
Les sciences sociales et les questions d'environnement: les problématiques de la fin de la nature

Catherine Larrère

For French social scientists studying environmental issues, nature does not exist. This French scheme must be distinguished from other, more anglosaxon, conceptions of the end of nature. In France, to say that nature does not exist is not a postmodern construction it has historical roots in modern French philosophy and it has been used to criticize nature conservation, but also, more paradoxically so, to promote environmental activism. Both the sociologist Bruno Latour and the anthropologist Philippe Descola, agree in seeing nature as a western construction, which cannot be found in other cultures with different ontologies. In defense of nature, ordinary language arguments may be used, but philosophical arguments as well.

Keywords: *Nature – End of Nature – Modernity – Environment – Living World*

– Introduction

Le dernier tiers du XX^e siècle a été marqué par l'importance croissante des questions écologiques ou environnementales: mobilisation des instances politiques internationales, à commencer par l'ONU, convocation de la communauté scientifique mondiale (formation du GIEC¹ en 1988), création dans les différents pays de ministères de l'environnement, formation de partis verts, actions d'associations environnementales internationales, régionales, nationales, locales, multiplication des initiatives citoyennes. En faisant de la sorte irruption sur la scène sociale et politique, l'environnement devenait un objet d'études pour les sciences sociales et humaines.

¹ Groupe intergouvernemental d'experts sur le climat (en anglais IPCC)

Confronté à cet objet nouveau, les sciences sociales allaient-elles remettre en cause leurs catégories d'analyse ? Un ouvrage collectif², publié en 1989 par l'Association des ruralistes français, permet d'aborder le problème. Sous-titré *La question de la nature aujourd'hui*, il est intitulé *Du rural à l'environnement*: si la ruralité (terme qui à l'époque, renvoie principalement à la vie à la campagne et aux agriculteurs –on commence à peine à parler de « rurbains ») relève sans équivoque de la compétence des sciences sociales (la sociologie rurale est une branche institutionnellement reconnue de la discipline), en est-il de même pour l'environnement ? Un article du livre, celui de B. Kaloara et R. Larrère, « Les sciences sociales et les sciences de la nature au péril de leur rencontre »³, laisse entendre que les sciences de la nature ont quelque chose à en dire. Mais que vont faire les sciences sociales ?

L'environnement, devenu objet d'étude, posait-il des problèmes de compétence disciplinaire ? La réponse fut clairement du côté de la rencontre des disciplines: en 1989, le CNRS (centre national de la recherche scientifique) met en place un programme qui affiche son interdisciplinarité, réunissant, des sciences de la nature aux sciences sociales, biologistes, écologues, économistes, sociologues: le PIREN (programme interdisciplinaire de recherches sur l'environnement). Chaque discipline peut ainsi apporter sa contribution à l'étude des questions environnementales. Mais qu'en est-il alors de la nature ? Du côté des sociologues, pour la majorité d'entre eux, la réponse est claire. Une formule pourrait la résumer: "quand l'environnement apparaît, la nature disparaît" ⁴. On peut parler de nature en sociologie, mais il faut y mettre des guillemets: la nature n'existe pas, c'est une construction sociale.

Si l'on considère très souvent que la montée des soucis écologiques et de la question environnementale, depuis les années 1960-1970, a remis la nature sur le devant de la scène, il semble que, pour les sciences sociales françaises, ce retour de la nature en ait marqué plutôt la disparition ou la fin. Cette réaction ne fut pas passagère. Elle est même allée en s'accroissant: au fur et à mesure que l'importance, non démentie, des questions écologiques suscite les réflexions, mais aussi multiplie les engagements, la critique de la nature s'amplifie. C'est, plus précisément, autour des interventions de Bruno Latour et de Philippe Descola, que s'est précisée l'idée que, pour bien parler et même s'occuper d'environnement, il vaut mieux cesser de parler de nature.

Si la problématique de la fin de la nature occupe tant de place dans l'approche française des questions d'environnement par les sciences sociales, c'est d'abord qu'il s'agit d'une vieille tradition française, que l'on peut faire remonter au moins à

² N. Mathieu, M. Jolivet (éds.) *Du rural à l'environnement, La question de la nature aujourd'hui*, Paris, A. R. F. Éditions L'Harmattan, 1989.

³ B. Kaloara et R. Larrère, dans *Du rural à l'environnement* cit., pp. 81-89.

⁴ Voir B. Kalaora, Bernard, J. Theys (éds), *La Terre outragée, Les experts sont formels*, Paris, éditions Autrement, 1992.

Descartes. C'est pourquoi, après avoir fait le point sur les différentes façons d'envisager la fin de la nature, nous présenterons les racines de la critique française de la nature, afin d'en étudier les formes actuelles, et d'en envisager les développements possibles.

1. De quelques façons de concevoir la fin de la nature

Dire que la nature n'existe pas est une façon de parler de « fin de la nature », mais cette expression peut avoir plusieurs sens, qu'il est utile de rappeler pour mieux faire ressortir la façon dont la tradition française la reprend à son compte.

