



Chapitre de livre

1996

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Penser, classer, utiliser la nature

Raffestin, Claude

How to cite

RAFFESTIN, Claude. Penser, classer, utiliser la nature. In: Natures en tête. M.O. Gonseth, J. Hainard et R. Kaehr (Ed.). Neuchâtel : Musée d'Ethnographie, 1996. p. 71–84.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:4453>

PENSER, CLASSER, UTILISER LA NATURE

par CLAUDE RAFFESTIN

Disons-le sans ambages: nous ne savons pas ce qu'est la nature ! J'entends déjà les protestations et les objections, et pourtant je ne fais ni bon marché de tout ce que les sciences de la nature ont découvert en matière de «lois naturelles», de structure de la matière et de mécanismes de la vie, ni non plus de la provocation ! Lorsque je dis que nous ne savons pas ce qu'est la nature, je veux simplement souligner que ce que nous connaissons d'elle n'est que la construction des problèmes que nous posent les usages que nous voulons en faire et que nous résolvons à travers la projection de nos langues naturelles et de nos langages scientifiques. Ceux-ci et celles-là mettent davantage en scène les usages sociaux que nous faisons de la nature que la nature elle-même. C'est la conséquence de l'intentionnalité préalable présidant à toute organisation du réel qui ne peut se déployer qu'à partir de systèmes de pensée et de classement.

Le réel est un champ offert à la pensée, au classement et à l'utilisation. Chaque langage est un système de découpages et de délimitations. Ces limites sont tout à la fois des contraintes et des possibilités dont la projection sur le réel produira une image différente.

*Natures en tête. GHK, éds. 1996 Neuchâtel
(Suisse): Musée d'ethnographie*

Lorsque nous formulons une proposition à propos de la nature, il s'agit toujours d'une fonction du langage que nous utilisons. Il en résulte une image qui est une «transposition de la réalité telle que nous la pensons» (Wittgenstein 1961: 72). Il peut donc y avoir, en théorie, autant d'images de la nature qu'il y a d'instruments pour la penser, la classer et l'utiliser. Pour s'en persuader d'une manière purement empirique, il suffit d'ouvrir un vocabulaire philosophique. On se rendra compte qu'au cours de l'histoire de la pensée, les définitions du concept de nature se sont succédé en s'accumulant. Chacune d'elles n'étant qu'une image ou une projection d'un système linguistique ou langagier de limites. Pratiquement, on a donc affaire à une multitude de natures et non pas à *la* nature: dès lors qu'on utilise le concept, il n'y a pas la nature mais des natures et il est loisible de dire, en paraphrasant Wittgenstein, que les limites de *ma* nature sont les limites de *mon* langage. Il ne faudrait donc pas parler de l'idée de nature mais des idées de nature qui ont été élaborées au cours de l'histoire et qui continuent à l'être dans le monde actuel. S'il est un domaine dans lequel nous ne sommes pas contemporains les uns des autres ni non plus, d'ailleurs, de nous-mêmes, c'est bien celui de la nature ! Les différentes formes de la pensée écologique - en tant que pensée scientifique - et de la pensée écologiste - en tant que pensée politique - en témoignent éloquemment.

L'idée de nature est tout à la fois, et paradoxalement, précise et fuyante: «l'idée de nature se présente toujours sous les auspices du mirage: se déroband au moment où on croyait la saisir, et apparaissant à un point imprévu de l'horizon, qu'elle désertera dès que le regard aura eu le temps d'aller s'y fixer» (Rosset 1990: 15). Scientifiquement peu utilisable, l'idée de

nature n'en est pas moins ontologiquement indispensable, «l'idée de nature servant toujours l'instance non naturelle qui accompagne son apparition» (Rosset 1990: 15). Heidegger l'avait parfaitement noté: «Quelles que soient la force et la portée qui sont attribuées au mot de "Nature" aux divers âges de l'histoire occidentale, chaque fois ce mot contient une interprétation de l'étant dans son ensemble - même là où, apparemment, il n'est pris que comme notion antithétique. Dans toutes ces distinctions (Nature-Surnature, Nature-Art, Nature-Histoire, Nature-Esprit) la nature ne prend pas seulement signification en tant que terme d'opposition, mais c'est elle qui est première, dans la mesure où c'est toujours et d'abord par opposition à *la nature* que les distinctions sont faites; par conséquent, ce qui est distingué d'elle reçoit sa détermination à partir d'elle» (Heidegger 1968: 486).

