est-ce qu'il ne faut pas plus de culpabilité ? Bien qu'en un sens, l'ombre et la lumière, ça va ensemble. Mais si la culpabilité, c'est l'ombre, alors quelle est la lumière ? Que pouvons-nous face aux lobbies ultra-puissants, financés par les ultra-riches pour aller défendre leurs intérêts ? Ce qui me manque, n'est-ce pas quelque chose qui va donner envie à tout le monde ?

Louis Droussin : Je vais répondre à plusieurs questions en même temps. D'abord : « Si la culpabilité c'est l'ombre, c'est quoi la lumière ? » Pour moi, la culpabilité, d'une certaine manière, c'est l'ombre *et* la lumière. Dans le sens où j'ai l'impression qu'elle peut être un moteur de mobilisation. Oui, elle renvoie aux écogestes, et aussi à la manière dont on a très longtemps fait de l'écologie dans les mouvements sociaux. Mais elle mène aussi, dans un troisième temps, à des pratiques autres : l'action directe, le sabotage, etc. À chaque fois, on pourrait dire que ce sentiment, de culpabilité ou de responsabilité en tant qu'être humain de cette dégradation de la nature, est le moteur de l'action. On voit par ailleurs que nos modes d'action actuels sont insuffisants pour répondre à cette crise-là. Et ce sentiment que ça ne suffit pas, c'est ce qui nous pousse, à chaque fois, à évoluer vers des modes d'action potentiellement de plus en plus pertinents et efficaces.

Concernant les Soulèvements de la Terre qui ne rechercheraient pas le dialogue social : des mouvements comme les Soulèvements (c'est moins le cas de Code Rouge, j'y reviendrai) ne cherchent pas forcément le dialogue avec les politiques parce qu'ils ont acté, d'une certaine manière, que ce dialogue, déjà tenté par le passé, était voué à l'échec. Avec les marches pour le climat ou le plaidoyer, le dialogue avec le gouvernement est constant pour lui demander d'agir de telle ou telle manière. Les assemblées citoyennes elles aussi lui demandent d'agir de telle ou telle manière, de même que les pétitions. Les tentatives sont nombreuses depuis longtemps, et on voit globalement que s'il y a eu des avancées, celles-ci restent très insuffisantes par rapport aux enjeux. C'est pourquoi des mouvements comme les Soulèvements de la Terre ou Code Rouge, se disent : plutôt que d'attendre que nos dirigeant·es réagissent efficacement, agissons nous-mêmes, bloquons directement les entreprises responsables de la crise. C'est un peu la propagande par le fait. On montre que c'est possible de bloquer ces installations-là, on essaie de faire en sorte que ces actions soient répliquées ailleurs, et de cette manière, on tente de changer le système. C'est un peu l'idée générale. Personnellement, j'ai l'impression qu'on ne peut pas non plus se limiter à ça. Ces mouvements portent une dynamique intéressante, mais ils posent aussi une question : est-ce que ce rejet de la politique institutionnelle va vraiment au bon endroit ? Est-ce que les actions comme ces mouvements les organisent sont les plus pertinentes dans la situation actuelle ? Est-ce que c'est à cet endroit que le rejet de la politique institutionnelle doit se traduire ? Je pense notamment à deux choses qui viennent un peu remettre ça en question.

Le premier élément, c'est le temps et l'énergie que prennent ces actions. Il faut savoir que les actions de Code Rouge exigent des mois de préparation et épuisent les militant·es, pour des effets, disons, discutables. Je connais vraiment beaucoup de gens qui se sont épuisés, non seulement à l'organisation mais aussi parce que la répression policière est souvent assez forte dans ces mobilisations. Cette répression met en danger de nombreux militant·es et crée aussi des traumatismes durables. Nombre de personnes autour de moi ont encore des traumatismes psychiques de l'action contre les mégabassines à Sainte-Soline, et en font toujours des cauchemars, tellement la répression a été violente. En Belgique on n'est pas encore arrivé·es à la situation française, mais ça doit quand même nous pousser à nous interroger sur la possibilité d'autres pratiques moins chronophages et peut-être plus pertinentes à l'heure de la répression massive que les actions directes qui reposent sur le rassemblement de milliers de personnes. En France, cette réflexion a déjà été engagée, puisqu'à la suite de la répression de Sainte-Soline, justement, et du projet qui a visé à dissoudre les Soulèvements de la Terre, le mouvement a décidé d'aller plutôt vers des actions plus locales (bien que toujours organisées autour des principes de sabotage, d'occupation, de désarmement).

