



Thèse

2021

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

LA NATURE ET SES MARGES : La crise de l'idée de nature dans les humanités environnementales

Delorme, Damien

How to cite

DELORME, Damien. LA NATURE ET SES MARGES : La crise de l'idée de nature dans les humanités environnementales. Doctoral Thesis, 2021. doi: 10.13097/archive-ouverte/unige:163170

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:163170>

Publication DOI: [10.13097/archive-ouverte/unige:163170](https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:163170)



**UNIVERSITÉ
DE GENÈVE**

FACULTÉ AUTONOME DE
THÉOLOGIE PROTESTANTE

N°d'ordre NNT : 2021LYSE3040

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

opérée au sein de

l'Université Jean Moulin Lyon 3

en cotutelle internationale avec **l'Université de Genève**

École Doctorale N°487

Philosophie : histoire, représentation, création

Discipline de doctorat : Philosophie et théologie

Mention : Philosophie contemporaine

Soutenue publiquement le 17/11/2021, par :

Damien DELORME

LA NATURE ET SES MARGES

La crise de l'idée de nature dans les humanités environnementales

Devant le jury composé de :

LARRÈRE, Catherine, Professeure des universités émérite, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Présidente

MARIS, Virginie, Directrice de recherche, CNRS, Centre d'Écologie Fonctionnelle et Évolutive (CEFE - UMR 5175), Rapporteuse

RAÏD, Layla, Professeure des universités, Université de Picardie Jules Verne, Rapporteuse

CALLICOTT, J. Baird, University Distinguished Research Professor, University North Texas, Denton, Examineur

CHARBONNIER, Pierre, Chargé de recherche, CNRS, Sciences Po, Centre d'études européennes et de politique comparée, Examineur

PIERRON, Jean-Philippe, Professeur des universités, Université de Bourgogne, Directeur de thèse

STEWART-KROEKER, Sarah, Professeure assistante, Université de Genève, Co-directrice de thèse

RÉSUMÉ

Face aux crises écologiques, que faire avec la nature ? Au sein des humanités environnementales, la « nature » est, tout à la fois, remise en cause, rejetée et revendiquée. Cette *crise de l'idée de nature* oppose, d'un côté, des positions *a-naturalistes* qui appellent à penser et agir *sans* la « nature » et, de l'autre, des positions *multi-naturalistes* qui revendiquent une conception et des usages pluralistes et renouvelés. La première partie analyse les arguments *a-naturalistes* (d'ordre conceptuel, anthropologique, normatif, politique et pragmatique) et discute quatre pôles de déconstruction : anti-essentialiste (Morton), décolonial (Descola), immanentiste repolitisant (Latour) et environnementaliste post-naturel (Vogel). Mais ces positions s'en tiennent généralement à la critique d'une conception *majoritaire* de l'idée de nature : dualiste, moderne, coloniale et patriarcale. Que faire alors des voix *minoritaires* du naturalisme (entendu au sens de Descola) ? La deuxième partie discute différentes perspectives *multi-naturalistes* (historique, écoféministe, écotopique ou zadiste et conservationniste) qui déploient la pluralité des conceptions et des usages *non-duels* (relationnels, écologiques, écocentrés, et pluralistes) de l'idée de nature. Ces positions intègrent et dépassent les critiques *a-naturalistes* en affirmant les ressorts problématisant, subversifs, émancipateurs et créatifs, pensés et mis en œuvre *avec* les natures, et au sein des marges (anti-coloniales, anti-patriarcales, anti-capitalistes ou anti-extractivistes). La troisième partie approfondit la défense du *multi-naturalisme* par l'exploration des marges écothéologiques et écospirituelles. Elle analyse les dimensions religieuses sous-jacentes à la crise de l'idée de nature et cartographie différentes voies d'une écothéologie ouverte (terrestre, pluraliste et politique), minoritaire mais dessinant des points de rencontre avec les luttes intersectionnelles, notamment pour la justice environnementale. L'analyse de *pratiques écospirituelles* souligne enfin les liens entre *écologie en première personne* et *écologie politique*. Le présent travail propose, en somme, une *philosophie mineure de l'environnement* qui s'efforce d'*entendre*, de *justifier* et de *relier* les voix minoritaires du naturalisme, comme un témoignage de leurs puissances transformatives, critiques et constructives face aux défis écologiques.

Mots clés : philosophie de l'environnement, humanités environnementales, crises écologiques, nature, naturalisme, *a-naturalisme*, *multi-naturalisme*, écoféminisme, écologie décoloniale, écotopie, conservation conviviale, écothéologie, écospiritualité, écologie en première personne, écologie politique, sauvage.

ABSTRACT

In the face of ecological crises, what should we do about nature? Within environmental humanities, "nature" is at the same time, questioned, rejected and demanded. This *crisis of the idea of nature* opposes, on the one hand, *a-naturalist* positions that call for thinking and acting *without* "nature" and, on the other hand, *multi-naturalist* positions that advocate for pluralist and renewed conceptions and uses. The first part of this thesis analyzes the a-naturalist arguments (conceptual, anthropological, normative, political and pragmatic) and discusses four poles of deconstruction: anti-essentialist (Morton), decolonial (Descola), repoliticizing immanentist (Latour) and post-naturalist environmentalist (Vogel). But these positions generally stick to the critique of a *majority* conception of the idea of nature: dualist, modern, colonial and patriarchal. What should we do then with the *minority voices* of naturalism (as understood by Descola)? The second part will therefore discuss different multi-naturalist perspectives (historical, ecofeminist, ecotopic or zadist and conservationist) that deploy the plurality of *non-dual* (relational, ecological, ecocentric, and pluralist) conceptions and uses of the idea of nature. These positions integrate and go beyond the a-naturalist critiques by affirming the problematizing, subversive, emancipatory and creative ideas and implementations *with natures* and within the margins (anti-colonial, anti-patriarchal, anti-capitalist or anti-extractivist). The third part deepens the defense of multi-naturalism through an exploration of the ecotheological and ecospiritual margins. It analyzes the religious dimensions underlying the crisis of the idea of nature and maps different paths of an open ecotheology (earthly, pluralist and political). These positions are in the minority but they have meeting points with intersectional struggles, notably for environmental justice. Finally, the analysis of ecospiritual practices highlights the links between *first-person ecology* and *political ecology*. In sum, this work proposes a *minor environmental philosophy* that strives to *hear, justify, and connect* the minority voices of naturalism as a testimony of their transformative, critical, and constructive powers in the face of ecological challenges.

Keywords: environmental philosophy, environmental humanities, ecological crises, nature, naturalism, a-naturalism, multi-naturalism, ecofeminism, decolonial ecology, ecotopia, convivial conservation, ecotheology, ecospirituality, first-person ecology, political ecology, wild.

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à ma directrice, Sarah Stewart-Kroeker, et à mon directeur, Jean-Philippe Pierron, qui ont accompagné ce travail avec constance et bienveillance. Vos suggestions, votre confiance et votre soutien ont été très précieux durant ce long chemin.

Je remercie les membres de la faculté de théologie de l'Université de Genève et, en particulier, Ghislain Waterlot et Sarah Stewart-Kroeker, de m'avoir accueilli avec tant d'ouverture et de m'avoir offert des conditions matérielles confortables pour mener à bien ce travail. Je remercie aussi Jean-Philippe Pierron et Claire Harpet de m'avoir embarqué dans l'aventure chinoise du Master éthique, écologie et développement durable de l'Université de Lyon en partenariat avec l'Université de Shanghai. Ces déplacements culturels et pédagogiques m'ont profondément marqué.

Ce travail est tissé de mille voix qui ont contribué, d'une façon ou d'une autre, à lui donner sa forme actuelle.

Je remercie les ami·e·s des projets *Ecophily* (Quentin Bazin, Corentin Lelong, Diane Linder et Anahid Roux-Rosier) et *PhilosoField* (Maud Benetreau, Marion Bérard, Brenda Bogaert, Margaux Dubar et Fanny Wiard) ainsi que toutes les personnes rencontrées lors de ces séminaires et colloques. Les dynamiques collectives, les discussions amicales et les rencontres fructueuses ont nourri ma réflexion et permis d'en dégager le fil directeur.

Je remercie mes collègues à Genève et à Lyon, mes ami·e·s et mes parents, pour leurs nombreuses idées, échanges et relectures. Merci tout particulièrement à Clément Barniaudy, Thibault Barrier, Quentin Bazin, Odile et François Delorme, Stéphane Dunand, Ian Florin, Giovanni Frigo, Pierre Gillouard, Elio Jaillet, Chloé Mathys, Valéry Pratt, Lauriane Savoy et Aurélien Tedde, qui, toutes et tous, ont directement participé à façonner et améliorer le texte.

Merci à vous tou·te·s, compagnes et compagnons des bas-côtés.

Merci, enfin, du fond du cœur à Laure pour le réconfort, le soutien sans faille y compris dans le gros temps et les sacrifices consentis, et, à Aria, notre fille, tourbillon de vie, la plus belle des perturbations, la plus belle des inspirations.

AVERTISSEMENT

La citation des passages de référence, entre guillemets, se fera dans le corps du texte pour les citations courtes et sans guillemets mais en décalé et en police de caractère inférieure pour les citations longues.