La nature joue le rôle de mythe ontologique dont on ne peut rien faire mais sans lequel, non plus, on ne peut rien faire. Sans une quelconque idée de nature, il n'est pas possible de fonder l'idée de culture, celle-là même qui va porter la pensée, le classement et l'utilisation de la «nature». De cette nature, qu'encore une fois on ne connaît pas mais qui pourtant est première, tout procède.

N'est-ce pas ce que l'épopée de Gilgamesh nous donne à penser avec l'épisode d'Enkidu, le sauvage auquel la prostituée Lajoyeuse va transmettre la *culture* en lui faisant son affaire de femme ?

Une fois soulé
du plaisir qu'elle lui avait donné
Il se disposa
A rejoindre sa harde.
Mais à la vue d'Enkidu,
Gazelles de s'enfuir,

et les bêtes sauvages,
De s'écarter de lui.
Son corps vidé de force
Il voulut s'élançer;
Ses genoux trop paralysés
Pour talonner ses bêtes,
Enkidu était affaibli,
incapable de courir comme avant
Mais il avait mûri:
Il était devenu intelligent !
Aussi revint-il s'asseoir
Aux pieds de la courtisane,
Les yeux rivés
Sur son visage,
Il comprenait
Tout ce qu'elle lui disait.

(Bottéro 1992:75-76)

Dans ce poème, écrit il y a plus de 35 siècles, l'impossible retour du monde de la culture vers celui de la «nature première» apparaît dans sa dimension tragiquement irréversible. Mais le rapport nature-culture a considérablement évolué en raison même de la manière de penser, de classer et d'utiliser le réel. L'histoire humaine de la nature, pour reprendre l'expression de Moscovici, plonge dans des savoirs empiriques très anciens dont les références, en Grèce par exemple, sont essentiellement l'animal: «Le règne végétal tout entier, si on le compare aux autres corps inorganiques, apparaît en quelque sorte doué de vie, tandis que, comparé aux espèces animales, il apparaît inanimé» (Aristote). Par ailleurs, depuis les origines, l'homme a su identifier, nommer et classer les plantes, probablement quant à leur utilité, liée d'ailleurs à la conjoncture puisque des plantes d'abord classées dans les «mauvaises herbes» sont devenues par la suite des plantes cultivées et inversement. En d'autres termes,

les attitudes à l'endroit du végétal ont beaucoup varié au cours de l'histoire et varient encore aujourd'hui, ne serait-ce qu'à cause de la valorisation de la biodiversité.

Les conceptions du rapport nature-culture que se font les sociétés, et par conséquent les hommes qui leur appartiennent, peuvent se déchiffrer dans les différentes relations homme-environnement. Ces relations impliquent le tout d'une société et il faut les «lire» d'une manière quasiment holistique puisqu'elles intéressent les pratiques, les connaissances, les croyances, les aspirations, les mythes et les valeurs. S'il n'est pas possible de passer en revue, même rapidement, l'ensemble de ces relations, on peut chercher cependant, à partir d'un modèle rudimentaire, à distinguer trois grands types d'interprétation: l'inclusion, l'intersection et la disjonction. Ces interprétations traversent l'histoire de la pensée et se retrouvent, à des degrés divers et à chaque époque, exaltées ou inhibées selon les circonstances et les contextes.