Dans l'antiquité, la recherche rationnelle sur la nature a longtemps pris la forme d'une « enquête sur la nature » (*historia peri phuseos*) qui, des présocratiques (les sages de Milet, Thales, Anaxagore, Anaximandre...) à Lucrèce et au delà, a associé trois récits, le récit de la formation du monde (cosmogonie), celui de la formation de l'humanité (anthropogonie) et celui de la formation de la société, ou de la cité (politogonie)⁵. Or ces récits se terminent toujours par la fin de ces mondes emboîtés, le plus célèbre d'entre eux étant celui de la peste d'Athènes, dans le *De natura rerum* de Lucrèce. Ces récits doivent être distingués des prophéties apocalyptiques de la tradition biblique et chrétienne, dont on a pu faire une matrice du discours environnemental⁶, mais où la fin du monde marque le passage du naturel au supranaturel, à un autre régime de l'être, donc, et qui ont une dimension fortement religieuse. La fin de la nature des *historia peri phuseos* n'exclut nullement qu'un autre cycle, de même nature, ne recommence, ou ne se soit déjà produit, comme l'idée en apparaît très tôt, dans la réflexion grecque sur la nature, avec la découverte des fossiles⁷. Une telle conception de la fin de la nature est consonante avec l'idée antique selon laquelle la nature, qu'il s'agisse de la *phusis* grecque, ou de la *natura* latine, concerne ce qui naît, croît et meurt: toute chose née ici bas périra... ce sont des cycles qui se succèdent. Pour ces approches, que la nature puisse finir fait partie de l'idée même de nature, elle n'en implique nullement la disparition.

Cette présentation physique de la fin de la nature, se maintient dans l'histoire ou la philosophie naturelle à l'époque moderne, et va même connaître un regain d'importance, avec le développement de la thermodynamique et l'idée que la flèche du temps est orientée vers sa possible fin⁸. On peut donc, dès le milieu du XIXe siècle, appuyer sur le deuxième principe de la thermodynamique (celui de la

⁵ G. Naddaf, *L'Origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewinstone, The Edwin Mellen Press, 1992.

⁶ H.S. Afeïssa, *La fin du monde et de l'humanité, Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, PUF, 2014.

⁷ C. Larrère, R. Larrère, *Du bon usage de la nature*, Paris, Aubier, 1997 (réed. Champs Flammarion, 2009).

⁸ I. Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance, Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979.

dissipation de l'énergie) des récits de la fin naturelle du monde. Pour peu que l'on y ajoute l'idée que les interventions techniques hâtent, plutôt qu'elles ne reculent cette fin, on arrive à l'idée que la science permet non seulement de connaître la fin de la nature mais y contribue: telle est *La fin du monde par la science*, livre que publie Eugène Huzar en 1855. On peut y voir la première présentation des conceptions et récits de l'effondrement qui accompagnent la crise écologique, du Rapport Meadows (qui, en 1972, n'en fait qu'une éventualité si on laisse démographie, développement industriel et production agricole croître sans les limiter⁹) aux théories collapsologiques qui fleurissent après 2015 et considèrent que l'effondrement est inévitable¹⁰. Ces conceptions font appel à des explications empruntées aux théories des systèmes, et ne remettent pas en cause la pertinence de l'idée de nature. Et l'effondrement envisagé est plutôt celui du monde humain, que de la nature tout entière. De ce point de vue, la perspective antique se maintient: la fin de la nature fait partie de l'idée que nous nous en faisons.

La fin de la nature affecte l'idée que nous nous en faisons: telle est au contraire la façon dont la question se présente dans la littérature environnementale anglophone contemporaine. La fin, ou la mort, de la nature désignent alors le passage d'une conception de la nature à une autre, la deuxième conduisant à détruire ce que la première respectait. Dans *The Death of Nature*, Carolyn Merchant montre comment, au XVIIIe siècle, on a abandonné, en Occident, la vision organique de la Terre mère, jusqu'alors dominante, pour adopter la conception mécaniste de la nature développée par la science moderne (à partir de Galilée et de Descartes). Or, ce glissement de l'organique au mécanique s'est accompagné d'un changement dans la façon de se conduire vis-à-vis de la nature: d'une nature respectée on est passé à une nature dominée et même malmenée. L'histoire parallèle du traitement des femmes et de la nature, à l'époque moderne, que mène Carolyn Merchant, lui permet de montrer comment l'analogie des femmes et de la nature est le vecteur des attitudes vis-à-vis de l'une et des autres: changer d'idée de nature, c'est changer d'attitude à son égard¹¹. Dans *The End of nature*, Bill McKibben dénonce l'aboutissement de ces comportements: totalement artificialisée, la nature n'existe plus¹². Et c'est bien pour lutter contre le pessimisme qu'un tel constat entraîne qu'un autre environnementaliste. Baird Callicott, répond à Bill McKibben, avec une expression

⁹ D. Meadows, D. Meadows, *The Limits to Growth, A Report to the Club of Rome*, New York, Universe Books, 1972.

¹⁰ P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015, voir C. Larrère, R. Larrère, *Le pire n'est pas certain. Essai sur l'aveuglement catastrophiste*, Paris, Premier Parallèle, 2020.

¹¹ C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper, 1983, trad. fr., *La mort de la nature. Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, Marseille, éditions Wildproject, 2021.