Les citations des ouvrages en anglais sont présentées en traduction française, avec mention du texte original chaque fois que nécessaire. Cette traduction est généralement personnelle, et elle l'est toujours lorsqu'il n'existe aucune traduction française publiée – ce que j'indique en laissant les titres en anglais ; certaines traductions françaises déjà publiées ont été reprises, avec parfois quelques modifications nécessitées par l'interprétation (indiquées en note et toujours justifiées par la mention de l'original).

J'ai généralement indiqué les prénoms des autrices et auteurs lors de leur première citation par section.

Sensible aux sédimentations d'usages genrés dans le langage, j'ai adopté l'écriture épïcène, dédoublé les noms pour les formes féminines plus complexes et parfois recouru au doublement des pronoms, non pas systématiquement pour ne pas trop alourdir la lecture, mais lorsque le rappel de certaines invisibilisations ou l'ouverture vers la considération de tou·te·s me semblait pertinent pour le propos. J'ai appliqué la « règle de proximité » selon laquelle l'accord de l'adjectif et du participe passé se fait avec le nom le plus proche.

SOMMAIRE

Introduction générale.....	11
Première partie	
L'idée de nature déconstruite : cartographie critique de quatre positions a-naturalistes	55
Introduction	57
Chapitre I	
Le pôle de la révolution anti-essentialiste : la nature comme ordre conservateur.....	61
1. La critique féministe de la naturalisation des oppressions	62
2. La <i>queer ecology</i> de Morton	71
Chapitre II	
Le pôle de la lutte décoloniale : la nature comme universalité abusive et coloniale	97
1. Trois perspectives critiques sur le rapport entre nature et colonisation	97
2. L'anthropologie de la nature : Descola et le projet d'un « universel relatif »	107
Chapitre III	
Le pôle de l'immanence repolitisante : la nature transcendante comme instance de dépolitisation	131
1. La position compositionniste de Latour	132
2. Parcours historique du rejet de l'idée de nature dans l'œuvre de Latour	134
3. Objections à Latour.....	155
Chapitre IV	
Le pôle de l'environnementalisme post-naturaliste : la nature comme référent inutile de la protection de l'environnement.....	163
1. La position déflationniste de Vogel : la philosophie environnementale post-naturaliste	164
2. L'environnementalisme post-naturaliste en Anthropocène.....	169
Conclusion de la première partie	181
Deuxième partie	
L'idée de nature revendiquée : stratégies multi-naturalistes	183
Introduction	185
Chapitre V	
Repères pour une histoire turbulente de l'idée de nature.....	187
1. Une historiographie turbulente d'inspiration serrienne.....	194
2. Hypothèse pour une histoire hydrodynamique de l'idée de nature	203
Chapitre VI	
Reclaim la nature : multi-naturalismes écoféministes	247
1. « <i>Nature is a Feminist Issue</i> » : problématiser l'idée de nature	247
2. <i>Reclaim</i> la nature	258
3. <i>Reclaim</i> la puissance vitale	268
4. <i>Reclaim</i> la sacralité	283
5. <i>Reclaim</i> le sauvage.....	300
Chapitre VII	
« Nous sommes les natures qui se défendent » : politisations, résistances, écotopies.....	321
1. Que signifie la « politisation » de l'idée de nature ?	323

2. La nature est-elle un « concept essentiellement contesté » ?	343
3. L'irréductible pluralisme de la normativité de la nature.....	361
4. Le cas des écotopies : imaginer et réaliser l'émancipation écologique	370
5. <i>Laetitia ecotopica</i> : activisme et joie de nouveaux possibles politiques dans l'effondrement.....	391
Chapitre VIII	
Préserver les natures : apologies du sauvage et conservation conviviale	401
1. Le « mysticisme instrumenté » d'Hainard : la nature sauvage contre l'exploitation intégrale	402
2. Multi-naturalisme philosophique 1 : défendre « la part inconstructible de la Terre » (Neyrat).....	429
3. Multi-naturalisme philosophique 2 : défendre « la part sauvage du monde » (Maris)	448
4. La « conservation conviviale » : un multi-naturalisme politisé et pragmatique	467
Conclusion de la deuxième partie	485
Troisième partie	
L'éveil des natures : perspectives écothéologiques et écospiritualité.....	489
Introduction.....	491
Chapitre IX	
L'écothéologie face à la crise de l'idée de nature	495
1. Le <i>fantôme</i> de la religion : traces du religieux dans la crise de l'idée de nature.....	496
2. De l'absence de participation au débat à la reconnaissance d'une nouvelle condition pour la théologie ...	505
Chapitre X	
Les métamorphoses d'une écothéologie ouverte.....	527
1. Critique des discours écothéologiques clos	529
2. Les avant-gardes d'une écothéologie ouverte : trois voies emblématiques	547
3. Trois déplacements radicaux opérés par l'écothéologie ouverte	569
Chapitre XI	
Nature/création : même combat ?.....	577
1. Repères conceptuels pour penser les rapports entre « nature » et « création »	579
2. Trois stratégies de convergence.....	594
Chapitre XII	
Écospiritualité : Relier l'écologie en première personne et l'écologie politique	615
1. Qu'est-ce que l'écospiritualité ?	617
2. L'écospiritualité comme une dimension de l'écologie en première personne	634
3. L'écospiritualité face à ses critiques politiques	644
4. L'écospiritualité comme « écologie intégrale ».....	662
5. La cas de la sobriété surabondante	665
Conclusion de la troisième partie.....	683
Conclusion générale	685
Index Rerum.....	701
Index Nominum.....	711
Bibliographie	715
Table des matières.....	749

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Genèse écobigraphique

Le 31 juillet 2016, je terminai le projet *Untaking Space*, un voyage à vélo qui m'a conduit depuis Miami jusqu'à Vancouver, à la découverte des écotopies nord-américaines¹. Quelques jours auparavant, sur l'île de Vancouver, dans l'actuelle province canadienne de Colombie Britannique, au point le plus occidental de mon parcours, je faisais étape dans le *Green Point Campground* au sein du *Pacific Rim National Park*, à quelques kilomètres de Tofino. J'y trouvais réunies les dimensions les plus marquantes de cette aventure décisive au plan écobigraphique². Immédiatement, la beauté et la puissance majestueuses de la nature dans la rencontre entre les eaux et les montagnes ; puis la sensation des éléments, la pluie irrégulière, l'air océanique sur mon visage, le sable fin foulé sur les vastes étendues de *Long Beach* et des couchers de soleil à couper le souffle ; enfin, la présence du sauvage partout alentour spectaculairement dans les gerbes des orques au large et dans les traces des grands prédateurs (loups, ours et cougars) dont je tentais de pister les présences fugitives le long du rivage. Mais ce terrain de vie est aussi le territoire traditionnel (*Ha'houlthee*) des premières nations Tla-O-Qui-Aht, colonisées depuis les explorateurs espagnols, anglais et américains du XVIII^e siècle qui les premiers cartographièrent la baie, jusqu'à l'installation d'une base militaire aérienne au moment de la deuxième Guerre mondiale, la création du parc national dans les années 1960 et l'arrivée du tourisme en particulier de sports et de loisirs d'extérieurs. J'ai croisé quelques villages délabrés qui jouxtent les *resorts* de luxe pour vacanciers fortunés, surfers et amateurs d'explorations exotiques à la rencontre des grands mammifères marins et terrestres. Quelques institutions communautaires et un musée tentent de rendre justice aux langues, savoirs et cultures autochtones, aujourd'hui luttant vigoureusement contre les ravages postcoloniaux et l'absorption dans un capitalisme touristique ambivalent. Je découvrirai plus tard que ce même territoire, la baie de Clayoquot, a été le théâtre d'affrontements et de luttes entre l'industrie forestière extractiviste et des mouvements écologistes et écoféministes.

¹ Voir le blog <https://usproject2016.com/> pour une présentation du projet et le carnet de route.

² À la suite de Jean-Philippe Pierron, j'entends par « écobigraphie » l'exploration narrative du soi écologique, qui permet de lier les métamorphoses subjectives (l'écologie en première personne), les alertes objectives (l'écologie à la troisième personne) et les « capacités » nécessaires aux engagements collectifs, éthiques et politiques, face aux crises écologiques. Voir Jean-Philippe Pierron, *Je est un nous : enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Arles, Acte sud, 2021.

Certaines de ces occupations non-violentes (et des barricades de fils de laine tissés entre les arbres, particulièrement efficaces pour saboter des tronçonneuses), en particulier celle de l'été 1993, sont devenues légendaires parce qu'elles ont notamment donné lieu à des arrestations de masse¹. Mon voyage s'est donc achevé dans un territoire qui condense à l'état de prémisses, les conclusions auxquelles mes recherches dans le cadre du présent travail allaient sans cesse me conduire : la nature merveilleuse est un terrain de vie habité, défendu, parfois vénéré mais aussi, tout à la fois, colonisé, exploité, militarisé et contesté.

Ce voyage a été un moment décisif de la genèse écobigraphique de cette thèse. Au long cours, il a été l'occasion de rencontres avec des personnalités marquantes de la philosophie environnementale états-unienne mais aussi de militants peuplant des écotopies aussi diverses que créatives pour réinventer des rapports avec la nature, au-delà des attitudes stéréotypées et majoritaires de séparation, de domination et d'exploitation. Ce fut une expérience d'apprentissage et d'enseignement continue notamment parce que chaque rencontre m'amenait à prendre conscience de certaines relations écologiques que je négligeais ordinairement. Source d'expériences personnelles fondatrices dans la constitution d'un soi écologique², la pratique intensive cyclonautique s'est ainsi mue en expérience écospirituelle : vie au dehors, intensification du souffle et de la sensibilité aux variations de la qualité de l'air, reconnexion aux rythmes circadiens, émerveillement extatique toujours renouvelé devant la beauté des aubes et des crépuscules, nuits sous le vaste ciel, gratitude à l'égard des paysages et des habitants qui m'accueillaient, admiration des vivants qui venaient à ma rencontre, joie intense à passer léger plutôt qu'à s'appropriier l'espace.