L'inclusion tend à considérer la nature comme un absolu provenant de conditions originelles déterminées et il en résulte une sorte d'homologie entre la nature et l'homme, comme l'ont pratiqué les philosophes présocratiques d'une manière générale. Cette position a été fortement discréditée à partir du XVII^e siècle, discrédit qui est allé en s'accroissant avec l'avènement des sciences positivistes, qui ont contribué à distinguer d'une manière drastique ce qui relevait de la nature d'un côté et de la culture de l'autre. Le modèle inclusif a pourtant trouvé à la fin du XVIII^e et dans la première moitié du XIX^e siècle un défenseur tout à fait remarquable en la personne d'Alexander von Humboldt: «Citoyen du monde, l'homme en tout lieu finit par se familiariser avec ce qui l'environne. A quelques plantes des régions lointaines, le colon

applique des noms qu'il importe de la mère-patrie comme un souvenir dont il redouterait la perte. Par les mystérieux rapports qui existent entre les types d'organisation, les formes végétales exotiques se présentent à sa pensée comme embellies par l'image de celles qui ont entouré son berceau. C'est ainsi que l'affinité des sensations conduit au même but qu'atteint plus tard la comparaison laborieuse des faits, à la persuasion intime qu'un seul et indestructible nœud enchaîne la nature entière» (Humboldt 1846: 7-8). On retrouve, dans ce fragment particulièrement éclairant, le problème de la projection de la langue sur la réalité et celui, à peine évoqué, de l'inclusion de l'homme dans la nature. Tout cela s'inscrit dans la conception de la *Naturphilosophie* allemande, illustrée entre autres par Herder et Schelling.

L'Américain Ralph Emerson, contemporain mais cadet de Humboldt, s'inscrit aussi dans cette perspective: «Debout sur la terre nue, ma tête baignant dans l'air limpide, mes regards levés se perdent dans des espaces infinis, je sens s'évanouir tout mesquin égotisme. Je deviens une prunelle transparente; je ne suis rien; je vois tout; je suis une partie, une parcelle de Dieu» (Emerson 1929: 34). Le concept de force vitale d'Emerson a influencé très nettement des auteurs comme Thoreau et Bergson. L'hypothèse Gaïa de James Lovelock (1986) procède implicitement de cette philosophie. De même, ce qu'on appelle dans les pays anglo-saxons la *deep ecology* est fortement influencée par cette conception «fusionnelle» de l'homme et de la nature.

L'intersection nature-culture s'enracine dans la pensée de Platon et se poursuit à travers Leibnitz. Marx et Engels ont développé une interprétation dialectique qui refuse de considérer que l'homme est

en dehors de la nature mais affirme que l'avantage de l'homme réside dans le fait qu'il connaît les lois de la nature et sait s'en servir: «Seul l'homme est parvenu à imprimer son sceau à la nature, non seulement en déplaçant le monde végétal et animal mais aussi en transformant l'aspect, le climat de sa résidence, voire les animaux et les plantes» (Engels 1975: 41). Et de poursuivre: «S'il est parvenu à ce résultat, c'est d'abord et essentiellement grâce à la *main*. Même la machine à vapeur, qui est jusqu'ici son outil le plus puissant pour transformer la nature, repose en dernière analyse, parce que c'est un outil, sur la main. Mais la tête a accompagné pas à pas l'évolution de la main; d'abord vint la conscience des conditions requises pour chaque résultat pratique utile et plus tard, comme conséquence, chez les peuples les plus favorisés, l'intelligence des lois naturelles qui conditionnent ces résultats utiles. Et avec la connaissance rapidement grandissante des lois de la nature, les moyens de réagir sur la nature ont grandi aussi; la main, à elle seule, n'aurait jamais réalisé la machine à vapeur si, corrélativement, le cerveau de l'homme ne s'était développé avec la main et à côté d'elle, et en partie grâce à elle» (Engels 1975: 41).