¹² B. McKibben, *The End of nature*, New York, Random House, 1989.

française, « La nature est morte, vive la nature! »¹³. Ce n'est pas la nature qui est morte, c'est une idée de la nature qui est en train de disparaître. Le mécanisme est mort, vive le retour, sinon de l'organicisme, du moins du holisme, qui devrait encourager des comportements moins destructeurs à l'égard de la nature! Mais, même avec un titre emprunté au français, Callicott reste bien dans le domaine anglophone: c'est sa confiance dans la nature, dans sa réalité, qui l'amène à suggérer que, comme les rois de France, elle a deux corps et survit à sa mort.

C'est justement une telle croyance dans la réalité de la nature qui paraît, vue depuis la tradition française, sottement naïve ou insupportablement métaphysique.

2. "La nature n'existe pas": une tradition française

En France, lorsque l'on constate la fin de la nature, ce n'est pas pour la déplorer, mais pour s'en réjouir. On est en effet persuadé que la nature n'existe pas. Toute une tradition, philosophique et sociologique, n'a pas attendu la crise environnementale pour se reconnaître dans l'affirmation que la nature n'existe pas.

Du côté philosophique, on a invoqué la polysémie du terme (qui signifie aussi bien ce qui naît que ce qui est permanent, l'extériorité des choses aussi bien que leur principe interne) pour prendre ses distances avec une notion conjointement descriptive et normative dont l'usage, chargé de significations diverses, manque pour le moins de rigueur. On a pu en faire remonter l'idée à Descartes qui, dans un passage souvent cité, affirmait préférer parler de matière que de nature, le terme ayant trop de résonances païennes: « Sachez donc, premièrement, que par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire ; mais que je me sers de ce mot pour désigner la Matière même... »¹⁴. Des histoires philosophiques de l'idée de nature, une double thèse s'est dégagée¹⁵. D'une part, ce n'est qu'à l'époque moderne (au sens historique du terme: XVI-XVIIe siècles) que l'idée de nature atteint sa pleine rationalité scientifique, comme ensemble de phénomènes soumis à des lois. Mais, en même temps qu'elle atteint son plein développement, la vision mécanique de la nature qui s'impose la vide à peu près de tout contenu propre. « On m'appelle nature, et je suis tout art », fait dire Voltaire à la nature dans son *Dictionnaire philosophique*¹⁶.

¹³ J.B. Callicott, "La nature est morte, vive la nature!", in « The Hastings Center Report », 22 (sept-octobre 1992), trad. fr., in J. Baird Callicott, *Éthique de la Terre*, éditions Wildproject, 2010, p. 233-256.

¹⁴ R. Descartes, *Le Monde* (publication posthume, 1664), chapitre VII (« Des lois de la nature de ce nouveau monde »), ed. Adam et Tannery, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1996, t. XI, p. 36.

¹⁵ R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969.

¹⁶ Voltaire, cité par Lenoble, *Histoire de l'idée de nature* cit. p. 444.

L'idée de nature, ayant épuisé son rôle scientifique avec la modernité, ne pouvait devoir sa survie qu'à des motifs le plus souvent religieux: après la modernité, il n'y aurait plus eu de place que pour une vision romantique, métaphysique ou religieuse, de la nature (Dagognet, 1990). Si l'on parlait encore de « sciences de la nature », le terme n'avait plus grand sens. Le champ de ce qu'on appelait encore au XVII^e siècle la « philosophie naturelle » se trouvant de plus en plus divisé en différentes disciplines (physique, chimie, biologie...), chaque discipline définissait son objet et ses méthodes, à l'intérieur de ses propres limites, sans référence à la nature comme champ d'appartenance global. Dans la multiplication des disciplines, la nature disparaît.

Du côté des sciences humaines, anthropologues, sociologues, ou historiens ont moins insisté sur le contenu de l'idée de nature, que sur la façon dont nous l'appréhendons. Ils ont fait remarquer que la nature n'est pas une entité indépendante, mais qu'elle ne se donne que dans une série d'oppositions, celle du naturel et de l'artificiel, du sauvage et du domestique, du barbare et du civilisé, notamment. Or ces oppositions ne disent pas la nature, elles servent à qualifier des rapports sociaux: opposer le sauvage et le domestique, ou le naturel et le civilisé, par exemple, c'est dire l'infériorité des peuples dénommés sauvages (ou barbares, ou primitifs) pour mieux les « domestiquer » ou les « civiliser »¹⁷. Pour d'autres sociologues, la société n'a de rapport qu'à elle-même et à ses œuvres et ce que l'on problématise comme crise environnementale n'est qu'une façon d'exprimer un malaise social¹⁸. L'inquiétude concernant les effets non intentionnels de la technique, comme le désir de préserver la diversité des formes de la vie ne seraient, en fin de compte, que des interrogations sur nous-mêmes. Dans une telle perspective, il n'y a pas de nature, mais seulement des naturalisations, qui sont au service d'entreprises conservatrices ou dominatrices: qu'il s'agisse de l'économie, de l'ordre éternel des champs, ou des rapports entre les genres, dire qu'un rapport social est naturel, c'est tenter de le pérenniser pour justifier un rapport de force existant.