L'expérience des marges et la rencontre avec les écotopies se distinguent en particulier comme ayant marqué profondément le style et le contenu de ce travail. En traversant les États-Unis à vélo, j'ai principalement arpenté les bas-côtés des routes, j'ai ainsi été amené à adopter une position à la fois précaire et marginale qui a transformé ma perception

¹ Niamh Moore-Cherry, *The Changing Nature of Ecofeminism : Telling Stories from Clayoquot Sound*, Vancouver, UBC Press, 2015.

² Par « soi écologique » (*ecological self*), j'entends, à la suite d'Arne Næss, la constitution dynamique d'une subjectivité consciente de ses interdépendances constitutives avec un milieu de vie, qui par conséquent tend à se situer par-delà les replis égotiques et les dualismes abstraits (sujet/objet, individu/société, humain/non-humain, intérieur/extérieur), éprouve le soin porté à ces relations écologiques comme un soin porté à soi-même et d'où découlent une forme de conversion écologique de modes de sentir, de penser et d'agir. C'est donc à la fois une extension du soi aux dimensions écologiques (au-delà de l'extension de l'égo au soi social ou métaphysique) et une métamorphose de la subjectivité qui permet d'esquisser les fondements d'une éthique écologique des vertus. Voir Arne Næss, « La réalisation de soi : une approche écologique de l'être au monde » dans *La réalisation de soi : Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, traduit par Pierre Madelin, Marseille, Wildproject, 2017, p. 87-107.

notamment de l'organisation sociale de l'espace. Au-delà de tout l'éventail des réactions agressives de pilotes motorisés, ce qui m'a frappé sont les enseignements glanés dans la fréquentation assidue des bas-côtés : d'abord l'attention à un espace invisibilisé depuis la perspective motorisée, puis la réalisation qu'il est peuplé de rebus, de déchets et de carcasses comme autant de *vanités* présentées de façon lancinantes au cyclonaute, et enfin l'expérience insoupçonnée d'une communauté affective avec ces compagnons de bas-côtés. Étant moi-même rejeté à la marge des routes, je devenais sensible à ce qui y existe silencieusement et qui résonnait avec ma condition de membre lent et fragile d'un écosystème non-motorisé. « Y a-t-il des fraternités tacites qui font que, compagnon de fortune et d'infortune, humains, animaux, végétaux et nature participent à la même traversée du tragique et du mal, et la partagent ? »¹. Depuis la perspective du cyclonaute des bas-côtés, la réponse est oui. Car je sentais la tristesse à la rencontre de nouvelles victimes de la route (chouette, lapin, serpents, opossum, sanglier, biche, cycliste et humains motorisés) et je sentais la joie de la résistance subversive devant les herbes héroïques qui perçaient le béton et rappelaient l'acharnement de la vie à lutter contre la tentative d'éradication goudronnée ! La communauté des compagnons de bas-côté était d'emblée non-anthropocentrée et transpécifique, partageant, sinon un destin, du moins un espace et une position marginale communes. Cela a été pour moi, homme cis hétérosexuel blanc européen éduqué etc., une expérience de minorisation décisive qui crée depuis lors une attention, une écoute et une identification résonnante avec les autres discours des marges. Mon intérêt et ma défense des voix minoritaires dans la crise de l'idée de nature au sein des humanités environnementales dans ce travail trouvent sans doute, dans cette expérience, une source profonde.

Une deuxième trame qui provient directement de ce voyage fut une forme d'enquête auprès d'« écotopies ». J'entends par « écotopies » des lieux marginaux de *résistance* aux crises systémiques, *d'invention* de cultures alternatives et de *métamorphoses* subjectives conditionnant les conversions écologiques des modes de vie. J'ai ainsi séjourné dans une trentaine de lieux (principalement des écovillages, mais aussi des parcs nationaux, des jardins coopératifs urbains, des fermes biologiques et engagées dans le mouvement *slow food*, des centres de formation en permaculture et en construction naturelle, des lieux d'éducation dans la nature, des centres de soins et de retraites spirituelles, etc.). Parfois pour quelques heures, parfois pour quelques jours, j'ai partagé la vie des habitants, réalisé

¹ Jean-Philippe Pierron, *Je est un nous : enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, op. cit., p. 77.

des observations participantes et des entretiens libres ou semi-directifs. Pour différentes raisons, le présent travail ne reprend pas l'ensemble de ces enquêtes et de ces rencontres¹. Il en est cependant profondément nourri, notamment parce que ce fond expérientiel m'a permis de considérer les puissances théorique et pratique issues des marges, la diversité des formes de déploiement d'un savoir écologique en acte dans des communautés politiques territorialisées et la pluralité des positionnements spirituels et politiques de personnes ayant réalisé une forme de conversion écologique. J'ai observé la façon dont des collectifs souvent intentionnels et auto-organisés inventent déjà des modes de vie à la mesure de la transition écologique nécessitée par la situation actuelle dans tous les domaines, en déployant des rapports de partenariat avec des terrains de vie particuliers, au-delà du dualisme dominateur, colonial, patriarcal et extractiviste. L'expérience vécue de cette pluralité des conceptions et des références normatives à l'idée de nature, dans des marges mais tout de même au sein d'une culture naturaliste, occidentale et capitaliste, a été un enseignement décisif pour mon propre positionnement.

La crise de l'idée de nature

La deuxième source de mon travail est un étonnement théorique à propos de l'idée de nature issu d'un double constat : aujourd'hui, à la faveur des crises environnementales, on assiste [1] à un *retour normatif de la nature* dans les discours publics comme dans certaines élaborations philosophiques, mais aussi et dans le même temps, [2] à une forme *d'anti-naturalisme éloquent* développé notamment par des auteurs défendant pourtant le caractère urgent et nécessaire des transitions écologiques.

Du côté des mouvements et de la pensée écologistes, une tendance commune consiste en effet à *revaloriser la nature* afin de la protéger, de justifier le soin qu'on lui apporte et de transformer les rapports destructeurs en convivialité plus harmonieuse. Auteur d'une étude sur l'écologisme français, le philosophe Fabrice Flipo observe ainsi : « L'idée de fond [des écologistes] est que la nature doit faire partie de nos lieux de vie, en raison de sa beauté, liberté ou finalité – ou les trois à la fois »². La revendication d'une « renaturation », d'un « retour », ou d'une « reconnexion » à la nature comme condition d'une forme de libération et de bonheur, thème commun de la polyphonie écologiste, a été prise pour cible

¹ Je développe cependant spécifiquement la façon dont les écotopies peuvent être considérées au sein d'une repolitisation pluraliste de l'idée de nature, *infra*, chap. VIII, p. 369 et suiv.

² Fabrice Flipo, *Nature et politique : contribution à une anthropologie de la modernité et de la globalisation*, Paris, Amsterdam, 2014, p. 51.

(souvent de façon excessive et peu pertinente) pour disqualifier des tendances perçues comme romantiques, idéalisant la nature à partir d'une urbanité hors-sol, irrationnelles, mystiques voire proto-fascistes¹. Elle a cependant, à mesure que l'urgence écologique devenait une des préoccupations principales du débat public, largement dépassé la minorité écologiste pour être reprise dans de nombreux discours publicitaires et marketings, quant à eux véritablement ambivalents, pour valoriser un produit, une région ou un mode de production, y compris dans les formes les plus éhontées de *greenwashing*. On n'a jamais autant consommé de ressources naturelles, artificialisé les milieux de vie sur la Terre, brutalisé la biodiversité, contribué au bouleversement climatique global, et pourtant les discours valorisant la nature fleurissent de toutes parts. Autrement dit, avec Jean Baudrillard : « la Nature n'est jamais si exaltée que depuis qu'elle est partout détruite »². Mais, indépendamment de ces stratégies de communications duplices, tout une partie de la philosophie contemporaine développe une réflexion critique à partir de l'idée de nature, et en particulier du côté des philosophies de l'environnement³, notamment dans la considération des valeurs de la nature et des conditions d'une extension de la communauté morale au-delà de l'anthropocentrisme, mais aussi dans l'imagination des conditions d'une intégration des liens constitutifs avec la nature dans la communauté politique, par exemple sous la forme d'une adjonction d'un « contrat naturel » au contrat social ou en proposant des réformes institutionnelles pour une démocratie écologique. Contre la tradition moderne occidentale dualiste, anthropocentrée et qui prétend exclure la nature du domaine normatif, contre tout « bon sens » moderne en somme, l'idée de « nature » redevient normative c'est-à-dire, sous diverses formes, productrice de règles et prescriptive de comportements. Face aux crises écologiques, s'expriment donc différentes tentatives de faire entrer la nature en éducation, en morale, en politique et en religion.

Mais, d'un autre côté, au sein même des philosophies de l'environnement, il existe un vif débat concernant cette promotion normative de l'idée de nature qui donne lieu à ce que je qualifie de « crise de l'idée de nature ». J'entends ici le concept de « crise », selon le sens médical du terme *krisis* en grec ancien, comme le point d'inflexion d'une maladie où

¹ Pour quelques exemples en contexte français, voir Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992 ; Alain Roger, *Court traité du paysage*, Paris, Gallimard, 1997 ; François Dagognet, *Nature*, Paris, Vrin, 1990.