C'est parce que l'homme entre dans l'histoire qu'il réordonne sans cesse ses rapports avec la nature. Dans la période contemporaine, Serge Moscovici adopte à peu de choses près cette position lorsqu'il expose ses états de nature. L'état de nature organique, l'état de nature mécanique et l'état de nature synthétique ou cybernétique ne sont que des réordinations successives de la nature par le travail humain informé par la culture. Chacun de ces états de nature correspond à des manières spécifiques de penser, classer et utiliser la nature. Si, dans leur apparition, ces manières sont

successives, elles sont contemporaines dans l'utilisation qu'on en fait encore aujourd'hui. L'état de nature organique, qui mettait l'accent sur les habiletés, caractérise encore beaucoup de populations, et dans nos sociétés modernes l'artiste, sans le savoir, l'illustre encore. Il en va de même pour l'état de nature mécanique et a fortiori pour l'état de nature synthétique. La même absence de contemporanéité caractérise toujours nos procédures de penser, de classer et d'utiliser ce qu'on appelle la nature. A une époque où les mots de «globalisation» et de «mondialisation» ont cours dans les esprits, il est loisible de se demander ce qu'ils signifient fondamentalement. Ne sont-ils pas des mots passe-partout qui permettent d'accréditer une idéologie dont la globalité n'a d'égale que la fragilité ? La dernière interprétation, celle de la disjonction, quand bien même on peut lui trouver des racines anciennes, est surtout caractéristique de la science moderne qui s'élabore à partir du XVII^e siècle avec les contributions dans les sciences de la nature de Kepler, de Galilée et de Newton. La nature est alors considérée comme un ensemble de forces qui sont à étudier en elles-mêmes à travers des instruments de nature mathématique. C'est la naissance des modèles mathématiques dont l'importance est certes irremplaçable mais qui n'en demeurent pas moins des caricatures de la réalité : «Die Naturwissenschaften erfassen reale Körper in idealen geometrischen Formen und bringen sie auf eine allgemeine Ebene» (Schönherr 1989: 25). A la place des objets réels, on met des types généralisés et les qualités s'effacent devant la quantification. Il n'y a plus de retour vers la réalité, tout se déroule évidemment à l'intérieur des modèles. La nature, dans cette perspective, n'est rien d'autre qu'une source de forces qu'il faut dériver. Ce qu'on cherche à connaître,

c'est l'ensemble des matières et des forces que l'homme peut exploiter à sa guise. La connaissance de la nature est orientée par des usages qui anticipent les gains à réaliser : la nature devient une masse à disposition des sciences et des techniques, notre connaissance de la nature n'est plus que le reflet des profits espérés ou escomptés.

Husserl a fort bien montré le problème il y a 60 ans déjà : «Il est visible qu'on perd tout à fait de vue que le terme de sciences de la nature (et de science en général) désigne une activité humaine, à savoir celle des savants qui y coopèrent; à ce titre elles s'inscrivent, comme tous les processus spirituels, dans le cercle des faits qui doivent être expliqués par les sciences de l'esprit. Dès lors n'est-il pas absurde de vouloir expliquer par les sciences de la nature l'événement historique "science de la nature", en faisant intervenir des lois de la nature qui, en tant qu'œuvre de l'esprit, appartiennent elles-mêmes au problème à résoudre ?» (Husserl 1977: 25)

Aucune des positions analysées ci-dessus ne rend évidemment compte de la nature; comment, d'ailleurs, pourrait-il en être autrement ? La nature depuis qu'on la contemple est l'idée qu'on s'en fait, l'idée que l'on s'en donne. Chaque société s'est forgé une idée de nature - un mythe de la nature - pour calmer les angoisses qui naissent devant les problèmes qui se posent et ne sont toujours pas résolus, tel le problème de la vie par exemple. Nous avons appris à manipuler le vivant mais nous ne savons toujours pas comment il s'est créé. Pour comprendre comment les sociétés, et donc les hommes qui leur appartiennent, se représentent la nature, on peut utiliser la théorie des *trois Mondes* de Popper et Eccles (Eccles 1992: 99).