L'idée générale qui se dégage de cette tradition est que la nature n'existe pas, et elle a alimenté les critiques de ceux qui s'étonnaient ou s'inquiétaient d'un mouvement écologique qui remettait la nature sur le devant de la scène. Pourquoi faudrait-il protéger une nature qui n'existe pas? N'est-ce pas au détriment des hommes que l'on s'intéresse à la nature? L'idée, développée par les historiens de la philosophie, que la nature avait trouvé son accomplissement, donc aussi son achèvement, dans la modernité, et qu'elle ne pouvait survivre que sous des formes religieuses, mystiques mêmes, donc irrationnelles, permettait d'opposer la

¹⁷ F. Sigaut, *Nature et culture*, in C. Larrère (ed) *Nature vive*, Paris, MNHN/Nathan, 2000, pp. 26-35.

¹⁸ A. Micoud, *L'écologie et le mythe de la vie*, in C. et R. Larrère (eds) *La crise environnementale*, Versailles, Editions de l'Inra, 1997, pp. 17-29.

rationalité scientifique de la modernité à l'attachement romantique à une nature disparue. Tolérable comme sentiment de la nature, dimension subjective d'un rapport individuel et passif à notre cadre naturel, ce romantisme, s'il se transformait en environnementalisme politique, en une action collective, ne pouvait être qu'inquiétant. Tel fut le thème de l'appel de Heidelberg, publié en juin 1992, alors que se réunissait, à Rio, le premier sommet de la Terre. Ses 425 signataires (parmi lesquels de très nombreux prix Nobel) s'inquiétaient « d'assister, à l'aube du XXI^e siècle, à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social »¹⁹. Ils mettaient en garde « contre toute décision qui s'appuierait sur des arguments pseudo-scientifiques ou sur des données fausses ou inappropriées ». Affirmant que « l'Humanité a toujours progressé en mettant la Nature à son service et non l'inverse », ils concluaient que « les plus grands maux qui menacent notre planète sont l'ignorance et l'oppression et non pas la Science, la Technologie, l'Industrie »²⁰. La prétention naturaliste ne pouvait donc cacher que des ambitions conservatrices, pétainistes, voire carrément fascistes: le livre de Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, publié en automne 1992, décelait, dans ce qui lui apparaissait comme un antihumanisme, un mélange de vert, de brun et de rouge du plus sinistre effet²¹.

Comme l'appel de Heidelberg (qu'il avait largement contribué à inspirer), Luc Ferry, dans sa condamnation des dérives écologiques, se réclame de la tradition des Lumières. À la valorisation romantique et irrationnelle du sauvage reprise par les écologistes, américains ou allemands, il oppose le « jardin à la française » d'une nature ordonnée et dominée, qui est celle de l'esthétique classique (par opposition au romantisme), mais aussi de l'histoire naturelle de Buffon. Surtout, la nature, quelle qu'elle soit, ne peut être une référence morale: la moralité humaine consistait non à suivre la nature, mais à s'en arracher: c'est dans leur liberté, qui se définit par opposition à la nécessité naturelle, que les humains trouvent la possibilité de suivre les règles que seule la raison humaine, devenue législatrice morale, permet d'énoncer. Dans la tradition kantienne, Luc Ferry pose ainsi qu'humanité et moralité sont coextensives et que toute tentative de mettre en cause ces limites ne peut se faire qu'au détriment des droits humains.

La tradition philosophique, comme les développements plus récents des sciences sociales, particulièrement de la sociologie, convergent donc pour mettre en cause, sinon tourner en ridicule, les glorifications écologiques de la nature. Mais cela ne place-t-il pas ceux qui sont à la fois spécialistes de sciences sociales et

¹⁹ *Appel de Heidelberg*, cité in D. Lecourt *Contre la peur, suivi de Critique de l'appel de Heidelberg*, Paris, Hachette, Pluriel, 2e ed. 1993, pp. 171-172.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.

convaincus que la civilisation contemporaine met la nature (ou ce qu'on appelle tel) en danger dans une situation difficile ? Un numéro entier de la revue du Mauss est consacré à cette question, dont le dilemme est ainsi introduit :

Nous sommes condamnés à osciller indéfiniment entre deux impératifs aussi évidents, pris séparément, qu'ils se révèlent contradictoires énoncés ensemble: tout faire pour sauver la nature d'une part, et, de l'autre, déconstruire le naturalisme et l'essentialisme, puisque c'est derrière eux que s'abritent tous les conservatismes réactionnaires²².

Entre ces deux impératifs, une grande partie des environmentalistes français, sous l'influence de la critique, aussi bien philosophique que sociologique, de l'idée de nature vont s'engager encore plus avant dans la déconstruction de l'idée de nature, et, comme Bruno Latour, dans le chapitre 1 des *Politiques de la nature*, expliquer « pourquoi les écologistes ne sauraient conserver la nature »²³.

