
Première partie: histoire (rapide) du concept de nature en occident	2
I. La naissance du concept de nature: la physis grecque	2
A. Chez les Présocratiques (VIe-Ve siècle av. J.-C.)	2
B. Le tournant platonicien et aristotélicien	2
II. La rupture médiévale et chrétienne: La nature comme création divin	5
A. Changement de paradigme	5
B. Conséquences	5
III. La révolution moderne: maîtrise et domination	5
A. La rupture cartésienne (XVIIe siècle)	5
B. La révolution scientifique	6
C. Les Lumières : entre domination et remise en cause	8
IV. XIXe siècle: industrialisation et romantisme	9
A. Le triomphe technique et l'exploitation	9
B. la réaction romantique	9
V. XXe siècle: crises et remises en question	10
A. La prise de conscience écologique	10
B. Critiques philosophiques du dualisme	10
C. L'Anthropocène	12
I. Le parcours de Philippe Descola	12
II. La composition du monde des Achuar	12
III. Généralisations	13

Première partie: histoire (rapide) du concept de nature en occident

Introduction:

le mot nature porte beaucoup de sens différents mais l'on va s'intéresser à deux sens assez proches et tous les deux opposés à l'idée de culture, d'humain (raison)

1. la nature (le naturel) est ce qui constitue l'être profond, l'identité fondamentale de quelque chose (la nature du triangle, il est de nature violente, chassez le naturel...) et ce sens peut-être élargi à l'idée d'une puissance qui fait naître les choses, qui organise et impose les lois du monde. (la nature fait bien les choses, on ne peut rien contre les lois de la nature).
2. la nature comme l'ensemble des éléments non humains qui constituent l'environnement dans lequel évolue l'être humain. (la nature sauvage, j'aime me promener dans la nature)

On va s'intéresser à l'histoire de cette notion en survolant rapidement les principaux philosophes qui ont construit ce concept. Dans un deuxième cours on verra, avec Philippe Descola, que cette façon d'envisager le non-humain n'est qu'une conception du monde parmi d'autres.

On verra donc aujourd'hui:

Aristote pose nature/culture, Descartes radicalise, Heidegger critique, Descola déconstruit complètement (prochain cours)

I. La naissance du concept de nature: la *physis* grecque

A. Chez les Présocratiques (VIIe-Ve siècle av. J.-C.)

Chez les présocratiques, le mot désigne à la fois :

- l'ensemble de ce qui est (le cosmos, la réalité dans sa totalité),
- et le principe interne qui fait que les choses existent, apparaissent et se transforment.

L'étude de la physis est la naissance de la philosophie comme enquête rationnelle sur le monde, en rupture avec les explications mythiques.

Par exemple pour Empédocle d'Agrigente (Ve s. av. J.-C.), la physis est la combinaison des quatre racines (eau, air, feu, terre), mues par deux forces : Philia (amour, union) et Neikos (haine, séparation).

Chez les présocratiques, la physis est le principe premier qui explique la réalité :

- chez Héraclite → un devenir,
- chez Parménide → l'Être immuable,
- chez Empédocle → un jeu d'éléments et de forces,
- chez Anaximandre → l'infini indéterminé.

Point clé : Pas encore de séparation radicale entre l'homme et la nature. L'homme participe de la physis, il est traversé par les mêmes forces cosmiques.

B. Le tournant platonicien et aristotélicien

Platon : début d'une hiérarchisation caverne.

- Monde sensible (nature = reflet) vs Monde intelligible (Idées = origine)
- La nature est une copie imparfaite du monde des Idées

- Première dévalorisation relative de la nature

Aristote : classification et finalité

Aristote fut à bonne école : celle de sa famille, celle de Platon, la sienne enfin. Lorsqu'il naît en 384 avant notre ère à Stagire (l'actuelle Stavros), petite cité du nord de la Grèce à quelques encablures du Mont Athos, son père est l'héritier d'une prestigieuse lignée de médecins. On ne sait si cet environnement explique l'intense curiosité dont il témoignera pour toutes les choses du vivant, mais on peut l'imaginer. A 17 ans, il rejoint Athènes qui est alors la capitale intellectuelle du monde méditerranéen et intègre l'Académie de Platon. Pendant deux décennies, il va tout y apprendre des savoirs et de la culture de son temps, depuis les théories des premiers philosophes grecs jusqu'à la dialectique socratique. Pendant quelques années, il devient le précepteur du fils du roi de Macédoine, le futur Alexandre le Grand. Puis il revient à Athènes en 335 et fonde sa propre école, le Lycée, du nom d'un gymnase où il réunissait ses élèves.

Aristote n'est évidemment pas le premier à vouloir percer les mystères de la nature. Les mythologies les plus anciennes, dont Homère fut le poète, avaient placé les hommes dans la main capricieuse des dieux. Puis les philosophes présocratiques (Héraclite, Empédocle, Démocrite...) s'étaient employés à rationaliser cette pensée magique. Mais Aristote juge leur démarche inachevée. A ses yeux, ils n'ont pas su concevoir la multiplicité et l'articulation des causes qui expliquent la nature de chaque chose, en particulier des êtres vivants. Quant à la démarche socratique, il l'écarte en quelques lignes : "Du temps de Socrate, écrit-il, les recherches sur la nature cessèrent et c'est vers la vertu utile et la politique que se tournèrent ceux qui faisaient de la philosophie". En clair, Socrate a pensé l'homme et Platon la cité. Lui veut penser la nature. Et la penser de façon scientifique. Impossible, soutenait Platon, tant les réalités naturelles sont mouvantes, hasardeuses et non démontrables, contrairement à la science des sciences, les mathématiques.

A ses yeux, il n'y a pas de dieu créateur. L'univers est fini, fixé une fois pour toute. La Terre en est le centre, autour de laquelle tourne la ronde éternelle des corps célestes. Puis il distingue deux mondes. Celui qui est au-dessus de l'orbite de la lune, le monde supralunaire, fait d'une matière spécifique et immuable. Dans le monde sublunaire, la planète terre pour aller vite, l'observation sensible permet la démarche scientifique et en trace le programme. Aristote est très clair : "Au sujet des substances périssables au contraire, plantes et animaux, nous nous trouvons en meilleure situation pour les connaître puisque nous vivons avec elles. Il nous reste à parler de la nature vivante, sans laisser de côté aucun détail, ou bas, ou relevé. Entrons sans dégoût dans l'étude de chaque espèce animale, en chacune, il y a de la nature et de la beauté". Et il y entre avec jubilation. Non seulement l'observation minutieuse et la perception des faits est un plaisir revendiqué, mais, dit-il, "c'est une joie plus grande encore de saisir l'enchaînement des causes", c'est-à-dire la finalité qui régit la constitution d'un être vivant. Totalement nouveau, ce travail d'observation est impressionnant. Aristote va répertorier plus de 500 animaux, dont une cinquantaine ont fait l'objet d'une dissection, comme le dauphin ou l'oursin. Aristote admet que le monde vivant n'est pas parfait. Mais il considère, selon sa formule, que "la nature réalise toujours le meilleur", c'est-à-dire qu'elle dote chaque espèce des moyens de se nourrir, de se défendre et de se reproduire. Donc de perdurer.