² Jean Baudrillard, *La société de consommation : ses mythes, ses structures*, [1970], Paris, Denoël, 2012, p. 150. On serait ainsi dans une situation typique de « recyclage de la nature », par quoi Baudrillard entend « la définition historique et structurelle de la consommation » qui est « d'exalter les signes sur la base d'une dénégation des choses et du réel » (*Ibid.*).

³ Je définis mon positionnement par rapport aux philosophies de l'environnement (éthique environnementale et écologie politique) et aux humanités environnementales à la fin de cette introduction (p. 44-50).

se décide l'issue : la rémission ou la mort¹. Or il existe une situation analogue dans les humanités environnementales aujourd'hui, dans la mesure où l'idée de nature subit une situation d'instabilité, de déséquilibre, de mise en péril où se décide le choix de son rejet ou au contraire de son maintien au prix d'une réforme radicale de certaines conceptions et usages. La crise de l'idée de nature désigne ainsi un débat contemporain qui interroge, face aux crises écologiques, la pertinence à mobiliser l'idée de « nature » d'un point de vue conceptuel, normatif (éthique, politique et spirituel) et pragmatique. Elle s'organise schématiquement autour du raisonnement suivant : [1] Nous faisons face à un *ensemble de crises ou de mutations écologiques* qui menacent les conditions d'habitabilité de la Terre. [2] Les bouleversements écologiques produits par le système politico-économique hégémonique sont le signe de *modes de relation avec la nature qui sont problématiques* ou pathologiques (non-soutenables, destructeurs, irrationnels, violents ou injustes). Autrement dit, nous, cultures occidentales à la pointe du capitalisme thermo-industriel, *avons un problème avec la nature*. [3] Or, les rapports pathologiques à la nature ne seraient-ils pas liés à une certaine *conception* de la nature ? Et quelles seraient les conséquences d'un tel diagnostic ? C'est la *mise en crise de l'idée de nature*. En résumé, le *constat d'une crise de la nature*, suscite une *interrogation de la nature de la crise*, ce qui conduit à formuler le *problème d'une crise de l'idée de nature*. À l'occasion de ce débat, de nombreuses voix, au sein même des humanités environnementales, expriment ainsi la thèse selon laquelle il faudrait en finir avec une certaine idée de nature alors que d'autres défendent au contraire son maintien et sa métamorphose. Mais comment cette controverse s'est-elle constituée au sein des humanités environnementales ?

État de l'art et jalons historiques

Un « déclencheur » de la réflexivité des humanités environnementales à propos de la crise de l'idée de nature est invariablement vu dans l'ouvrage du journaliste et écologiste Bill McKibben, *The End of Nature* publié en 1989 et traduit en 1990 en français sous le titre *La nature assassinée*. Quelques années plus tôt, Arthur C. Danto diagnostiquait « la fin de l'art » (1983), la même année Francis Fukuyama théorisait « la fin de l'histoire », et la presse new-yorkaise de l'époque rapprochaient clairement ces modes de penser, que le

¹ Reinhart Koselleck, « Crisis », *Journal of the History of Ideas*, traduit par Michaela W. Richter, 2006, vol. 67, n° 2, p. 357-400.

politiste Samuel Huntington nommait l'« *endism* »¹, comme des expressions d'un sentiment de fin d'époque associé au sentiment de fin de siècle, de changement de paradigme ou d'ouverture d'un nouveau rapport post-moderne à l'histoire et au monde. L'analogie est ici significative car le succès provocateur de l'annonce de la fin de certains concepts cardinaux de la modernité (la nature, l'histoire, l'art) joue en effet, dans les différents cas, sur une même ambiguïté : l'oscillation entre la *disparition de la réalité* en question elle-même, ou bien, la *métamorphose des idées* qui affirmerait le dépassement de conceptions historiquement datées. À partir du constat scientifique d'une altération de l'atmosphère terrestre par l'activité thermo-industrielle, McKibben diagnostiquait la fin de la nature, entendue comme « force indépendante »² c'est-à-dire comme *réalité* du domaine des étants indépendants de la présence et de l'action humaines. Mais, dans le même temps, il insistait sur le fait que ce qui disparaissait n'était pas le monde mais « un certain jeu d'idées humaines à propos du monde et de notre place en lui », et plus précisément les idées liées à « notre sens de la nature comme éternelle et séparée »³. L'ouvrage sera lu rétrospectivement comme l'un des premiers essais prenant au sérieux le bouleversement climatique et on reconnaîtra en son auteur un visionnaire de la globalisation des interactions entre les humains, devenus forces majeures, et le système-Terre, caractéristique de l'Anthropocène⁴. Un passage résume clairement l'argument de McKibben :

Nous avons changé l'atmosphère et donc nous sommes en train de changer le climat (*weather*). En changeant le climat, nous faisons que chaque point sur Terre devient anthropisé (*man-made*) et artificiel (*artificial*). Nous avons privé la nature de son indépendance, et cela est fatal à sa signification. L'indépendance de la nature *est* sa signification ; sans elle il n'y a rien d'autre que nous (*there is nothing but us*)⁵.

On a contesté la naïveté théorique de l'affirmation selon laquelle la nature serait uniquement synonyme d'indépendance, en pointant que la « fin » en question ne serait que le nom donné à un changement de paradigme au sein même de la pluralité de sens que recouvre en réalité cette idée. Bergson, dans le « Possible et le Réel », analyse le « néant »,

¹ James Atlas, « What Is Fukuyama Saying ? And to Whom Is He Saying It ? », *The New York Times*, 22 oct. 1989.

² Bill McKibben, *The End of Nature*, London ; New York, Viking, 1990. Introduction à l'édition de 2003, p. xiii.

³ *Ibid.*, p. 7.

⁴ De toute évidence, l'analyse de McKibben n'est cependant qu'un jalon dans une histoire longue de la réflexion sur l'humanité comme force naturelle ou géologique majeure au niveau du système planétaire. Pour un tableau historique de ces précurseurs de l'Anthropocène, voir Alexander Federau, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, Paris, PUF, 2017, p. 149-195.

⁵ *Ibid.*, p. 60-61.

le « rien », le « désordre » et la négation en général, comme des signes subjectifs d'une attente déçue qui n'arrive pas à se reconnaître dans l'ordre présent¹. De même, pour J. Baird Callicott, dans un article de 1992 intitulé « La Nature est morte, vive la nature ! » – en français dans le texte –, la fin de la nature de McKibben n'est que la contestation de la définition *moderne* de la nature, celle qui sépare humains et non-humains en deux domaines indépendants². Par conséquent, selon Callicott, la déploration devrait céder le pas à une conception *post-moderne*, systémique et relationnelle, de la nature en phase avec les dernières connaissances de l'écologie comme science. De façon analogue au deuxième corps du roi, cette nouvelle nature maintiendrait la continuité dans le changement même brutal des conditions d'habitation de nos milieux de vie. Mais l'intérêt de cette « prophétie finitiste » est à mon sens ailleurs. Elle excite les contestations de tous bords, catalyse ainsi la constitution d'arguments, critiques, articles et ouvrages universitaires, et permet en l'occurrence la constitution d'un *lieu commun* du champ disciplinaire des humanités environnementales. Le titre et l'ouvrage de McKibben ont joué et jouent encore ce rôle de déclencheur et de catalyseur de débat. Dans l'introduction à la réédition de 2003 de cet ouvrage, McKibben reconnaît partiellement la validité de deux objections qui lui ont été adressées dans le débat académique qui a suivi la parution de l'ouvrage à savoir que [1] « les humains ont altéré leur environnement depuis des siècles » et que [2] « nous étions nous même une partie de la nature et donc que nous ne pouvions la détruire »³. Il répond cependant [1] qu'il existe une forme de rupture liée aux puissances techno-scientifiques nucléaires et chimiques, présentes virtuellement ou réellement du fait des pollutions, partout sur la planète à partir du milieu du XX^e siècle et [2] qu'il faut maintenir une distinction entre les humains et le reste des créatures parce que l'humain a une forme d'obligation morale liée à sa liberté⁴. Comment donc entendre cette « fin de la nature » selon McKibben ? Ce n'est pas seulement une idée de la nature qui est dépassée, insiste-t-

¹ Henri Bergson, *Le possible et le réel*, [1934], Paris, PUF, 2015.

² J. Baird Callicott, « La Nature est morte, vive la nature ! », *The Hastings Center Report*, 1992, vol. 22, n° 5, p. 16-23.

³ Bill McKibben, *The End of Nature*, *op. cit.* p. xiv.