3. Les environmentalismes et la fin de la nature.

Tel est le paradoxe d'une partie importante des défenseurs français de la cause environnementale: la mise en cause de la nature, et de son existence, se retrouve au sein des mouvements environmentalistes, dans les rangs mêmes de ceux qui reconnaissent l'importance des dégradations écologiques, s'inquiètent de la santé de la terre (voire se réclament de Gaïa) et se soucient des générations futures. Il s'agit là d'une composante ancienne de l'histoire de l'environmentalisme en France ou plutôt, de celle de l'écologie politique. Que ce soit avec Serge Moscovici ou avec André Gorz, l'écologie politique se développe principalement en France, dans les années 1970, comme une inflexion critique du mouvement social. Non seulement cette aspiration à une écologie politique n'a pas de lien direct avec la protection de la nature, mais elle s'en méfie: André Gorz y voit une forme de « pétainisme vert », politiquement extrêmement douteuse²⁴. Serge Moscovici accuse ce naturalisme conservateur de se contenter de « planter un décor », tout en détournant les hommes des vrais problèmes²⁵. Sans doute Moscovici se réclame-t-il de la « question naturelle », mais c'est une nature abordée du point de vue de l'anthropologie, celui des sciences sociales. « Nous ne pouvons penser que la nature ou l'histoire que nous créons nous-mêmes »²⁶, affirme Moscovici, remettant en

²² « Revue du Mauss », n° 17, *Chassez le naturel, Ecologisme, naturaliste, et constructivisme*, La Découverte/Mauss, 2001, p. 6.

²³ B. Latour, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999, pp. 21-85.

²⁴ A. Gorz, *Ecologica*, Paris, éditions Galilée, 2008, p. 15.

²⁵ S. Moscovici, *De la nature: pour penser l'écologie* (entretiens avec Pascal Dibie), Métailié, 2002, p. 117.

²⁶ *Ivi*, p. 220.

cause l'idée d'une nature extérieure à l'homme et à la société. Et c'est bien ce « grand partage » qu'il met en question dans *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* (1968), puis dans *La Société contre nature* (1972), lecture critique des catégories dualistes autour desquelles s'organise la répartition des savoirs.

En publiant, en 1991, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, Bruno Latour se situe donc dans le prolongement du travail de Serge Moscovici: articuler la réflexion écologique non sur la promotion, mais sur la critique de la nature. Celle-ci ne fait pas partie de la solution, comme on a tendance à le croire, mais du problème. Pour faire face aux problèmes environnementaux, il ne suffit pas, montre Bruno Latour dans *Politiques de la nature* (publié en 1999), de créer un ministère de l'environnement chargé (entre autres missions) de protéger la nature: ce faisant, on perpétue la domination des scientifiques sur les questions environnementales, confortant de la sorte le partage entre nature et société. Or, ce partage fait d'autant plus problème que notre environnement est peuplé « d'objets hybrides » à la fois naturels et culturels²⁷.

Pour Latour, critiquer la modernité (et l'idée de nature qui lui est attachée), c'est refuser de reconnaître à la modernité l'exception à laquelle elle prétend: pour ses adeptes, la modernité ne serait pas une culture, elle échapperait à la relativité des cultures et pourrait légitimement prétendre à l'universel (c'est pourquoi on parlera, à propos de la modernité, de civilisation, terme moins relativiste que celui de culture) . Le point de vue anthropologique consiste, au contraire, à considérer la modernité à égalité avec les autres cultures.

C'est ce que fait Philippe Descola en étudiant l'ontologie de la modernité, comme une ontologie parmi d'autres possibles. Cela le conduit à mettre en cause l'universalité prétendue des catégories occidentales, et les conséquences de leur application. En présentant, en 1998, devant l'UICN (l'une des plus importantes associations de protection de la nature), les idées qui seraient exposées un peu plus tard dans *Par delà nature et culture*²⁸, il entendait mettre en garde contre les conséquences d'une exportation des modèles occidentaux de protection de la nature: ceux-ci se construisent à partir de la vision dualiste selon laquelle la nature n'est vraiment la nature que quand les hommes ne s'y trouvent pas. On a donc, aux Etats-Unis, protégé la « wilderness », la nature sauvage ou primitive et, pour cela, on en a exclu les Indiens qui s'y trouvaient ou on les a réduits à la condition de gardiens des parcs naturels ainsi créés. Exporter cette vision dans les autres régions du monde (Afrique, Asie), ce n'est pas contribuer à y protéger la nature, mais y

²⁷ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1992.

²⁸ P. Descola, *Diversité biologique et diversité culturelle*, in *Imagine To-Morrow's World*, Fontainebleau Symposium, Keynote Presentations, Fontainebleau 3-5 novembre 1998, IUCN, pp. 77-90, 1998 ; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

implanter un mode de vie occidental, et réserver aux plus riches la jouissance d'espaces de loisir dont les travailleurs humains ont été chassés.

C'est en défendant la vie des cultures non occidentales et en respectant leur propre ontologie, que l'on protégera ce que nous concevons comme leur nature – car, ce qui à nos yeux est nature, fait partie de leur culture. Dans la perspective de cette « anthropologie de la nature », on peut dire que la nature n'existe pas, qu'elle n'est qu'un nom du « naturalisme », cette ontologie propre au seul Occident, qui affirme la continuité des physicalités -tous les vivants sont des corps au même titre- et la discontinuité des intériorités -l'exception réflexive humaine. Dans *Par delà nature et culture*, Philippe Descola expose d'autres modes de composition des existants, à partir des mêmes critères (discontinuité/continuité, physicalités/intériorités): l'animisme, le totémisme et l'analogie. La vision occidentale de la nature (le naturalisme) apparaît bien comme un mode de composition des étants, une écologie parmi d'autres, et certainement pas ce qu'il y a de mieux pour répondre à nos problèmes écologiques actuels²⁹.