Ses auteurs distinguent le *Monde 1*, dans lequel on retrouve les choses et les états matériels qui correspondent aux trois grandes logiques: inorganiques (matière et énergies), biologiques (structure et action de tout être vivant, cerveau humain), anthropologiques (objets fabriqués, c'est-à-dire les substrats matériels de la créativité humaine, des outils aux œuvres d'art en passant par les machines). Dans le *Monde 2*, ils rangent les états de conscience qu'on peut assimiler à la connaissance subjective (pensées, émotions, intentions, souvenirs, rêves, imagination créatrice), alors que le *Monde 3* est constitué par la connaissance objective (héritage culturel codé sur des substrats matériels, philosophiques, littéraires, et les systèmes théoriques). Interreliés, ces *Mondes* constituent une approche de la structure de la réalité par la construction de «champs». Les sujets ne cessent de «voyager» entre ces *trois Mondes*, selon les stades de développement et de représentation auxquels ils sont parvenus. Ils «séjournent» plus ou moins longuement dans les uns et les autres et, par conséquent, les images qu'ils se font de la nature sont fort variables. Certains privilégient l'état matériel, d'autres le subjectif, d'autres encore l'objectif mais toujours il y a interaction entre ces mondes qui ne sont disjoints qu'en apparence.

L'inclusion, qui représente une tentative de fusion entre ces trois mondes, illustre le glissement vers la pensée écologique romantique à la manière anglo-saxonne, dont Thoreau peut certainement être considéré comme une des sources, qui se retrouve dans la *deep ecology* américaine actuelle, aux préoccupations finalement plus éthiques qu'écologiques en ce sens que l'homme doit s'adapter à l'ordre naturel et non pas chercher à le transformer. L'idée finale étant que

L'homme doit vivre plus naturellement et donc plus tranquillement (Worster 1994: 108). D'une certaine manière, il s'agit d'une invitation faite à l'homme de rejeter hors de sa culture tout ce qui peut d'une manière ou d'une autre détruire la nature. On rejoint ici les thèses de Hans Jonas sur la responsabilité de l'homme capable d'infliger à la nature des effets destructeurs irréversibles: «La technique moderne a introduit des actions d'un ordre de grandeur tellement nouveau avec des objets tellement inédits et des conséquences tellement inédites, que le cadre de l'éthique antérieure ne peut plus les contenir» (Jonas 1990: 24). Pour les adeptes de la *deep ecology*, la vulnérabilité de la nature, face à l'action technique, est devenue tellement grande qu'il faut, selon Jonas, que la nature devienne l'objet de la responsabilité humaine. La nature doit être conservée en tant qu'elle est le fondement de l'état de nature dont l'homme a besoin pour vivre.

L'intersection représente la position anthropocentrique de l'écologie, défendue par les écologistes moins radicaux que ceux de la *deep ecology*. Ils tendent à privilégier les deux premiers mondes dans leur appréhension de la nature, sans pour autant être en discordance avec le monde objectif.

La disjonction révèle une relation particulière entre le *Monde 1* et le *Monde 3* à travers la technique et la science. Si les questions posées à la réalité s'enracinent bien dans le *Monde 1*, elles sont résolues dans le *Monde 3* à travers l'utilisation de langages formels ou formalisés.

Cependant la nature n'est jamais connue au sens où elle serait expliquée, dépliée comme dirait Piaget, et ce n'est pas parce que la science dans beaucoup de cas est capable de prédire ce qu'elle explique. Ainsi pour

René Thom, prédire n'est pas expliquer: «Fondamentalement, je crois que la démarche scientifique renvoie toujours à un problème central, une sorte d'apode fondatrice. La science cherche à la résoudre, elle trouve des solutions qui, au bout d'un certain temps, apparaissent comme fondamentalement illusoire. On commence alors, avec un petit perfectionnement, et on finit par découvrir que lui aussi est illusoire, et ainsi de suite. Le problème fondamental demeure, et avec lui, l'aporie» (Thom 1991: 69-70). C'est assez dire que, dans ces conditions, la connaissance de la nature nous échappe. L'idée de nature, toujours poursuivie mais jamais atteinte, entretient d'étranges rapports avec le destin de Sisyphe.

Qu'est-ce que la nature, comment fonctionne-t-elle, comment est-elle organisée ? Ce sont les différentes faces d'une aporie fondatrice qui loin d'être décourageante est au contraire stimulante puisque c'est à la faveur de ce processus sans fin prévisible que de nouveaux problèmes surgissent. On peut en quelque sorte considérer l'apprentissage de l'humilité intellectuelle comme le fondement d'une écologie de l'esprit d'abord et d'une écologie de l'action ensuite.