⁴ Idem p. xiv-xvi. Il est à noter que Bill McKibben se définit lui-même comme protestant méthodiste et qu'il place son action environnementale directement sous le commandement d'intendance de la création, au contraire de ce que le modèle hégémonique est en train de produire. Une formule semble bien résumer ces fondements religieux de l'analyse de la situation et de la responsabilité qui incombe aux humains : « *We didn't create this world, but we are busy decreating it* » p. xx. « Nous n'avons pas créé ce monde mais nous sommes affairés à le dé-crée ». Le néologisme « *decreating* » permet de souligner la critique de la place hégémonique et destructrice prise par certains dispositifs humains dans le processus créatif du vivant. Aller à l'encontre de la création, la dé-crée, la détruire en somme, sera facilement interprété comme l'expression du péché allant à l'encontre de l'exigence éthique de responsabilité et de soin à l'égard de la création. McKibben écrit ainsi : « Il s'avère que nous sommes devenus l'égal de Dieu – ou au moins, son rival – capable de détruire la création » (p. 83).

il. Ce sont des activités humaines qui sont responsables et coupables d'un meurtre. « Nous avons tué (*killed off*) la nature – ce monde entièrement indépendant de nous qui était là avant que nous arrivions et qui a entouré (*encircled*) et soutenu (*supported*) nos sociétés humaines »¹. Certes l'ancienne nature morte laisse place à une nouvelle nature qui, bien que ressemblante dans ses manifestations, n'offre cependant plus aucune des consolations anciennes, « ni retraite loin du monde humain, ni sens de la permanence ni même de l'éternité »². Sa caractéristique principale sera d'être « imprédictible », car « ce n'est pas simplement parce qu'elle [la nature] porte notre marque que nous pouvons la contrôler »³. Au regard de cette nouvelle condition, la responsabilité humaine implique, pour McKibben, la reconnaissance de notre échec, mais aussi la possibilité de transformer la situation. Elle appelle à dépasser le réflexe de défiance (*the defiant reflex*) à l'égard des alarmes qui repose souvent sur des mythologies techno-solutionnistes et des perspectives de « management planétaire » (ce qui ne serait pour McKibben qu'une « seconde fin de la nature »⁴). Elle oblige surtout à « changer nos habitudes » selon différents modes de résistance, depuis la simplification volontaire de nos existences jusqu'à l'« écosabotage », en passant par les modifications de nos normes éthiques en faveur d'un respect de toutes les créatures. À l'image de son engagement dans l'ONG 350.org, qui milite pour le désinvestissement des énergies fossiles, la responsabilisation et la résistance collectives sont promues par McKibben, dès 1989 et jusque dans son dernier ouvrage *Falter* (2019)⁵, comme principaux vecteurs d'espoir. Il faut certes reconnaître l'aspect en un sens visionnaire, à l'orée des années 1990, de la compréhension des implications du bouleversement climatique. C'est probablement pourquoi les thèses de McKibben trouvent aujourd'hui un écho dans les discussions sur les rapports entre humains et nature, autour de la notion d'Anthropocène. Néanmoins, il est clair que *la fin d'une idée de la nature, n'est pas la fin de toutes les idées de nature*. Ainsi, d'autres généalogies peuvent être dessinées, trouvant d'autres précurseurs à ce débat autour de la crise de l'idée de nature et exhumant les mémoires occultées du pluralisme de la nature. Parmi les nombreux courants rétrospectifs possibles, je me limiterai ici à pointer deux figures importantes pour mon propos : la philosophe et historienne écoféministe Carolyn Merchant et le philosophe Michel Serres.

¹ Bill McKibben, *The End of Nature*, op. cit., p. 104.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 105.

⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁵ Bill McKibben, *Falter : Has the Human Game Begun to Play Itself Out?*, New York, Henry Holt and company, 2019.

Une autre façon de poser le problème de la crise de l'idée de nature, consiste en effet à s'inscrire dans le sillage de l'ouvrage précurseur de Merchant, *The Death of Nature* (1980). D'une érudition et d'une innovation théorique remarquées, cette histoire méticuleuse des idées et des imaginaires est guidée par une interrogation écoféministe : comment la revendication du soin et de la protection de la nature, portée par des femmes, peut-elle ne pas reconduire l'oppression essentialiste ? Ou comment libérer ensemble les femmes et la nature d'une domination patriarcale ? Merchant montre le basculement, opéré à l'époque de la révolution scientifique, d'une conception dominante d'une nature « organique » féminine, vivante et puissante à une nature « mécanique » morte, passive appelée à être dominée et contrôlée par les hommes¹. L'originalité de Merchant consistait à appliquer, à l'observation classique du changement de paradigme naturel associé à la révolution scientifique du XVII^e siècle², la grille interprétative écoféministe. Elle analyse en particulier la transformation des images qui, lorsque l'on passe d'une nature comme puissance d'engendrement féminine à une nature passive mécanisée, se métamorphosent du soin et de la révérence envers sa puissance sauvage vers la soumission et la maîtrise voire le viol et la torture. La conception mécaniste de la nature est aussi une conception patriarcale, libérant les affects coloniaux de séparation, de domination et d'exploitation. En effet, Merchant soutient qu'une vision du monde comme celle de la Renaissance, où le cosmos était vivant et la terre considérée comme une « mère nourricière », servait comme « contraintes normatives »³, « culturelles »⁴ et « éthiques »⁵ limitant l'exploitation de la terre. Par exemple, les extractions minières étaient soigneusement encadrées par des pratiques rituelles parce qu'on ne fouille pas impunément dans les entrailles de la mère nourricière⁶. Au contraire, soutient Merchant,

durant l'avènement du capitalisme mercantile et la révolution scientifique du XVII^e siècle, le monde fut reconceptualisé comme une machine faite d'atomes morts ; Dieu était un ingénieur, et la société une somme d'intérêts individuels. Une éthique environnementale de la restriction disparut au profit d'un plaidoyer pour la domination de la nature⁷.

La mort symbolique et imaginaire de la nature au XVII^e siècle résonne avec les pollutions, les destructions, les effondrements contemporains constitutifs de la crise

¹ Carolyn Merchant, *The Death of Nature : Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980, p. 2.

² Voir par exemple : Robert Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, Paris, Albin Michel, 1969.

³ Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, op. cit., p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 2-3.

⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁶ *Ibid.*, p. 3-4.

⁷ Carolyn Merchant, *Earthcare : Women and the Environment*, London ; New York, Routledge, 1996. p. xvii.

écologique. Par exemple, les contaminations nucléaires liées à l'accident de Three-Miles Island en mars 1979 sont interprétées comme « un symbole de la maladie de la terre causée par les déchets radioactifs, les pesticides, les plastiques, les brumes photochimiques et les fluorocarbures »¹. La civilisation industrielle a dramatiquement transposé ses imaginaires destructeurs de la nature dans la réalité. La conception mécaniste de la nature est donc doublement meurtrière : une première fois de l'ancienne vision organique de la nature comme puissance d'engendrement, mère nourricière et puissance sauvage incontrôlable ; une deuxième fois des milieux de vie en ouvrant la voie à l'expansion exponentielle de la civilisation thermo-industrielle. Mais cette mort seconde de la nature, dont la crise écologique est un symptôme, menace en retour le meurtrier et, par conséquent, incite à considérer des conceptions de la nature qui pourraient pacifier le rapport que les humains entretiennent avec leurs milieux de vie.

Il faut noter que Merchant, au contraire d'autres écoféministes, n'appelle pas à retrouver une conception organique de la nature ou à réclamer (*reclaim*) et réactiver la figure de la nature comme puissance féminine. Dans *Earthcare* (1996), Merchant déconstruit l'essentialisation de la féminité associée à la nature en montrant l'irréductible pluralité de ces associations symboliques et axiologiques. Elle brosse en effet un tableau des « complexités de la théorie, de l'histoire et de la pratique qui connectent les symboles, les représentations et les constructions de la nature comme féminine avec le travail des femmes sur Terre et, en conséquence, leurs efforts pour la sauver de la destruction »². La féminisation de la nature – comme Gaïa issue de la tradition grecque, comme Ève issue de la tradition juive et chrétienne ou comme Isis issue de la tradition égyptienne – a été de façon ambivalente valorisée et dévalorisée au cours d'une histoire multiculturelle longue de plusieurs millénaires, à la fois source d'oppression et d'émancipation politiques pour des collectifs de femmes engagées pour la plupart dans une pratique quotidienne de travaux en lien avec la Terre. En témoigne l'histoire complexe des imaginaires de la nature en Amérique du nord et ses variations en Suède et en Australie qu'explore Merchant³. Elle n'appelle pas non plus à un retour à cette nature organique potentiellement idéalisée comme harmonie. Dans *Reinventing Eden* (2003), elle livre une déconstruction de tous les « *recovery narratives* », qu'on pourrait traduire par « les récits de rémission », récits

¹ Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, *op. cit.*, p. 295.

² Carolyn Merchant, *Earthcare*, *op. cit.* p. xi.

³ *Ibid.*, p. 209. C'est aussi dans cet ouvrage que Merchant formule une première version de son « éthique du partenariat », qui neutraliserait les polarisations de genre inconsciemment attribuées à la nature pour associer les hommes et les femmes dans des relations mutuellement bénéfiques avec leur milieu de vie.

culturels des imaginaires progressistes. Ces récits peuvent être culturellement dominants pour leurs version chrétiennes et modernes ou minoritaires pour certaines versions écologistes et féministes¹. Mais tous imaginent une origine idéale, souillée par la faute et nécessitant une rédemption c'est-à-dire le salut et la reconquête du bien par la conversion, la domination ou l'intendance, le travail, la domestication, la civilisation, la protection ou la révolution. En ce qui concerne la culture nord-américaine, les récits de conquêtes du « Nouveau monde » comme « nouvel Eden », les récits de colonisations de la *Frontier* où l'homme héroïque adamique domestique, irrigue et civilise une nature vierge associée à Ève pour la rendre fertile, les justifications de l'oppression des minorités raciales aux motifs d'éducation mais aussi les récits techno-solutionnistes ou géo-constructivistes du salut par les technosciences, s'inscrivent précisément dans ces imaginaires de la rémission et de la reconquête d'un jardin planétaire paradisiaque.