Bruno Latour et Philippe Descola se retrouvent ainsi pour montrer que, à l'heure du changement climatique, de l'érosion de la biodiversité, de la montée des pollutions et de l'épuisement de bien des ressources naturelles, la référence à la nature fait plus que jamais problème, bien loin d'être une solution. Latour fait un double reproche à la nature: elle donne autorité aux scientifiques pour parler seuls au nom de la nature, alors que les problèmes environnementaux sont des problèmes sociaux et que d'autres voix doivent pouvoir se faire entendre; parler de nature, d'autre part, c'est l'admettre comme un donné intangible, alors qu'il ne s'agit jamais que d'une composition provisoire entre des étants. En accordant au naturalisme le statut d'une structure ontologique, Descola peut lui reconnaître des mérites –à commencer par le développement des sciences- mais, comme Latour, il juge que le système de distribution des choses et des personnes qu'il autorise ne permet plus l'intégration juste et durable de ces éléments dans un espace commun. Il en est ainsi particulièrement au niveau juridique, où la séparation des choses et des personnes exclut que l'on puisse reconnaître à des entités autres qu'humaines des droits dont elles ont pourtant besoin pour continuer d'exister³⁰.

On se trouve ainsi devant une nouvelle version de la fin de la nature qui surgit au sein de l'environnementalisme. Mais n'a-t-elle pas des conséquences comparables à celles de l'antinaturalisme traditionnel: mettre en question la protection de la nature ? En effaçant les frontières entre le naturel et l'artificiel, le sauvage et le domestique, ne se prive-t-on pas des repères qui permettaient de

²⁹ Voir P. Charbonnier, "*La Nature est-elle un fait social comme les autres ? Les rapports collectifs à l'environnement à la lumière de l'anthropologie*", in « Cahiers philosophiques » (2013) n°132, pp. 75-95.

³⁰ P. Descola, "*Humain, trop humain*" in « Esprit », (décembre 2015) n° 420, *Habiter la terre autrement*, 2015, p. 22.

guider l'action écologique et, même quand on continue à parler de protection de la nature, n'en vient-on pas à reconduire des formes anciennes de domination et d'artificialisation de la nature ? La question se pose à propos de l'Anthropocène. Un certain nombre de scientifiques (géologues, chimistes..., mais aussi des spécialistes de sciences humaines) ont proposé de désigner sous ce vocable une nouvelle époque géologique, actuellement en cours, marquée par l'impact des actions humaines sur l'ensemble du système-terre qui peut connaître des évolutions catastrophiques³¹. Ceux qui proposent ce qualificatif sont tout sauf éco-sceptiques: bien loin de nier l'origine anthropique du changement climatique, ils entendent le mettre en évidence. Mais, ce faisant, ne remettent-ils pas l'homme au centre de leurs préoccupations? Donner le nom d'Anthropocène à une ère géologique, c'est naturaliser l'humanité, devenue force tellurique, mais il s'agit d'une nature entièrement dépendante de l'homme, une nature qui a perdu toute extériorité, une nature coextensive à notre pouvoir. Ce nouvel épisode de la fin de la nature, ne vise pas tant, comme la première vague d'antinaturalisme, à s'opposer aux politiques de protection de la nature, qu'à en donner une version qui ne remette pas en cause nos ambitions de maîtrise de la nature. De « maîtres et possesseurs » nous voilà passés à « maîtres et protecteurs » de la nature: la maîtrise demeure³².

Telle est la façon dont les sociétés industrielles ont admis et intégré à leurs politiques environnementales le souci de la nature. Les pouvoirs publics y ont été d'autant plus sensibles qu'ils ont estimé avoir les moyens scientifiques et techniques d'insérer la protection de la nature dans un aménagement rationnel du territoire, invitant de la sorte les militants écologistes à participer à une entreprise technocratique de gestion des milieux protégés. La nature dont on entend se préoccuper est donc une nature que l'on peut maîtriser, inventorier, classer, administrer, qui ne nous échappe jamais. Plus encore, une nature qui est entièrement à notre service. C'est une idée qui se développe, tant dans les milieux de l'environnementalisme que dans ceux de l'aménagement du territoire. Nous sommes à l'époque du *Millenium Ecosystem Assessment* (2005), du recensement des services rendus par les écosystèmes parce que, bien sûr, la nature n'a jamais été faite que pour nous. Une nature entièrement sous contrôle, qui ne nous surprend, ni ne nous déborde. Est-ce vraiment cette nature que nous voulons protéger ?

On peut comprendre que cette mise sous contrôle technique d'une nature au service des besoins humains provoque des réactions de ceux qui refusent de ne voir dans la nature qu'un prête-nom, et plaident pour que l'on continue à reconnaître l'existence de la nature, son extériorité par rapport aux humains. La tradition

³¹ P.J. Crutzen, *Geology of Mankind. The Anthropocene*, in « Nature », (3 janvier 2002) n° 415, p. 23.