Ce travail d'étude lui permet de développer une théorie de la nature.

La nature comme principe interne de mouvement

Pour Aristote, la nature (*physis*) se définit fondamentalement comme un principe interne de mouvement et de repos. Les êtres naturels possèdent en eux-mêmes la source de leur propre transformation et développement. Par exemple, une graine devient arbre non par une intervention extérieure, mais parce qu'elle porte en elle le principe de cette actualisation. Cette conception s'oppose aux objets artificiels (comme un lit ou une table) qui ne possèdent pas en eux-mêmes le principe de leur fabrication.

La téléologie naturelle

La nature aristotélicienne est profondément télologique : chaque être naturel tend vers une fin (telos) qui lui est propre. Le gland tend à devenir chêne, l'embryon tend vers sa forme adulte. Cette finalité n'est pas consciente mais inscrite dans la nature même de chaque chose. Tout dans la nature agit "en vue de quelque chose", selon un ordre rationnel immanent. De plus cette finalité n'est pas transcendante mais immanente, au cœur de chaque être vivant. La nature ne vise pas un but au-delà d'elle-même, mais l'épanouissement de chaque forme selon sa propre perfection.

La place ambiguë de l'humain

Aristote pose une double appartenance de l'être humain :

D'un côté, l'humain est pleinement un être naturel : il naît, croît, se reproduit et meurt selon les lois de la nature. Son corps et ses fonctions vitales (nutrition, sensation) relèvent de l'ordre naturel.

D'un autre côté, l'humain se distingue par la raison (logos) et la capacité de délibération. Cette dimension rationnelle lui permet de :

- Créer des objets artificiels (la technè)
- Organiser la vie sociale et politique
- Agir selon des choix délibérés plutôt que par simple instinct

La distinction nature/humain

Cette dualité fonde chez Aristote la distinction entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de l'action humaine délibérée. L'humain peut modifier la nature, la cultiver, la transformer par son art et sa technique. Cependant, Aristote considère que même cette capacité technique est en quelque sorte "naturelle" à l'humain : c'est sa nature propre d'être un "animal rationnel" et un "animal politique".

La particularité humaine n'est donc pas une sortie totale de la nature, mais plutôt une nature spécifique qui inclut la capacité de transcender partiellement les déterminations naturelles immédiates par l'exercice de la raison et de la liberté.

La distinction aristotélicienne entre physis et nomos

La distinction entre physis (nature) et nomos (loi, convention) est centrale dans la pensée grecque et traverse l'œuvre d'Aristote, bien qu'elle ait été particulièrement débattue par les sophistes avant lui.

Contrairement aux sophistes qui opposaient radicalement ces deux ordres, Aristote développe une position plus subtile :

Pour Aristote, l'humain est par nature un "animal politique" (*zoon politikon*). Cela signifie que la vie en société et l'établissement de lois ne sont pas contre nature, mais accomplissent au contraire la nature humaine. Le nomos n'est donc pas purement artificiel : il actualise une potentialité naturelle de l'espèce humaine.

- La nature comme ensemble d'êtres dotés d'un principe interne de mouvement
- Échelle des êtres : végétal → animal → homme (doté de raison)
- L'homme = "animal politique" (*zoon politikon*), défini par la culture (la cité)
- **Distinction mais continuité** : *physis* (nature) vs *nomos* (loi, culture)

II. La rupture médiévale et chrétienne: La nature comme création divin

A. Changement de paradigme

La nature n'est plus divine en elle-même (désacralisation) puisqu'elle est création de Dieu, distincte du Créateur. Elle est bonne en elle-même, car « **Dieu vit que cela était bon** » (Genèse) après chaque étape de la création, elle reflète son ordre et sa sagesse.

Genèse 1, 28 : "Soumettez la terre" - l'homme a reçu un mandat de domination. **L'homme a une part de divin ("faisons l'homme à notre image") que les non-humains n'ont pas.**

B. Conséquences

La nature devient un livre à déchiffrer (Dieu y a inscrit ses signes)

Hiérarchie ontologique : Dieu → Homme (âme immortelle) → Nature

L'homme est dans la nature mais n'en est pas totalement

Saint Thomas d'Aquin : l'homme participe à deux ordres (naturel et surnaturel)

III. La révolution moderne: maîtrise et domination

A. La rupture cartésienne (XVII^e siècle)

Descartes et le dualisme

<https://www.les-philosophes.fr/auteur-descartes.html>

Descartes est un philosophe français du 17^e siècle (1596-1650), ainsi qu'un mathématicien et un physicien. Né à La Haye, ville rebaptisée Descartes en 1961, il étudie à Poitiers, puis part vivre à Paris. Il voyage en Hollande, en Allemagne... et s'engage dans l'armée du Duc de Bavière. Ses réflexions, ainsi que trois songes effectués à Neubourg l'amènent à revenir à la vie civile et il rédige entre autres le Discours de la Méthode, les Méditations métaphysiques dans lesquelles il cherche une vérité certaine.

Dans un premier temps, la pensée cartésienne se construit comme une rupture avec la tradition aristotélicienne et scolastique. **Descartes refuse d'attribuer à la nature une finalité interne** ou une force mystérieuse qui orienterait ses phénomènes. Au contraire, il définit le monde matériel comme une vaste étendue soumise aux lois du mouvement. La nature, pour lui, est un mécanisme : elle fonctionne comme une **machine réglée par Dieu** au moment de la création, mais qui poursuit son cours selon des règles fixes et intelligibles. Il n'y a pas de causes finales, seulement des causes efficientes qui s'expliquent par la géométrie et la mécanique. **L'univers devient ainsi un immense champ d'investigation rationnelle**, libéré des anciennes spéculations métaphysiques.