La deuxième chose, c'est plus une interrogation sur la base sociale mobilisée par ces mouvements. Aujourd'hui, les actions de Code Rouge et des Soulèvements de la Terre regroupent très peu voire pas du tout de travailleur·ses des industries qu'elles ciblent. Ce qui compose ces mouvements-là, c'est une écrasante majorité de personnes blanches, issues des classes moyennes supérieures, des jeunes entre 20 et 35 ans, très diplômé·es, qui sont le plus souvent soit étudiant·es, soit actif·ves dans les secteurs culturels, académiques et associatifs. Et c'est une réalité qui est questionnée dans ces collectifs. Depuis 3 ans et demi que Code Rouge existe, ça n'a pas changé. Or, les activistes de Code Rouge, extérieur·es, donc, aux entreprises qu'ils et elles ciblent, et les travailleur·ses de ces entreprises occupent des positions qui sont assez différentes dans la (re)production du système capitaliste. Et leur capacité de nuire est elle aussi assez différente. Pour schématiser, moi, par exemple, je suis doctorant en sciences politiques. Si j'arrête de travailler pour aller bloquer TotalEnergies, personne ne le remarque sur mon lieu de travail. Ça n'a aucun impact sur l'économie capitaliste, à part, un blocage, quelques dizaines d'heures, sur un dépôt pétrolier de Feluy. À l'inverse, si les travailleur·ses de Total se mettent en grève, ça met potentiellement en danger l'approvisionnement du pétrole dans tout un pays. Ça a été le cas en 2022 par exemple. En octobre, une action de Code rouge a visé deux dépôts de Total. Après 24 heures, l'action était finie et l'activité reprenait dans l'entreprise. Quelques semaines après, il y a eu une grève dans toute la France des travailleur·ses de Total, mais aussi d'Exxon. Et ça, ça a quasiment bloqué la France entière – il y a eu menace de pénurie au niveau des approvisionnements en pétrole et le gouvernement est allé jusqu'à réquisitionner les personnes pour aller travailler. On voit donc vraiment que le capitalisme tremble beaucoup plus quand les travailleur·ses des secteurs stratégiques, qu'ils soient productifs (les raffineries, les transports d'énergie, camionneur·ses, transports en commun, etc.) ou reproductifs (enseignement, soin, tâches ménagères, cuisine, etc.), se mobilisent et mettent à l'arrêt leur entreprise. L'impact économique est beaucoup plus significatif que quand quelques infrastructures sont bloquées pendant une journée par des activistes pour le climat extérieur·es aux entreprises ciblées.

Je me demande donc si on ne devrait pas, plutôt que d'occuper les entreprises, les usines, etc. en lieu et place de celles et ceux qui y travaillent, essayer de s'implanter dans les secteurs stratégiques et politiser les travailleur·ses pour les pousser à faire grève. Instaurer une dynamique de grèves qui se répètent, qui vont jusqu'à la grève générale reconductible. C'est notamment la trajectoire de

certain·es militant·es de Code Rouge actif·ves dans des mouvements comme Commune Colère, visant à politiser les travailleur·ses.

Remarque 5 : On parle beaucoup de l'affect de culpabilité, mais ce n'est jamais celui-là seul qui met en mouvement dans l'action militante. Il y a aussi l'optimisme, l'espoir, la colère. Concernant la mobilisation populaire et la manière de concilier justice climatique et justice sociale : dans l'ouvrage [*Pour une écologie pirate de Fatima Ouassak*](#), on a un bon exemple de démarche mobilisatrice qui part des besoins du terrain. Qui part de questions comme : comment on se mobilise ensemble dans notre quartier, avec la réalité qui est la nôtre ? C'est aussi un bon exemple d'endroit où autre chose se crée sans que la culpabilité soit le point de départ. Kimberley, vous travaillez aussi sur d'autres types d'« éco-émotions » ?

Kimberley Vandenhole : C'est vrai que les émotions positives, comme l'espoir ou l'optimisme sont étudiées. On parle aussi d'espoir engagé, par exemple. Dans ce domaine, les travaux de la docteure en psychologie américaine Joanna Macy sont très inspirants pour approfondir le sujet. Mais à nouveau, je ne crois pas trop en la distinction entre émotions « positives » et émotions « négatives ». On peut très bien avoir de l'« espoir » mais ne pas se sentir bien, ou se sentir bien mais ne pas ressentir d'espoir. Je ne crois pas que chercher à développer une émotion plutôt qu'une autre soit la voie à emprunter : c'est le mélange qui est intéressant. C'est ce qui fait qu'on se sent « en vie ». À nouveau, c'est le *vivre avec* qui est intéressant. Se permettre de se sentir de telle façon à un moment, et puis de telle façon à un autre, voire même faire l'expérience d'un mélange d'émotions simultanée. En outre, beaucoup d'émotions ne sont pas exclusivement positives ou négatives, comme je l'ai dit à propos de la honte. Même chose pour l'espoir : on y croit et on n'y croit pas, on est positif mais on ne l'est pas.

Remarque 6 : Moi, je me pose quand même parfois la question de savoir s'il n'y a pas une crise de l'idéologie politique. Quand on voit les effets quand même importants de cette haine anti-écologique, la manière dont l'écologie politique est représentée quand elle est au pouvoir (le plan GoodMove, la ligne de métro 3 à Bruxelles), et en parallèle la réaction que ça crée au sein des classes les plus populaires... cela pose question. Bien sûr, il y a énormément de choses qui sont faites et qui ne sont pas suffisamment visibilisées. Mais je trouve qu'il y a une perte idéologique sur le terrain. Pour le moindre problème socio-économique, très vite, les écolos sont pointé·es du doigt. Il me semble que la droite réactionnaire a réussi à faire de l'écologie le nouveau bouc émissaire. Je pense aussi à la notion d'« écoterrorisme » arrivée dans les débats publics. Ces mobilisations sont très courageuses, fortes, et parviennent à cibler les vrais responsables, mais que ce soit au niveau des résultats électoraux ou des vagues vertes, ça fait un petit temps que c'est tout le temps ascendant. Le féminisme, par exemple, arrive me semble-t-il beaucoup plus à s'ancrer dans les esprits, à gagner des batailles idéologiques et culturelles.