³² A. Roger F. Guéry (éds.), *Maîtres et protecteurs de la nature*, Paris, éditions Champ Vallon, 1991.

existe, dans le domaine francophone³³. Elle peut se réclamer du naturaliste suisse Robert Hainard³⁴, et de ceux qui ont prolongé son approche de la nature: François Terrasson³⁵ puis Jean-Claude Génot³⁶. Virginie Maris, une philosophe qui a réfléchi sur la biodiversité et en a critiqué les usages économiques³⁷ et qui travaille en lien étroit avec des écologues et les milieux militants de protection de la nature, s'indigne de cette problématique de la fin de la nature et de cette mise en avant de l'Anthropocène. Elle n'y voit que l'opportunité pour certains « de prendre enfin les commandes d'un système-terre entièrement modelé par les humains »³⁸. Arguant que la nature est loin d'avoir disparu, elle met en avant les éléments d'enquête qui plaident pour le respect d'une nature caractérisée par son extériorité, son altérité et son autonomie.

Il est cependant curieux que dans le titre de son livre, *La part sauvage du monde*, le terme de nature soit absent. Alors nature ou pas nature ?

4. Conclusion. En aura-t-on jamais fini avec la nature ?

Fausse querelle, rétorque Isabelle Stengers. Philosophe, historienne des sciences, très proche des positions de Latour, elle n'adhère pas, cependant, à son rejet radical de la nature. Certes, reconnaît-elle, la « nature » est un mot abstrait, dont la signification ne cesse de changer, mais on continue à l'employer. Citant un slogan qui revient souvent dans les luttes environnementales (notamment à Notre Dame des Landes où il fut employé par ceux qui s'opposaient à l'extension de l'aéroport de Nantes sur cette zone humide), elle remarque: « Lorsque des activistes disent "nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend", on ne va pas leur demander quelle définition ils donnent à ce mot. »³⁹ Toute tentative pour bannir l'usage du mot et le remplacer par un autre, comme cela été le cas récemment pour le vivant⁴⁰ (terme qui est moins porteur de dualisme que celui de nature) serait, pour employer les termes de Pierre Bourdieu, une pratique de

³³ J. Jacob, *Les natures changeantes de l'écologie politique française. Une vieille controverse philosophique*. Robert Hainard, Serge Moscovici et Bernard Charbonneau, in « Ecologie et Politique », (2012), n° 44, *Penser l'écologie politique en France au XX^e siècle*, pp. 29-42.

³⁴ R. Hainard, *Et la nature? Réflexions d'un peintre*, Genève, éditions Gérard de Buren, 1943 (réed. 1994).

³⁵ F. Terrasson, *En finir avec la nature*, Monaco, éditions du Rocher, 2002.

³⁶ J.C. Genot, *Quelle éthique pour la nature ?*, Aix-en-Provence, Edisud, 2003.

³⁷ V. Maris, *Nature à vendre. Les limites des services écosystémiques*, Versailles, éditions Quae, 2014.

³⁸ V. Maris, *La part sauvage du monde*, Paris, Le Seuil, collection « Anthropocène », 2018.

³⁹ I. Stengers, Isabelle, *Résister au désastre*, Marseille, Wildproject, 2019, p. 38.

⁴⁰ B. Morizot, *Manières d'être vivant*, Actes Sud, 2020 ; B. Morizot, *Ranimer les braises du vivant*, Actes Sud, 2020.

distinction: l'emploi du terme « vivant » là où l'on s'attendrait à trouver « nature », relèverait du signe de reconnaissance entre membres d'un même réseau.

Il s'agirait plutôt de faire une grammaire des usages du terme de « nature » telle que l'esquisse Isabelle Stengers, en renvoyant à ses différents emplois suivant que ce sont des physiciens, des naturalistes (biologistes), ou des militants qui l'utilisent. On pourrait ainsi voir comment et pourquoi le terme résiste, dans la sphère occidentale: éclairer sa signification, commente Isabelle Stengers, « est notre problème, pas celui des Indiens amazoniens, ni d'ailleurs des Chinois ». ⁴¹

Il y a des raisons philosophiques pour ne pas abandonner la nature. Voir dans la nature, comme le font ses détracteurs, « une invention dualiste qui a contribué à la destruction de nos conditions de vie » ⁴² c'est identifier, à la suite de Latour, nature et modernité: une vision mécaniste portée par la révolution scientifique des XVII^e et XVIII^e siècles, et qui a été le vecteur d'une emprise technique croissante dont nous subissons aujourd'hui les dégâts.

Or la nature, si elle est occidentale, ne se résume pas à la modernité. Si l'on veut voir dans la nature une « invention », elle est grecque, comme l'a montré avec force Pierre Hadot ⁴³, et la nature des Grecs (et des Romains) n'est pas nécessairement dualiste (elle compte plutôt par trois, comme le montrent les « enquêtes sur la nature » -cosmogonie-anthropogonie-politogonie-) pas plus qu'elle n'est liée à une maîtrise technique. Sans doute, à l'époque moderne, la mise en place, de Galilée à Newton, d'une nouvelle conception de l'univers a-t-elle considérablement unifié la vision de la nature, la dotant même d'une philosophie, ou d'une idéologie propre, celle du mécanisme. Et cette unification autour du mécanisme permet de penser à la fois la nature comme une machine, et la machine comme une nature, au plus grand profit de la technique: l'artificiel ne s'oppose pas au naturel, comme c'était le cas chez les Grecs, il est ce qui permet d'étudier la nature. Pour autant, la nature, même, celle des modernes, n'est pas de part en part artificialisée: à côté de la nature comme art, de la nature fabriquée à laquelle se réfère Voltaire, existe toujours une nature active, qui existe par elle-même: c'est ce qui permet à Jean-Jacques Rousseau de justifier que l'on n'intervienne pas dans la nature, qu'on la laisse à elle-même. En étudiant la distinction entre *natura naturans* et *natura naturata*, entre nature naturante et nature naturée, Carolyn Merchant a montré que, même en plein règne du mécanisme, se maintient la pensée –et la crainte– d'une nature autonome, imprévisible et dont on ne peut venir à bout ⁴⁴. C'est bien cette nature, qui a résisté à son artificialisation et à son instrumentalisation, que nous