Dans un deuxième temps, cette conception s'applique à l'ensemble du non-humain. Les plantes, les éléments naturels, les astres, mais surtout les animaux, relèvent du même ordre mécanique. L'animal, en particulier, est conçu comme un automate complexe, une « **machine vivante** » dépourvue d'âme. **Ses comportements, aussi variés soient-ils, ne sont pas le signe d'une intériorité, mais les effets de rouages matériels.** Le cri d'un chien battu, la fuite d'un oiseau, la recherche de nourriture ne témoignent pas de la douleur ou de l'intention, mais de simples enchaînements causaux. Par cette assimilation,

Descartes retire aux animaux toute conscience et tout langage véritable, réservant ces attributs à l'homme seul. La nature et le vivant non humain apparaissent donc comme des réalités muettes, explicables par les lois du mouvement, dénuées de sens propre et disponibles pour l'investigation humaine.

Enfin, dans un troisième temps, Descartes confère à l'homme une place singulière et supérieure. Comme tout être vivant, il possède un corps soumis aux lois de l'étendue, mais il est aussi doté d'une âme pensante, immatérielle, qui constitue son essence véritable. L'homme est à l'intersection de deux substances : **le corps, qui fonctionne comme une machine, et l'esprit, qui pense, doute, connaît et agit librement**. Ce dualisme fonde la spécificité humaine et justifie la hiérarchie cartésienne : seul l'homme est sujet, tandis que la nature et les animaux sont objets. De cette position découle le célèbre projet de devenir « **maître et possesseur de la nature** » : en découvrant les lois du monde matériel, l'homme peut les mettre à son service, améliorer sa condition et transformer la réalité à son avantage.

Ainsi, la nature est reléguée au statut de ressource et d'objet de science, tandis que l'homme, grâce à sa raison et sa liberté, s'élève au-dessus de tout le non-humain.

Res cogitans (substance pensante) vs res extensa (substance étendue)

Le corps humain lui-même est une machine

Les animaux sont des "automates" sans âme

C'est Descartes (1596-1650) qui, le premier, a défendu une conception mécaniste des êtres vivants. Pour lui, il n'existe pas de distinction entre les êtres vivants et les êtres non-vivants. Tous peuvent être assimilés à des machines, plus ou moins complexes. Les fonctions vitales découlent toutes naturellement de la seule disposition des organes qui composent la machine corporelle, à la manière des automates.

Par conséquent, pour le mécanisme, tous les phénomènes vitaux peuvent être expliqués en termes physico-chimiques. Il suffit pour cela de rapporter un événement à sa cause matérielle ou de l'inscrire dans une corrélation stable avec d'autres événements. Chaque événement s'inscrit donc dans une chaîne causale, en vertu du seul principe de causalité.

Conséquences épistémologiques :

La nature devient objet de connaissance rationnelle

Elle est mathématisable, quantifiable

L'homme, sujet connaissant, se pose face à la nature, objet connu

Point crucial : dualisme sujet/objet

B. La révolution scientifique

Les XVIIe et XVIIIe siècles voient, en Europe, un essor considérable des sciences et des savoirs, qu'on a longtemps qualifié de « révolution scientifique ». Plus divers, plus varié, impliquant davantage d'acteurs que les seuls hommes de sciences, ce mouvement mobilise autant les États, les cénacles savants (comme les académies) que des artistes, artisans et ingénieurs. Les publics s'élargissent aussi sans cesse plus et sont mieux informés grâce à la circulation de l'imprimé. La République des lettres – encore élargie par la densification des correspondances, l'essor de la presse et les progrès de la traduction – participe de ce mouvement qui dépasse largement les moyens de contrôle et de censure des États. Avec l'élargissement

de l'horizon que procurent les nouvelles explorations et les nouveaux empires coloniaux et commerciaux, le théâtre de la science et de la soif de savoir des Européens devient proprement universel. Ce rapport renouvelé à la connaissance et au monde contribue puissamment à forger l'identité européenne contemporaine.

Voir article complet EHNE

<https://ehne.fr/fr/encyclopedie/th%C3%A9matiques/de-l%E2%80%99humanisme-aux-lumi%C3%A8res/l%E2%80%99europe-des-savoirs-xviie-xviiie-si%C3%A8cle/l%E2%80%99europe-des-savoirs-xviie-xviiie-si%C3%A8cle/A8cle>

Francis Bacon (1561 - 1626) défend la possibilité d'une connaissance scientifique basée uniquement sur un raisonnement inductif et une observation minutieuse des événements de la nature. Plus important encore, il soutenait que la science pouvait être atteinte par l'utilisation d'une approche sceptique et méthodique par laquelle les scientifiques cherchent à éviter de se tromper eux-mêmes. Bien que ses propositions les plus spécifiques concernant une telle méthode, la méthode baconienne, n'aient pas eu une influence durable, l'idée générale de l'importance et de la possibilité d'une méthodologie sceptique fait de Bacon un précurseur de la méthode scientifique. Cette méthode a constitué un nouveau cadre rhétorique et théorique dont les détails pratiques sont encore au cœur des débats sur la science et sur la méthodologie scientifique.

La naissance de la méthode expérimentale. Au XVII^e siècle, les savants font de l'observation de la nature, de l'examen des faits et de la multiplication des expériences les fondements des connaissances. Des observations répétées et la formulation d'hypothèses permettent d'élaborer des lois et des théories, validées par induction. La méthode expérimentale s'impose en physique, en astronomie, mais aussi dans les sciences de la vie : après de nombreuses expériences, William Harvey établit définitivement la circulation du sang en 1628 (doc. 1).

Des instruments de mesure et d'observation. Le XVII^e siècle est également caractérisé par l'invention et le perfectionnement d'instruments permettant de mesurer et d'observer le monde. Galilée améliore la lunette astronomique, tandis qu'Isaac Newton invente le premier télescope comportant des miroirs afin de capter la lumière. La mise au point du microscope permet l'observation des micro-organismes et des bactéries (doc. 2). La connaissance des phénomènes météorologiques s'améliore également, en particulier avec l'invention du baromètre par Evangelista Torricelli, qui permet de mesurer la pression atmosphérique.

L'essor d'un esprit scientifique entre en contradiction avec certains dogmes de l'Église. En 1633, Galilée, condamné par le Saint-Office, doit par exemple abjurer publiquement l'héliocentrisme. De nombreux savants affirment l'autonomie de la science par rapport à la religion : on peut désormais se passer de Dieu pour expliquer les phénomènes naturels.

Les recherches récentes soulignent toutefois la profonde continuité entre religion et science. Les scientifiques restent presque tous profondément croyants. Les ordres religieux, comme les Jésuites, sont d'ailleurs parmi les principaux acteurs de la Révolution scientifique.