Les affirmations actuelles quant à l'avenir de la planète et aux dangers encourus par la nature ne s'inspirent justement pas de cette humilité, avec toutes les conséquences que cela implique, et se traduisent par un pessimisme ou un optimisme excessifs. L'humilité est une des conditions nécessaires, sinon suffisante, de la pensée et de l'action humaines dans ce qu'on appelle de moins en moins aujourd'hui la nature, dont on sait à l'évidence qu'elle n'est qu'une construction, un produit social, une trajectoire culturelle qui, comme la flèche de Zénon, ne parvient jamais au but.

Penser, classer, utiliser ? L'histoire est un cimetière d'images de la nature; ces images, dont nous avons gardé la mémoire, sont aujourd'hui vidées de sens dans l'exacte mesure où les manières de penser, de classer et d'utiliser la nature sont devenues obsolètes. Qui ne continue à employer l'image plus ptoléméenne que copernicienne du soleil qui se lève ou se couche, par exemple ?

Cela n'implique pas qu'elles ne réapparaîtront pas sous une forme renouvelée, telle la Terre, organisme vivant dont Lovelock (1986), dans l'hypothèse Gaïa, a renouvelé l'intérêt en projetant sur elle d'autres langages scientifiques. En fin de compte, toutes ces images de la nature ne sont rien d'autre que des mythes qui ont contribué à calmer l'angoisse des hommes face au «mystère» du monde. Quand bien même elles ne donnent aucune réponse définitive sur les problèmes posés, elles informent, en tout cas, sur la structure de la pensée de nos prédécesseurs et elles légitiment la continuité de nos efforts dans la poursuite d'une connaissance toujours inachevée mais qui contribue à nous révéler que nous avons en commun avec tous nos ancêtres un noyau irréductible et qui est peut-être l'élément le plus identificateur de notre condition: la peur de la mort...

Sans cette peur originelle et ancestrale, la culture s'effondrerait et la nature ne serait plus un objet de réflexion, plus rien même ne serait objet de réflexion: nous n'aurions plus besoin de penser, de classer et d'utiliser la nature, il nous suffirait d'en disposer dans une immédiateté sans doute pratique mais non créatrice dans la mesure où elle n'exigerait aucun travail. Alors, et seulement alors, on pourrait prétendre que ce serait la fin de l'histoire.

BIBLIOGRAPHIE

- BOTTERO Jean. 1992, *L'épopée de Gilgamesh: le grand homme qui ne voulait pas mourir*. Paris: Gallimard. ECCLES John Carew. 1994 (1992). *Evolution du cerveau et création de la conscience: à la recherche de la vraie nature de l'homme*. Paris: Flammarion. BASCH Victor. 1929. *Emerson, introduction, traduction et notes*, Paris: La renaissance du livre. ENGELS Friedrich. 1975. *Dialectique de la nature*. Paris; Editions sociales.
- HEIDEGGER Martin. 1968. *Questions I et II* Paris: Gallimard.
- HUMBOLDT Alexander VON. 1846-1859. *Cosmos: essai d'une description physique du monde*. Paris; Gide. HUSSERL Edmund. 1977. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Paris; Aubier/Montaigne. LOVELOCK James E. 1986. *La terre est un être vivant: l'hypothèse Gaïa*. Monaco; Ed. du Rocher. JONAS Hans. 1992. *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*. Paris; Les Editions du Cerf. ROSSET Clément. 1990 (1973). *L'anti-nature: éléments pour une philosophie tragique*. Paris: PUF. SCHÖNHERR Hans Martin. 1989. *Von der Schwierigkeit, Natur zu verstehen: Entwurf einer negativen Ökologie, Kritik ökologischen Denkens*. Frankfurt a. M.: Fischer. THOM René. 1993 (1991). *Prédire n'est pas expliquer: entretiens avec Emile Noël*, Paris: Flammarion. WITTGENSTEIN Ludwig. 1961. *Tractatus logico-philosophicus*. Paris: Gallimard. WORSTER Donald, 1994. *Storia delle idee ecologiche*. Bologna: Il Mulino.