⁴¹ I. Stengers, *Résister* cit., p. 38.

⁴² B. Morizot, *Ranimer* cit., p. 11.

⁴³ P. Hadot, *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.

⁴⁴ C. Merchant, *Autonomous Nature: Problems of Prediction and Control from the Ancient Times to the Scientific Revolution*, New York-London, Routledge 2016.

rencontrons aujourd'hui, dans la nature de l'Anthropocène, celle du changement climatique qui, bien que provoqué par les interventions techniques, échappe à notre contrôle, et ce dès qu'il s'agit d'en prévoir les manifestations, bien loin que nous puissions les maîtriser.

On peut voir là la confirmation que la vision moderne de la nature (dualiste, artificialiste) n'en épuise pas l'idée. Le philosophe Merleau-Ponty, peu avant sa mort, a consacré son cours au Collège de France à la nature: il voulait examiner de plus près sur quelle conception de la nature reposait sa phénoménologie de la perception⁴⁵. Tout en accordant une importance centrale à la vision moderne de la nature, il se refuse à y voir l'expression la plus aboutie des conceptions, philosophiques et scientifiques de la nature. Il en critique l'ontologie: la distinction du sujet et de l'objet, autour de laquelle se construit la pensée cartésienne, et qui « pose la nature comme un objet étalé devant nous »⁴⁶, manque la question de l'existence: on ne peut pas assimiler être et objet. Le dualisme ne représente pas l'accomplissement du concept de nature, et la vision moderne pose des problèmes insolubles tant qu'on n'en remet pas en cause l'ontologie. Dans les «développements si peu cartésiens de la science contemporaine»⁴⁷ -en physique comme en biologie- Merleau-Ponty trouve la possibilité d'un autre concept de nature qui soit à la fois en accord avec notre perception ordinaire (là où la modernité oppose connaissance scientifique et monde vécu) et qui ne soit pas en opposition radicale avec d'autres cosmovisions⁴⁸.

Il doit donc être possible, tout en retenant les critiques faites par les sciences sociales au concept dualiste de nature, de continuer à user du mot, sans forcément tomber dans les pièges du dualisme. C'est ce que nous avons essayé de faire dans nos différents écrits sur la question⁴⁹. La vision moderne de la nature ne conduit pas inmanquablement à des interventions destructrices: c'est au sein de la modernité scientifique, de la conception des équilibres qu'elle autorise, que la protection de la nature est allée chercher ses modèles. Certes, en procédant de la modernité, cette conception de la protection de la nature en reproduit le dualisme. C'est ce dualisme qui assigne la *wilderness*, une nature dont les hommes sont absents, comme référence à la protection. C'est la séparation entre nature et société, qui confère, dans la crise

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *La Nature, Notes, Cours du Collège de France*, établi et annoté par D. Séglaard, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 120.

⁴⁷ Merleau-Ponty, *La nature* cit., p. 359.

⁴⁸ Voir C. Larrère, *Merleau-Ponty et la philosophie de l'environnement*, in « Divus Thomas », Anno 123° (2020-gennaio/aprile), *Filosofia e ecologia In ascolto di Merleau-Ponty*, pp. 57-91.

⁴⁹ C. Larrère R. Larrère, *Du bon usage de la nature, Pur une philosophie de l'environnement*, 1997 (Champs-Flammarion, 2009), C. Larrère R. Larrère, *Penser et agir avec la nature, Une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015.

écologique, l'autorité aux seuls scientifiques, là où il faudrait un débat démocratique.

Aussi la protection de la nature, si elle procède de la modernité, conduit-elle à en sortir. Sans qu'il soit nécessaire d'abandonner toute référence à la nature. Dans son cours du Collège de France, Merleau-Ponty indique ce qui pourrait être le fil conducteur d'un bon usage du concept: « Le concept de Nature n'évoque pas seulement le résidu de ce qui n'a pas été construit par moi, mais une productivité qui n'est pas la nôtre, bien que nous puissions l'utiliser, c'est-à-dire une productivité originaire qui se continue sous les créations artificielles de l'homme »⁵⁰. On ne se débarrasse pas comme cela de la nature: en affirmant sa fin, les sciences sociales se montrent peut-être, une fois de plus, arrogantes et anthropocentristes. Or, avec Merleau-Ponty, «on peut se demander si la pensée peut vivre dans un univers exclusivement humain et artificiel »⁵¹.

⁵⁰ Merleau-Ponty, *La nature* cit., p. 169.

⁵¹ *Ivi*, p. 119.