La science expérimentale transforme notre rapport à la nature

La nature a des "lois" que la raison peut découvrir

Projet baconien : "savoir c'est pouvoir"

La technique devient moyen de domination de la nature

C. Les Lumières : entre domination et remise en cause

Au XVIII siècle, avec l'influence de la physiocratie et les réflexions sur l'agronomie, les techniques agricoles se perfectionnent et les cultures utiles à l'alimentation des populations se développent. Les ingénieurs ont contribué à élaborer des savoir-faire pratiques utiles au développement des Etats, à l'image de la cartographie ou de la construction des canaux, des ponts et des routes. Le perfectionnement progressif de techniques comme la machine à vapeur permet d'initier une première industrialisation.

La société des lumières se passionne pour ces progrès scientifiques et techniques. Quelques rares femmes parviennent à trouver leur place en animant des salons ou en publiant les travaux de scientifiques étrangers, comme Émilie du Châtelet. Les périodiques scientifiques et les ouvrages de vulgarisation continuent de diffuser les découvertes tandis qu'apparaissent les dictionnaires et encyclopédies. Grâce à ces planches illustrées, l'Encyclopédie (1751-1772) de Diderot et d'Alembert donne autant sa place aux sciences qu'aux techniques. Enfin, la culture savante se diffuse par l'essor des musées et des cabinets de curiosités, ainsi que par le biais d'expériences publiques réalisées par des démonstrateurs dont certains sont des savants reconnus. Elles s'adressent à un public curieux constitué de nobles et de bourgeois.

Inventorier, classifier, rationaliser la nature

Nature = ressource à exploiter par la raison

Rousseau : le contre-modèle

La critique de la science et du progrès

Dans son Discours sur les sciences et les arts (1750), Rousseau rompt avec l'optimisme des Lumières en affirmant que le progrès scientifique n'a pas amélioré la condition humaine, mais l'a corrompue. Il s'oppose frontalement à l'idée que la science libère l'homme :

- Le développement des sciences et des arts a éloigné l'homme de sa nature originelle
- Le progrès technique crée de nouveaux besoins artificiels qui asservissent l'homme
- La connaissance scientifique ne rend pas l'homme plus vertueux

L'état de nature comme référence critique

Dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755), Rousseau décrit un état de nature où l'homme vit en harmonie avec son environnement, sans chercher à le dominer systématiquement. Cette vision contraste avec celle de ses contemporains :

- L'homme naturel prélève ce dont il a besoin sans excès
- Il n'y a pas de projet de transformation totale de la nature
- L'harmonie primitive est rompue par la propriété et la technique

Une critique de la rationalité instrumentale

Rousseau conteste l'idée cartésienne et baconienne selon laquelle la science doit "rendre l'homme maître et possesseur de la nature" :

- La raison calculatrice nous éloigne de nos sentiments naturels
- L'exploitation méthodique de la nature accompagne l'aliénation sociale
- Le "progrès" scientifique engendre l'inégalité et la dépendance

Limites de sa critique

Cependant, la remise en cause de Rousseau n'est pas une défense de la nature pour elle-même.

Sa critique vise d'abord les effets moraux et sociaux sur l'humanité Il ne développe pas une éthique environnementale. Son "retour à la nature" est davantage un idéal moral qu'écologique

Influence sur le Romantisme

IV. XIXe siècle: industrialisation et romantisme

A. Le triomphe technique et l'exploitation

Révolution industrielle : nature = réservoir de ressources

Charbon, fer, machines : transformation radicale du paysage

Auguste Comte et le positivisme : stade scientifique de l'humanité

Marx : l'homme se réalise en transformant la nature par le travail

« La philosophie positive est l'ensemble du savoir humain, disposé suivant un certain ordre qui permet d'en saisir les connexions et l'unité et d'en tirer les directions générales pour chaque partie comme pour le tout. Elle se distingue de la philosophie théologique et de la philosophie métaphysique en ce qu'elle est d'une même nature que les sciences dont elle procède, tandis que la théologie et la métaphysique sont d'une autre nature et ne peuvent ni guider les sciences ni en être guidées ; les sciences, la théologie et la métaphysique n'ont point entre elles de nature commune. Cette nature commune n'existe qu'entre la philosophie positive et les sciences.

Mais comment définirons-nous le savoir humain ? Nous le définirons par l'étude des forces qui appartiennent à la matière, et des conditions ou lois qui régissent ces forces. Nous ne connaissons que la matière et ses forces ou propriétés ; nous ne connaissons ni matière sans propriétés ou propriétés sans matière. Quand nous avons découvert un fait général dans quelques-unes de ces forces ou propriétés, nous disons que nous sommes en possession d'une loi, et cette loi devient aussitôt pour nous une puissance mentale et une puissance matérielle ; une puissance mentale, car elle se transforme dans l'esprit en instrument de logique ; une puissance matérielle, car elle se transforme dans nos mains en moyens de diriger les forces naturelles[6]. »

— Émile Littré, Auguste Comte et la philosophie positive

B. la réaction romantique

Par contraste, au xixe siècle les romantiques apprécient principalement la nature pour sa beauté, comme l'illustrent les nombreuses peintures de paysage et descriptions littéraires de forêts, de lacs et de rives. Cette appréciation esthétique nouvelle de la nature est étroitement liée au sentiment de sa disparition due à l'accélération de l'urbanisation et de l'industrialisation. En effet, la révolution industrielle a pour conséquence une pollution de l'air et de l'eau sans précédent. À l'origine, les enjeux de ce problème sont en grande partie locaux. Lorsque des désaccords apparaissent, ils sont réglés à l'échelle locale par des tribunaux ou des organes administratifs. Tout le monde n'est pas en mesure d'exiger réparation. Les ouvriers et la part la plus pauvre de la population souffrent démesurément de la pollution, tandis que ceux qui peuvent se le permettre s'installent dans les banlieues plus vertes, en plus haute altitude, et situées plus à l'ouest.

Le sentiment de la nature :

Wordsworth, Shelley en Angleterre

En peinture : Caspar David Friedrich, Turner

La nature comme source d'élévation spirituelle

Nostalgie d'une harmonie perdue

Caractéristiques :

Sublime de la nature (montagne, tempête, forêt)

Critique de la civilisation industrielle

Mais reste dans une approche contemplative et esthétique

Vers la fin du xixe siècle, l'inquiétude au sujet de la nature croît parmi les citoyens aisés et éduqués. Ils forment des groupes de protection de la nature (ainsi que de la culture) à des fins esthétiques dans leur région – Heimat ou petite patrie. À l'époque de la montée du nationalisme, la préservation de la nature est de plus en plus souvent mise en avant en tant que cause patriotique. L'idéalisme antimoderniste et anticapitaliste informe une partie de la critique formulée par le mouvement patriotique au sujet de la taille des haies ou de l'intensification de la production agricole, par exemple. L'émergence des intérêts touristiques renforce le soutien local comme par exemple en Rhénanie, cœur du tourisme au xixe siècle, ou en France, contre l'exploitation minière des formations rocheuses pittoresques. Ces groupes montrent leur désaccord par des lettres adressées aux autorités, ou organisent des loteries afin de lever des fonds leur permettant d'acquérir des terres.