Le Récit de Rémission dominant (*mainstream Recovery Narrative*) est le résultat de deux mille ans de progrès humains pour surmonter (*overcoming*) la nature sauvage (*wilderness*), le désert et l'adversité en travaillant la terre (*labouring in the earth*) et en recréant la terre (*land*) comme un jardin planétaire (*Garden Planet*)².

Mais l'idée de domination et de contrôle de la nature, au cœur des récits de rémission n'est pas la seule histoire que l'on peut raconter et construire. Merchant insiste en effet sur la possibilité de transformer la domination en « éthique du partenariat » (*partnership ethic*)³. Dans *Autonomous Nature* (2016), elle défend ainsi une conception alternative aux écueils patriarcaux des rapports avec la nature, à partir d'un fondement dans les sciences dites post-modernes. Contre les imaginaires coloniaux de domination, mais aussi contre l'idéalisation d'une nature organique nourricière aux conséquences essentialistes douteuses du point de vue des luttes féministes, il s'agit de s'ancrer dans la théorie des systèmes complexes ou du chaos, dans l'écologie et les sciences du système-Terre, pour définir la

¹ Carolyn Merchant, *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*, London ; New York, Routledge, 2013, p. 41. Voir le tableau récapitulatif reproduit ci-dessous :

Table 2.1 Reinventing Eden: Narratives of Western Culture

<i>Christian</i>	<i>Modern</i>	<i>Environmentalist</i>	<i>Feminist</i>
Eden	Golden Age	Pristine Wilderness	Matriarchy or Equality
Fall	Dark Ages	Ecological Crisis	Patriarchy
Birth of Christ	Renaissance	Environmental Movement	Feminist Movement
Heaven	Enlightenment, Capitalism	Restored Earth	Emancipation, Equality

² *Ibid.*, p. 200.

³ Carolyn Merchant, *Reinventing Eden*, *op. cit.* Voir *supra*, chap. XI.

nature comme irréductiblement turbulente (*rambunctious*) et hors de contrôle. Il s'agit, à partir d'une scission au sein même de la rationalité scientifique, de délaissier une logique de contrôle pour promouvoir une logique de partenariat, de cohabitation et de négociation réciproque. Déconstruire les imaginaires de domination dualiste des humains sur la nature, ouvre donc un espace pour laisser exister des imaginaires théoriques et pratiques plus égalitaires, plus respectueux et moins violents qui s'exprimeraient notamment dans cette « éthique du partenariat »¹.

Poser le débat à partir de la perspective historique et écoféministe, plutôt que depuis la perspective naturaliste et écologiste, permet par contraste avec McKibben, de replacer l'idée de nature dans une histoire longue et complexe, et non de la réduire à la conception dominante de la *wilderness* ; cela permet de pointer les nécessaires contextualisations culturelles, historiques, raciales et genrées avant d'user sans précaution d'un « nous » affirmant que « nous avons tué la nature » ; cela permet de politiser d'emblée les questions de définition de la nature en montrant qu'elles sont prises dans des luttes d'imaginaires dont l'issue favorise certains affects, certaines classes, races ou genres, symboliquement et pratiquement ; cela permet enfin d'ouvrir les possibles alternatifs, au-delà de la simple nostalgie et de l'appel au changement des habitudes, à partir de pratiques de la nature diverses et de luttes politiques issues des minorités directement impliquées dans ces relations conflictuelles, en commençant par contester les imaginaires hégémoniques.

Un troisième précurseur peut être repéré au sein de ce débat constitutif de la crise de l'idée de nature dans la personne et l'œuvre de Michel Serres. En 1990, Serres publie *le contrat naturel*. À l'origine de cet ouvrage, il y a la conscience des conséquences catastrophiques de ce que Serres appelle « la guerre objective »² contre le monde – c'est-à-dire les rapports à la nature produits par la rationalité techno-scientifique au service du système capitaliste et de l'idéologie consumériste qui lui est adjointe. Serres propose alors une « philosophie du droit »³. Remontant à l'idée originare d'accord ou de convention, le

¹ Carolyn Merchant, *Autonomous nature : problems of prediction and control from ancient times to the scientific revolution*, London ; New York, Routledge, 2016, p. 162 et suiv. « Mon éthique contient cinq préceptes pour un partenariat durable d'une communauté humaine avec une communauté non humaine : l'équité entre les communautés humaine et non humaine ; la considération morale à la fois pour les humains et pour les autres espèces ; le respect à la fois de la diversité culturelle et de la biodiversité ; l'inclusion des femmes, des minorités et de la nature non humaine dans le code de la responsabilité éthique (*code of ethical accountability*) ; et une gestion écologiquement saine qui est compatible avec le maintien de la santé des communautés humaine et non humaine. » (p. 162).

² Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990, p. 67.

³ Michel Serres, *Retour au contrat naturel*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000, p. 7 ; Michel Serres, « Retour au contrat naturel » dans *Signons la paix avec la Terre*, Paris, Albin Michel, Éditions

geste philosophique consiste à imaginer les conditions d'une nouvelle structure juridique à l'action politique et morale. En résumé, il s'agit d'adjoindre au contrat social, un contrat naturel qui permette de considérer comme sujet de droit la nature et, par conséquent, de sortir de la guerre tacite menée contre la « maison commune »¹, ou « la maison monde »², au profit d'un partenariat voire d'une symbiose. En contexte francophone, *le contrat naturel* a joué un rôle majeur dans l'émergence d'un questionnement philosophique autour de l'idée de nature lié aux crises écologiques et ce principalement pour deux raisons.

La première raison réside dans la thèse défendue par Serres relativement au statut de l'idée de nature. De même que McKibben, au début des années 1990, Serres fait le diagnostic d'une rupture durable et préoccupante dans la façon dont les collectifs humains, devenus puissances planétaires grâce à la constitution d'« objets-mondes », altèrent et menacent leur milieu de vie. Ce qui caractérise l'existence humaine désormais est un « être-là » bien particulier puisqu'il est devenu « être-partout » :

Nous occupons désormais toute l'échelle des êtres, spirituels, vivants et inertes : je pense comme individu ; nous vivons comme des animaux collectifs ; nos ensembles accèdent au devenir des mers. Nous n'avons pas seulement envahi l'espace du monde, mais, si j'ose dire, l'ontologie. Premiers dans la pensée ou la communication, les mieux informés des êtres organisés, les plus actifs des ensembles matériels. L'être-partout ne se diffuse pas seulement dans l'étendue mais dans les règnes de l'être³.

Comme McKibben, Serres avait donc repéré l'inédite situation et la gravité de la crise écologique exemplifiée par excellence dans les bouleversements climatiques. Mais la conclusion qu'il en tirait du point de vue de l'idée de nature était *exactement inverse*. Loin d'avoir tué la nature, la crise écologique et les nouvelles conditions d'interactions planétaires entre des collectifs humains et la Terre, faisaient apparaître pour la première fois la nature comme entité unifiante et unifiée.

Jusqu'à ce matin même nous échappait la nature : ou nous la limitions à l'expérience courte du petit carré de luzerne ; ou nous en faisons un concept abstrait, appliqué à l'homme, parfois ; et si nous l'étudiions, dans les sciences, nous la découpons en lopins encore plus petits ; l'une des crises de notre savoir vient de ce qu'il ne saurait fonctionner sans ces découpages et qu'il doit résoudre les problèmes posés par leur intégration. La voici donc, aujourd'hui, nouvelle et fraîche, à l'état naissant : globale,

UNESCO, 2007, p. 172. C'est du moins ainsi qu'il présentera ensuite son ouvrage pour répondre aux attaques anti-écologistes dont il fera l'objet.

¹ Michel Serres, *Habiter*, Paris, Le Pommier, 2012, p. 209.

² *Ibid.*, p. 57. Dès le *Retour au contrat naturel* (2000), Serres insistera sur le fait que s'il consent à approcher le champ de la réflexion écologique, ce n'est ni du point de vue scientifique, ni du point de vue politique, mais du point de vue métaphysique c'est-à-dire à partir de la question des rapports à la nature conçue comme milieu d'habitation des humains ou « écoumène » selon la formule d'Augustin Berque.

³ Michel Serres, *Le contrat naturel*, *op. cit.*, p. 40.

entière et historisée sous les yeux de l'humanité entière et globale ; théorique, bientôt, quand les disciplines séparées voudront bien se fédérer ; tout de suite concrète et technique, puisque nos moyens d'intervention agissent sur elle qui, en retour, agit sur nous ; réseau de liens multiples où toutes choses, congruentes, conspirent et consentent, entrelacs qui s'attache, par un treillis de relations, au tissu social et humain, désormais solidaire.

La somme de ces cordes, mailles et nœuds, assemblés en treillages divers, partout connexes, définit la nature de manière simple, claire et distincte, spéculative et technique, et de façon telle que parfois peut-être le passé la rêva mais assurément ne la conçut jamais ni ne dut la pratiquer. Elle est un ensemble de contrats¹.