L'une des idées les plus déterminantes pour la conservation de la nature au tournant du xx^e siècle est la protection des « monuments naturels », des curiosités esthétiques et scientifiques d'histoire naturelle comme les vieux arbres ou les rochers pittoresques, ce qui s'ajoute au modèle bien établi de la conservation des monuments culturels. Hugo Conwentz, commissaire prussien pour la protection des monuments naturels, popularise cette idée en Allemagne et fait pression en faveur de son application dans toute l'Europe : les Européens doivent protéger la nature conformément à la conception européenne du paysage façonné par l'homme, plutôt que de s'aligner sur le modèle américain des grands parcs nationaux et de la préservation de grandes étendues sauvages (« wilderness »).

V. XX^e siècle: crises et remises en question

A. La prise de conscience écologique

Années 1960-70 :

Rachel Carson, Silent Spring (1962)

Club de Rome, Les limites de la croissance (1972)

Premières alertes sur la destruction environnementale

Hans Jonas : Le Principe Responsabilité (1979)

B. Critiques philosophiques du dualisme

Heidegger : critique de la technique moderne et de l'"arraisonnement" de la nature

La nature comme "arraisonnement" (*Gestell*)

Heidegger développe une critique radicale de la conception moderne de la nature, particulièrement dans ses textes tardifs comme "La Question de la technique" (1954).

La nature réduite à un "fonds disponible"

Pour Heidegger, la modernité technique a transformé notre rapport à la nature :

- La nature n'est plus perçue comme **phusis** (ce qui émerge et croît de soi-même), comme les Grecs anciens la concevaient
- Elle devient un simple "**fonds**" (**Bestand**), un réservoir de ressources exploitables
- La technique moderne "arraisonne" (*stellt*) la nature, c'est-à-dire la somme de se tenir disponible pour l'exploitation

Exemple célèbre : Heidegger compare le moulin à vent traditionnel (qui s'adapte au vent) à la centrale électrique sur le Rhin (qui somme le fleuve de fournir de l'énergie). Le Rhin devient un simple fournisseur d'énergie hydraulique.

Le dévoilement technique (*Entbergung*)

- La technique moderne impose un mode spécifique de "dévoilement" de la réalité
- Elle ne révèle plus l'être des choses, mais les transforme en objets calculables et contrôlables
- La nature perd sa dimension de mystère et d'altérité

La perte de l'être

Dans "**Être et Temps**" (1927) et ses œuvres ultérieures, Heidegger montre que :

- L'homme moderne a oublié la question de l'être (*Sein*)
- La nature n'est plus un lieu d'habitation poétique mais un stock exploitable
- Cette attitude technique s'étend à l'homme lui-même, devenu "ressource humaine"

Une pensée non-anthropocentrique

Contrairement à la tradition humaniste, Heidegger ne place pas l'homme au centre :

- L'homme n'est pas le maître de la nature mais son "berger" (*Hirt des Seins*)
- Il doit se mettre à l'écoute de l'être plutôt que de chercher à dominer
- La véritable pensée est un "laisser-être" (*Gelassenheit*)

Le danger et le salut

Dans "**La Question de la technique**", Heidegger cite Hölderlin :

"Là où croît le danger croît aussi ce qui sauve"

- Le péril suprême est que l'arraisonnement technique devienne l'unique mode de rapport au monde
- Mais c'est dans la compréhension de l'essence de la technique que peut naître un rapport plus authentique à la nature

En résumé

Pour Heidegger, la nature moderne n'est plus **ce qui est** mais **ce qui est disponible pour**. Sa conception vise à retrouver un rapport non-instrumental à la nature, où celle-ci puisse se révéler dans son être propre plutôt que d'être réduite à un simple objet de calcul et d'exploitation.

Deep ecology (Arne Næss) : valeur intrinsèque de la nature

Écoféminisme : parallèle entre domination de la nature et des femmes

Philippe Descola (que vous étudierez au prochain cours) : le "naturalisme" occidental n'est qu'une ontologie parmi d'autres

C. L'Anthropocène

Concept proposant que l'humanité est devenue une force géologique

Remet en question la séparation nature/culture

Climat, biodiversité : la "nature" n'est plus un "dehors"

Deuxième partie: par delà nature et culture

Introduction:

Parmi les penseurs ayant le plus contribué à renouveler l'appréhension de ces deux catégories de pensée, il faut citer Philippe Descola, par exemple dans sa leçon inaugurale au Collège de France, « Anthropologie de la nature », prononcée le 29 mars 2001. « En apparence, en effet, l'anthropologie de la nature est une sorte d'oxymore puisque, depuis plusieurs siècles en Occident, la nature se caractérise par l'absence de l'homme, et l'homme par ce qu'il a su surmonter de naturel en lui. Cette antinomie nous a pourtant paru suggestive en ce qu'elle rend manifeste une aporie de la pensée moderne en même temps qu'elle suggère une voie pour y échapper. » À partir du cas des relations entre hommes et oiseaux (tribus Nungar d'Australie avec le cacatoès et le corbeau, Indiens Otomi du Mexique avec le vautour noir, Jivaros Achuar avec le toucan, ou encore les interrogations de Descartes, Locke et Leibniz à propos du perroquet), Descola relativise la dichotomie entre nature et culture dans la pensée occidentale comme une « manière parmi d'autres de classer les entités du monde en fonction des propriétés que l'on choisit de leur attribuer, et non comme l'étalement absolu par rapport auquel doivent être mesurées les variations culturelles. » Pour lui, l'approche naturaliste de la philosophie occidentale n'est pas la seule possible pour penser les relations entre humains et environnement : le totémisme, l'analogie ou l'animisme en sont d'autres.

Seconde partie: analyse de l'oeuvre de Philippe Descola

<https://archeo-gallay.ch/recherches/descola-p-2005/>

I. Le parcours de Philippe Descola

étude de philosophie (ENS Lyon)

Thèse d'ethnologie sous la direction de Claude Lévi-Strauss

1976-1978 étude de terrain chez les Jivaros Achuar

Postes à l'EHESS

Chaire « Anthropologie de la nature » au Collège de France

II. La composition du monde des Achuar

Chez les Achuar-Jivaro, l'organisation sociale repose effectivement sur une distinction fondamentale entre **consanguinité et affinité** (relations par alliance).

A. Le système de parenté et d'alliance

L'analyse de la guerre jivaro montre que celle-ci met en scène différentes modalités de la relation d'affinité selon un continuum du proche au lointain : affinité réelle des protagonistes de la vendetta, affinité potentielle des ennemis tribaux, affinité idéale des pourvoyeurs.

Ce qui est remarquable dans le système achuar, c'est que l'affinité (les relations par alliance, par mariage) structure non seulement les relations de parenté mais aussi les relations politiques, et même les relations de guerre. L'affinité se décline selon plusieurs niveaux :

- Affinité réelle : les alliés par mariage effectif, ceux avec qui on est apparenté
- Affinité potentielle : ceux avec qui on pourrait s'allier mais avec qui on entretient aussi des relations d'hostilité (ennemis tribaux)
- Affinité idéale : une catégorie plus abstraite qui englobe même les ennemis lointains

Une société sans hiérarchie

Comme tous les groupes de Haute Amazonie relevant de l'ensemble dit jivaro ou shuar, les Achuar n'ont ni chefferie ni hiérarchie statutaire institutionnalisée apte à organiser et gérer les rapports sociaux.

Dans ce contexte, les relations de consanguinité et d'affinité deviennent les principaux organisateurs du social, en l'absence de structures politiques centralisées. C'est un système où la parenté est la politique, pourrait-on dire.

B. Les non humains

Les Achuar disent que la plupart des plantes et des animaux possèdent une âme (wakan) similaire à celle des humains, une faculté qui les range parmi les « personnes » (aents) en ce qu'elle leur assure la conscience réflexive

Les plantes sont traitées comme des consanguins (des enfants), alors que les animaux chassés par les hommes sont des beaux-frères.

Cette extension n'est pas métaphorique, c'est un système cohérent : ce sont les catégories élémentaires de la pratique sociale (consanguinité, affinité, aînesse, rapports entre clans...) qui servent à penser les relations entre les humains et des non-humains traités comme des partenaires de statut quasi-équivalent

C. Conséquences pratiques

Le sang joue un rôle prépondérant dans ces pratiques symboliques et établit avec Nunkui et des plantes telles que le manioc une relation de consanguinité. Les femmes achuar entretiennent donc avec leurs plantes cultivées (notamment le manioc) une relation analogue à celle qu'elles ont avec leurs enfants.

Pour les animaux, c'est différent : ils sont traités comme des affins, des beaux-frères potentiels. C'est ce qui explique d'ailleurs la complexité des relations de chasse chez les Achuar - chasser, c'est aussi gérer une relation d'affinité potentiellement conflictuelle.

Ce système montre comment, dans une ontologie animiste, les catégories de la parenté humaine structurent l'ensemble du cosmos social, humains et non-humains confondus.

III. Généralisations

Description et comparaison des « ontologies » (présentée dans Par-delà nature et culture en 2005)

En philosophie, l'ontologie est la grande question : « c'est quoi être ? ». Cela va plus loin que la métaphysique, ce concept issu d'Aristote n'étudie pas le sens d'être, mais les manières d'être. Comment vit-on ? Comment perçoit on son existence et celles des autres ? Comment comprend-on sa façon d'être au monde ?

Comme être peut avoir plusieurs sens, c'est un peu sans fin... mais notre barbu propose un tableau pour résumer les 4 grandes manières de voir son être au monde.

A. Naturalisme

Selon Philippe Descola, seule la société naturaliste (occidentale) produit cette frontière entre soi et autrui, en introduisant l'idée de « nature » qui sous-tend implicitement une représentation du monde reposant sur une dichotomie entre nature et culture. La nature serait ce qui ne relève pas de la culture, ce qui ne relève pas des traits distinctifs de l'espèce humaine, et des savoirs et savoir-faire humains. Alors que cette nature (le monde physique) est fondamentalement universelle (les mêmes atomes fondent l'ensemble de l'univers, les mêmes lois et déterminismes fixent et s'appliquent à l'humain et au non humain), la culture différencie elle l'humain du non humain, mais également les sociétés humaines entre elles. Selon Philippe Descola, cette distinction serait à la fois occidentale et récente, résultat d'une histoire particulière ; elle n'existe pas dans les autres sociétés. Elle fonderait la difficulté occidentale à appréhender ces dernières

B. Animisme

Chez les Achuar, Philippe Descola observe autre chose. Il déterre donc la notion dualiste d'animisme pour expliquer leur manière d'être.

Traditionnellement, l'animisme était vu comme une croyance primitive où des esprits peuvent exister aussi bien dans les êtres vivants que dans les objets, les pierres ou des éléments non perceptibles par l'humain. Une sorte de stade initial de la religion qui précède le fétichisme, puis le polythéisme, le monothéisme et enfin le triomphe de la pensée humaine libre.

Les mythes amérindiens n'évoquent pas le passage irréversible de la nature à la culture, mais bien plutôt l'émergence des discontinuités « naturelles » à partir d'un continuum « culturel » originel au sein duquel humains et non-humains n'étaient pas nettement distingués (p. 234).

Il devient dès lors difficile d'imputer à ces peuples la conscience ou le pressentiment d'une distinction entre la nature et la culture homologue à celle qui nous est familière, mais que tout dans leurs façons de penser semble démentir (p. 235).

Toutefois cette humanisation n'est pas complète, car ces sortes d'humains déguisés que sont les plantes et les animaux se distinguent précisément des hommes par leurs vêtures de plume, de poils, d'écailles ou d'écorce autrement dit par leur physicalité (p.229-230).

C. Analogisme

Deuxième ontologie de Descola, l'analogisme ferait une différence plus large basée sur les intérriorités et les physicalités. On sépare donc les humains des non-humains, puisqu'ils sont physiquement différents (pas le même corps, pas d'usages similaires) et n'ont pas les mêmes caractéristiques internes non plus (conscience, mémoire, intentions...).

Comme dans le naturalisme, on classe donc le vivant et les choses selon des attributs physiques et mentaux. Par exemple, l'administration chinoise classait selon un système de correspondance par élément (eau, feu, bois, métal, terre).

L'analogisme permet d'établir une « chaîne des êtres » faisant des liens entre les catégories. Cela peut aussi justifier une hiérarchie entre elles. On peut aussi exporter la composante d'un groupe à un autre groupe. Ainsi, les polythéistes romains s'appropriaient les dieux grecs ou égyptiens en faisant des analogies avec leur propre panthéon, comme Serapis ci-dessous. Idem pour les Phéniciens.

Toujours présent aujourd'hui, c'était le mode de pensée le plus commun au monde, avant la Renaissance.