La nature révélée par la crise écologique planétaire et qui rend possible l'utopie du contrat naturel n'est donc ni la *nature-paysage* comme territoire-local fondé sur le sang des ancêtres, ni la *nature-moderne* c'est-à-dire le concept collectif groupant les propriétés essentielles des étants connues par les sciences ou encore la « nature dure et froide » des qualités premières, selon l'expression de Bruno Latour², qui suppose de dépasser le rapport perceptif aux êtres de la nature et qui isole des phénomènes qu'elle étudie ensuite. La nature « nouvelle » est une intégrale de relations multiples se déployant entre les deux pôles extrêmes de tensions ou conflictualité maximale, d'un côté la « guerre objective », de l'autre les équilibres conviviaux désignés comme « symbiose ». Serres donnera une expression encore plus claire de cette nouveauté dans la conférence de 2005 donnée à l'UNESCO (publiée en 2007) et intitulée « Retour au contrat naturel » :

La nature dont nous parlons aujourd'hui est complètement nouvelle, et je vais la définir de nouveau par son étymologie, par son origine. Je définis donc aujourd'hui la nature comme *ce qui va naître, ce qui est en train de naître en ce moment, ce que nous voyons naître* de nos yeux désormais ouverts, soit *l'intégrale de fait des risques nouveaux, extérieurs aux risques humains, quoique sans doute, provoqués par eux*. Évoquée ou révérée jadis, répudiée naguère, dépecée aujourd'hui, la nature, *comme somme des forces reconstituée comme en retour de nos actions*, revient dans notre dos. Voici la nouvelle partenaire de nos actes³.

Ce qui est reconquis dans cette nature « naissante » est son *agentivité* qui « revient dans le dos » des négligences techno-scientifiques modernes. En se rappelant à nous comme « somme des forces reconstituée comme en retour de nos actions », comme « intégrale de fait de risques nouveaux », elle s'institue d'emblée comme une « nouvelle partenaire de nos actes ». Cette nature prend donc une figure vivante, analogue à

¹ *Ibid.*, p. 172.

² Bruno Latour, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999, p. 358.

³ Michel Serres, « Retour au contrat naturel », art cit, p. 178. Je souligne.

« l'intrusion de Gaïa » selon la formule d'Isabelle Stengers, reprise par Latour. Serres la nommera *Biogée* pour que son personnage ne soit pas dépendant de l'héritage mythologique grec, mais aussi pour que son nom pointe directement les liens entre la Terre (*Gée*) et les vivants (*bios*)¹.

Loin d'achever la nature, la crise écologique révèle donc ses structures et ses caractéristiques fondamentales : être une « alliance », un contrat, une intégrale de liens qui, s'ils sont négligés dans la conception mécanique et technique, ou abstraits dans la mythologie de la *wilderness*, se rappellent violemment à nous, sous la forme du retour de leur puissance agissante imprévisible et incontrôlable. La crise écologique oblige donc à repenser l'idée de *nature-Biogée* et les relations que nous tissons en son sein, comme actrice inédite de l'histoire naturelle et humaine. À partir d'un diagnostic commun de la crise écologique planétaire, mais sur des fondements philosophiques fort différents et une orientation pratique du côté de la militance écologique pour McKibben et du côté d'une révolution juridique pour Michel Serres, la décision initiale à propos de la crise de l'idée de nature apparaît donc radicalement opposée : « fin de la nature » pour McKibben, « nature naissante » pour Serres.

La deuxième raison réside dans la réception de l'ouvrage dans les années 1990. L'ouvrage a en effet suscité immédiatement une controverse sur l'oxymore de la formule « contrat naturel » et donc sur l'idée de nature elle-même. Le propos fut condamné comme « mystique »², réduit à de « vagues allégations poético-chamaniques »³, taxé d'écologie profonde antihumaniste ou encore d'« authentique croisade à l'américaine [...] contre l'anthropocentrisme au nom des droits de la nature »⁴. Après avoir confessé son incompréhension radicale face à l'entreprise et au style de Serres, Alain Roger dans son *Court traité du paysage*, se targue même d'un savoureux : « À l'évidence, on a quitté le terrain de la réflexion philosophique pour celui de la vaticination, où chacun prend ses délires pour la réalité »⁵. L'accueil hostile de la part des milieux philosophiques autorisés et les critiques suscitées ont ainsi contribué, d'un côté, à la défiance académique française à l'égard de la philosophie environnementale mais, de l'autre et paradoxalement, à sa légitimation puisqu'un philosophe éminent reconnaissait, comme objet crucial de la

¹ Michel Serres, *Biogée : mer et fleuve, terre et monts, trois volcans, vents et météores, faune et flore, rencontres amours*, Brest, Dialogues, 2010.

² Sophie Jacquot-David, « Le contrat naturel : une nouvelle mystique? », *Esprit*, 1991, 173 (7/8), p. 150-153.

³ Dominique Bourg, « L'appel de Heidelberg », *Esprit*, 1992, 184 (8/9), p. 181-183.

⁴ Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, *op. cit.*, p. 28.

⁵ Alain Roger, *Court traité du paysage*, *op. cit.*, p. 156.

réflexion philosophique contemporaine, l'idée du « retour à la nature » des écologistes et lui conférait un certain sens original et précurseur. Les levées de boucliers modernistes, rationalistes et humanistes trahissaient des présupposés normatifs largement ininterrogés par la philosophie, notamment dans la conception de la nature et dans ses implications pratiques. Les malentendus et accusations fallacieuses pointaient les lieux de tensions qui allaient devoir changer si l'on voulait comme dans l'utopie écologique serrienne, pacifier les rapports à nos milieux de vies et à leurs cohabitants, transformer le parasitisme en symbiose et remplacer les pulsions dures, colonialistes, de domination, d'exploitation, de mort par des affects joyeux et doux de respect, d'admiration et de santé commune.

Le *contrat naturel* a donc contribué à faire émerger, en particulier en contexte francophone, le champ du débat sur la crise de l'idée de nature. Il a aussi fortement influencé certains protagonistes principaux. Catherine Larrère, qui a présenté cet ouvrage au sommet de la Terre à Rio en 1992, explique que cela l'a amenée « à remettre en question toute une série de choses qui allaient de soi, comme “la nature n'existe pas”, ou “la nature est purement neutre” »¹. De même Latour, après avoir réalisé un ouvrage d'entretiens avec Serres intitulé *Éclaircissements* (1992), reconnaît dans *Politiques de la nature* le caractère « séminal »² du *contrat naturel*. Serres et le *contrat naturel* constituent donc un moment fondateur, souvent effacé ou invisibilisé, à tort selon moi, de ce débat autour de la crise de l'idée de nature.

J'ai choisi ces trois précurseurs car ils indiquent des perspectives mutuellement complémentaires que je m'efforce de suivre dans mon travail et qui permettent de faire en particulier résonner les voix écoféministe et serrienne au sein d'une préoccupation naturaliste : la nature doit être protégée des destructions que lui inflige le productivisme de certains collectifs hégémoniques au sein de la civilisation thermo-industrielle globalisée ; les mobilisations de l'idée de nature doivent être conscientes de sa riche histoire politique et de ses sédimentations multiples – en particulier pour comprendre la contestation des usages et les potentialités multiples au-delà des idéologies conservatrices et oppressives ; la transformation de l'idée de nature peut être au cœur d'un renouveau des imaginaires théoriques et pratiques dans la façon de nous lier avec nos milieux de vie.

¹ Catherine Larrère et Margaux Le Donné, « Parcours de recherche : Catherine Larrère », *Raisons politiques*, 8 décembre 2016, N° 64, n° 4, p. 29-48.

² Bruno Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 301.

Du point de vue des ouvrages posant réflexivement le problème et constituant le débat dans la philosophie de l'environnement, il convient de distinguer les contextes anglophone et francophone. En effet, en contexte anglophone, deux ouvrages majeurs constituent le corpus initial et principal de cette crise de l'idée de nature. En 1998, Michael P. Nelson et J. Baird Callicott font paraître une somme de textes et d'articles remarquables sous le titre : *The Great New Wilderness Debate : an expansive collection of writings defining wilderness from John Muir to Gary Snyder*¹. L'ouvrage se présente en quatre parties. La première collecte des textes constitutifs de « *The Received Wilderness Idea* », c'est-à-dire les textes des pionniers de la pensée écologique américaine qui, de Jonathan Edwards (1758) au *Wilderness Act* de 1964, en passant entre autres par des extraits de *Nature* de Ralph Waldo Emerson (1836), de « Walking » et de « Huckleberries » de Henry David Thoreau (1861-1862), de *Our National Parks* de John Muir (1901), et de *The American Wilderness* de Theodore Roosevelt (1897), ont forgé l'imaginaire culturel associé à l'idée de *wilderness*, à la reconnaissance de sa valeur mais aussi à la contestation de ses usages et des finalités de sa préservation. Le contenu de cet imaginaire, inscrit dans une tradition patriarcale, coloniale et ethnocentrée, comme le reconnaissent explicitement les éditeurs en introduction, est « cristallisé » dans la définition proposée par le *Wilderness Act* de 1964, rédigée par le lobbyiste pro-*wilderness* Howard Zahnizer : « une *wilderness*, par contraste avec ces espaces (*areas*) où l'homme et ses propres travaux dominent le paysage (*landscape*), est ici reconnue comme un espace (*area*) où la Terre et sa communauté de vie ne sont pas entravés (*untrammelled*) par l'homme, où l'homme est un visiteur qui ne demeure pas »². La deuxième partie, intitulée « *Third and Forth World Views of the Wilderness Idea* », consiste en une dizaine d'articles principalement écrits dans les années 1980-1990, précédés du célèbre texte de Chief Luther Standing Bear, *Indian Wisdom* (1933) faisant entendre la voix des minorités autochtones. Ils permettent, en décentrant la perspective d'une approche américano-centrée, de mettre en relief le contexte colonial et impérialiste attaché à l'idée de *wilderness*. Il présente des critiques virulentes, adressées notamment par l'historien indien Ramachandra Guha dans son article « *Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation : A Third World Critique* » (1989), aux « missionnaires verts »³ et aux reprises néocoloniales contemporaines des schémas de la conservation américaine. La troisième partie, intitulée « *The Wilderness Idea Roundly*

¹ Michael P. Nelson et J. Baird Callicott (éds.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 1998.