Ex taoïsme: *La conclusion qu'il faut tirer de cette Genèse chinoise est proprement fantastique. Nous autres, êtres humains, vivons à la surface d'un gigantesque être humain. Il y a similitude totale entre moi et l'univers. Tout ce qui vit entre ciel et terre a la même origine vivante. Et cette origine commune, a la même forme que moi. Ce n'est pas Dieu qui fait mon corps à son image, c'est l'univers qui est fait comme moi. Nous sommes tous des géants Pan Gu.*

D. Totémisme

Le totémisme australien est issu d'une longue tradition remontant probablement à plus de 60.000 ans et a évolué en vase clos avec un minimum de contacts avec l'extérieur.

Le totémisme serait l'ontologie la plus courante et traditionnelle chez les chasseurs-cueilleurs. Le concept était visiblement un fourre-tout des sociétés traditionnelles au XIXe et a donc beaucoup évolué.

On voit donc une identification entre groupes humains et espèces animales en fonction de qualités en commun, qu'elles soient physiques ou intérieures, avec parfois un lien de parenté ou ancestral, mais aussi un caractère sacré du totem. Par exemple, un clan peut s'identifier au raton-laveur chez les Chicasaw selon Lévy-Strauss, ce qui conduit ce groupe humain à se nourrir lui aussi de poisson et fruits sauvages. L'être humain trouve un trait commun avec des éléments du monde préexistants. Pour Descola, ce modèle fonctionne bien chez les Aborigènes australiens et quelques peuples d'Amérique du Nord, mais ne correspondait pas du tout à son terrain d'études

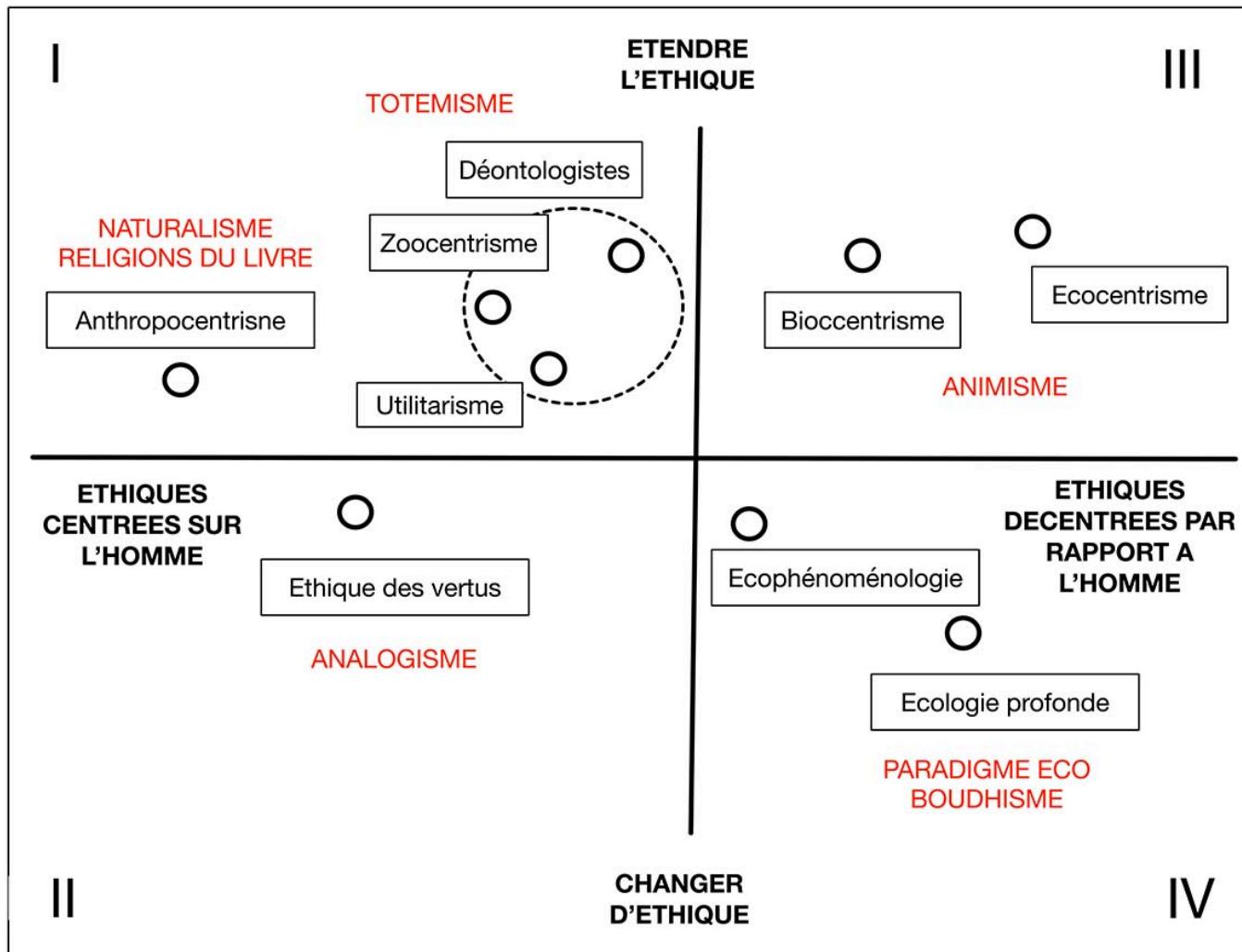
A l'inverse, dans le totémisme, ce n'est pas l'éclatement, ou l'émettement en singularités qui menace, mais c'est la fusion sans ambiguïté au sein d'un collectif hybride d'individus (humains et non humains). Au cœur de cette ontologie se situe les êtres du Rêve, les êtres originaires, qui sont le plus souvent présentés « comme des hybrides d'humains et de non-humains déjà répartis en groupe totémiques au moment de leur venue. Ils sont humains par leur comportement, leur maîtrise du langage, l'intentionnalité dont il font preuve dans leurs actions, les codes sociaux qu'ils respectent et instituent, mais ils ont l'apparence ou portent le nom de plantes ou d'animaux et sont à l'origine des stocks d'esprits, déposés dans les sites où ils disparaissent, et qui s'incorporent depuis dans les individus de l'espèce ou de l'objet qu'ils représentent et dans les humains qui ont cette espèce ou cet objet pour totem ».

Du côté du totémisme, l'opposition nature-culture n'est pas plus opérante, des classes d'humains et de non-humains constituant un collectif hybride malgré la diversité des apparences. Le groupe totémique du cacatoès réunit, outre les cacatoès, des hommes, des pélicans, des moustiques, des baleines... Par conséquent, non seulement les hommes du totémisme ne conçoivent pas un domaine naturel distinct de celui des hommes, mais ils se pensent comme une émanation conjointe, avec des non-humains, d'essences (les « Étres du rêve ») qui se sont incarnées dans diverses classes d'existantes membres du même groupe totémique.

IV. Héritages

La remise en cause de la position de l'homme en dehors de la nature ouvre de nombreuses perspectives de transformation de notre rapport au monde et, peut-être, de solutions à la crise actuelle de notre modèle socio-économique.

Voir schéma <https://archeo-gallay.ch/recherches/descola-p-2005/>



Anthropocentrisme

Un mot d'ordre, de type conséquentialiste : la nature, les êtres vivants n'ont pas de valeur en eux-mêmes ; ils sont considérés dans la seule mesure où leur destruction peut avoir des conséquences dramatiques pour les êtres humains, qui demeurent l'unique point de référence en éthique.

Question :

Avons-nous des obligations morales envers les générations à venir ?

Éthique des vertus écologiques

Plutôt que raisonner en termes de règles et de devoirs, les théoriciens de l'éthique environnementale soulignent que la protection de la nature passe par une transformation de soi et de notre rapport au monde, et par l'acquisition de vertus comme l'humilité environnementale.

Zoocentrisme

En un mot les zoocentristes veulent faire des animaux des sujets de droit- tout au moins les animaux pourvus d'un système nerveux central.

Question : quel statut accorder aux animaux dépourvus de système nerveux central ? Que faire des espèces invasives qui menacent les écosystèmes ? Faut-il distinguer espèces menacées et espèces courantes ?

Utilitarisme

Les animaux doivent avoir des droits et être considérés comme des sujets moraux parce qu'ils ressentent la souffrance.

Question : comment traiter les animaux sans système nerveux central ?

Déontologistes

La question n'est pas la souffrance des animaux, mais le fait que les animaux sont des fins en soi, des sujets de vie dont le développement est subordonné à une certaine finalité Si cette finalité ne peut s'accomplir. Si un animal ne peut se déployer librement, c'est qu'il a subi un mal.

Question. Les êtres vivants non-animaux (plantes, champignons, bactéries aux autres unicellulaires) ne sont-ils pas, aussi des sujets de vie

Biocentrisme

Les biocentristes veulent faire reconnaître un statut moral à tous les êtres vivants et pas seulement aux animaux – considérant que tous les vivants possèdent une valeur intrinsèque, indépendante de leur utilité pour l'homme, parce qu'ils sont des centres téléologiques de vie.

Question : comment l'homme peut-il survivre s'il doit respecter toutes les formes de vie ? Faut-il établir une hiérarchie morale entre les vivants.

Écocentrisme ou land ethics

Les écosystèmes possèdent une dimension morale ; les individus ou les espèces qui les peuples autorisent, par exemple, à intervenir pour éliminer un nuisible.

Question : comment s'articulent les écosystèmes locaux et l'écosystème terre ? si l'on reconnaît que les écosystèmes évoluent en permanence, ou s'agit-il de préserver ou de restaurer ? Ne risque-t-on pas de sacrifier les individus au profit du milieu et donc de sombrer dans un écofascisme ?

Écologie profonde

La plupart des éthiques environnementales s'avèrent tributaires d'une vision anthropocentrique. Une révolution métaphysique globale, une transformation radicale de notre vision du monde s'imposent, qui passe aussi bien par le politique que par les arts. Le débat rationnel est insuffisant.

Question : concrètement, quelles sont les mesures proposées par l'écologie profonde (deep ecology).

Écophénoménologie

Nos éthiques reposent sur des conceptions métaphysiques qui ont engendré la crise écologique. Elles ne sont donc d'aucune utilité. Seule une conversion du regard peut permettre de reconnaître le sens moral de la nature.

Les diverses ontologies s'organisent en quatre quadrants où nous avons tenté de superposer les diverses ontologies définies par Descola.

Le quadrant I regroupe des visions dominées par l'utilitarisme. On y trouve la position anthropocentrique et des visions plus ciblées centrées sur des domaines particuliers. L'ontologie naturaliste se place à ce niveau.

Le quadrant II de l'éthique des vertus pourrait se rapprocher de l'analogisme qui établit des équivalences systématiques entre l'homme et le monde.

Le quadrant III regroupe les ontologies biocentriques et écocentriques et trouvent certaines analogies dans l'animisme.

Enfin le quadrant IV présente les exigences les plus fortes dans la perspective d'une écologie radicale. C'est à ce niveau que nous situons notre paradigme éco.

Nous pouvons également introduire dans cette réflexion les grandes religions, une question non abordée par Descola. Nous voyons à ce niveau une opposition radicale entre les religions du Livre qui, historiquement, sont à l'origine du naturalisme et l'on soutenu et le boudhisme qui reste une philosophie laïque, qui ne peut que nous interpeller dans notre recherche d'un paradigme éco.

A. L'anthropocène et la crise du capitalisme

L'anthropisation continue de la planète depuis que *Homo sapiens* exerce sa sapiens sur la Terre a franchi un point de bascule avec le développement des énergies fossiles et le réchauffement climatique qu'il engendre. On n'est plus du tout dans le même registre que l'anthropisation de la forêt amazonienne ou que la transformation de l'Australie centrale par les feux de brousse des aborigènes. C'est pour cela que le terme qui est devenu courant d'anthropocène, s'il est intéressant parce qu'il définit un changement profond dans le rapport entre les humains et la Terre, a comme inconvénient qu'il dilue la responsabilité d'un système économique et politique, qui est celui qu'on a mis sur pied en Europe à partir de la révolution industrielle, avec un effet destructeur que n'ont pas les autres formes d'anthropisation.

Descola appelle cela le 'naturalisme' parce que le capitalisme a besoin de ce sous-basement que nommé naturalisme ; c'est-à-dire cette distinction nette entre les humains et les non-humains, la position en surplomb des humains vis-à-vis de la nature. Alors là on peut parler de la nature comme une ressource à exploiter, comme un endroit animé par des phénomènes que l'on peut étudier, etc. Le capitalisme s'est greffé là dessus, le naturalisme est un bon terreau pour cela. Mais le capitalisme peut aussi se développer par transposition. C'est le cas en Chine, et même d'une certaine façon dans ce qu'a été l'expérience industrielle de l'Union Soviétique, fondée sur l'idée des humains démiurges transformant et s'appropriant la nature. Il y a là un sous-basement singulier dans l'histoire humaine et dont le capitalisme est une des manifestations les plus exemplaires.

B. Notre Dame des Landes, une mise en pratique ?