² *Ibid.*, p. 3-4.

³ *Ibid.*, p. 275.

Criticized and Defended », constitue le cœur du débat théorique au sein des humanités environnementales américaines opposant les tenants d'une déconstruction de l'idée de *wilderness* (principalement le philosophe Callicott, le géographe William M. Denevan, l'historien William Cronon) aux défenseurs de la *wilderness* (le philosophe Holmes Rolston III, l'écologiste Dave Foreman, le biologiste de la conservation Reed F. Noss). Les premiers pointent le caractère dépassé de la métaphysique pré-darwinienne dualiste opposant l'homme à la nature, l'ethnocentrisme historiquement associé au massacre et à l'invisibilisation des peuples premiers colonisés, et la conception mythologique de la nature (vierge, stable, absolument elle-même quand les hommes ne l'ont pas souillée) associée à l'idée de *wilderness* ; les seconds défendent son rôle comme opérateur de résistance au sein de combats contre l'extractivisme capitaliste et ses effets dévastateurs sur la biodiversité. Le débat s'apparente d'ailleurs à un malentendu : aux critiques de l'idée de *wilderness* issues des sciences humaines et sociales, s'opposent des défenseurs des *espaces de wilderness* (*wilderness areas*), les seconds interprétant la critique de l'idée comme une attaque contre les actions de préservation des espaces de *wilderness*. Les positions et arguments sont cependant clairement explicités et discutés. La quatrième partie, intitulée « *Beyond the Wilderness Area* », tente de passer de la critique théorique aux implications pratiques de la déconstruction ou de la revendication de l'idée, du point de vue d'une philosophie de la préservation de la nature. Adoptant une approche pragmatiste, Noss, Foreman et l'écologue Donald M. Waller, critiquent l'utilité de la déconstruction en pointant que les enjeux de lutte pour étendre les zones protégées extrêmement minoritaires, de restauration, de corridors écologiques, de réintroduction de grands prédateurs ou de lutte contre la rapide et dramatique dégradation de biodiversité, s'accommodent fort bien des imperfections de l'idée de *wilderness*. L'enjeu, en effet, n'est pas de reproduire les traits suspects reçus avec cette idée mais bien de mobiliser l'idée dans des luttes nouvelles contre le capitalisme extractiviste, contre l'extension de l'appropriation des terres et des ressources pour l'exploitation marchande, ainsi que pour la préservation de quelques « sanctuaires » où seraient freinées sinon empêchées les destructions industrielles de la nature. À l'opposé, tout en convergeant vers des objectifs analogues de conservation mais pour se défaire d'un lourd passif ethnocentré, androcentré, colonial, prolongeant une métaphysique dualiste et une théologie puritaine attaché à l'idée de *wilderness*, Callicott, notamment, promeut l'idée alternative de « biodiversité », et propose de requalifier les *Wilderness Areas* en *Biodiversity Reserves*. Deux articles remarquables, celui de Thomas H. Birch, « *The Incarceration of Wilderness : Wilderness*

Areas as Prison », adoptant une perspective foucaldienne de critique du bio-pouvoir, et celui de Val Plumwood, « *Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism* », adoptant une perspective australienne et écoféministe, se démarquent de la façon majoritaire de poser le problème parce qu'ils politisent d'emblée à leur manière les questions écologiques. Ils reconnaissent en même temps la nécessité de protéger la nature dans ce qu'elle a de sauvage (*wildness*) et la nécessité de déconstruire les dimensions de contrôle bio-politique de la nature typiques de l'imaginaire capitaliste ainsi que le colonialisme androcentré qui associe la nature sauvage à l'idée d'une virginité comme absence de civilisation ne trouvant sa valeur que dans l'appropriation et l'exploitation colonialiste phallocratique. Dans ces deux cas, l'accent mis sur le *wild*, le sauvage ou le spontané, permet de déplacer le centre de gravité dans la compréhension de la nature, depuis l'idée d'espaces quasi-vides d'humains vers celle d'une puissance d'ensauvagement contestatrice des normes hégémoniques et oppressives mise en acte dans des luttes minoritaires.

Dix ans plus tard, les mêmes éditeurs publient un complément intitulé *The Wilderness Debate Rages On*¹. L'ouvrage est structuré de façon symétrique au premier volume. La première partie « *The Unreceived Wilderness Idea : The Road Not Taken* » collecte à nouveau des textes historiques mais défendant cette fois une association de la *wilderness* avec la science de la biodiversité et de la conservation plutôt qu'avec la chasse, les divertissements virils et la préservation patrimoniale de monuments naturels. La seconde partie « *Race, Class, Culture and Wilderness* » amplifie la critique intersectionnelle issue du *Global South*, en pointant les invisibilisations historiques associées à l'idée de la *wilderness* comme espace non-entravé (*untrammeled*) par l'homme ou encore les aberrations éthiques et pratiques de l'application des modèles de préservation américains dans des contextes culturels comme la Chine ou l'Afrique de l'Est. La troisième partie, « *The Wilderness Idea Roundly Criticized and Defended ... Again* », prolonge le débat théorique entre les interlocuteurs du premier volume : les positions sont stables et les arguments simplement plus précis de la part des déconstructivistes et plus violents de la part des défenseurs de la « réalité » de la *wilderness*. Dans une brillante mise au point, Callicott reprend et justifie les huit critiques adressées à l'égard de l'idée de *wilderness*. Cette idée serait « ethnocentrique, androcentrique, phallogocentrique, anti-scientifique, anti-philosophique, politiquement suspecte, dépassée et même génocidaire »².

¹ Michael P. Nelson et J. Baird Callicott (éds.), *The Wilderness Debate Rages On : Continuing the Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 2008.

² *Ibid.*, p. 356.

Les critiques seraient décisives pour adopter plutôt l'idée de « biodiversité » mieux à même de servir les intérêts de la communauté scientifique de la conservation. Les défenseurs de la *wilderness* quant à eux pointent à nouveau les dangers politiques d'une critique de l'idée qui tend à placer les intellectuels, pratiquement, du même côté que les extractivistes. Enfin la quatrième partie « *Thinking through the Wilderness Idea* » permet de faire exister ce que nous pourrions appeler un pluralisme au sein de l'idée de *wilderness*, en montrant qu'aux côtés de l'idée traditionnelle et de ses écueils peuvent se penser et se mettre en action des significations alternatives et contestatrices de la version officielle.

En contexte francophone, on doit principalement à Catherine et Raphaël Larrère la mise au jour de ce débat. Le chapitre « La nature est-elle vierge ou sauvage ? », dans l'ouvrage d'introduction de Catherine Larrère *Les philosophies de l'environnement* (1997), synthétise les grandes positions de *The Great New Wilderness Debate*, reprenant la polarisation entre, d'un côté, les critiques déconstructivistes de l'idée de *wilderness* et, de l'autre, les réaffirmations pragmatiques et philosophiques de la séparation entre nature et culture. Larrère pointe aussi comment la question du sauvage (*wildness*) permet de dépasser cette opposition, en maintenant une spécificité irréductible du *mode d'être* naturel, à laquelle nous participons nécessairement d'être vivant, compatible avec son tissage au sein d'interactions humaines. Ainsi conclut-elle :

Ce que l'on découvre, finalement, au terme de cette enquête sur la *wilderness*, c'est le lien du sauvage en nous au sauvage hors de nous, une insertion dans la nature qui précède toute élaboration culturelle et lui survit. On est toujours lié à la nature, pris dans un ordre naturel dont on fait partie, de la seule force de la vie, de la seule réalité du corps. C'est dans ce lien premier, indestructible, que l'on peut trouver le fondement éthique de notre rapport à la nature¹.

Mais dès 1997 également, cette fois dans l'introduction *Du bon usage de la nature*, le problème est posé en transposant la provocation de McKibben, déplorant la « fin de la nature » et les réponses qu'elle a engendrées, au contexte philosophique et écologiste français. Le débat n'oppose pas, comme aux États-Unis, les défenseurs de la nature « réelle » à des intellectuels déconstruisant leur conception naïve d'espaces ou d'entités séparés des humains. Il se polarise entre, d'un côté, des critiques de l'idée de nature pour motifs modernes ou post-modernes et, de l'autre, des philosophes défendant l'utilité de maintenir cette idée dans le contexte de la crise écologique, en particulier les Larrère.

¹ Catherine Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 104.

Symptôme intéressant de l'inversion produite par la traduction culturelle, Callicott qui dans le *Great Wilderness Debate* incarne la position déconstructiviste post-moderne, se retrouve, en France, non pas du côté des critiques de l'idée de nature, mais comme l'un des philosophes de l'environnement revendiquant le maintien et la transformation post-moderne de l'idée de nature ! Le problème est donc posé dans les termes d'une nouvelle « querelle des naturalismes »¹, c'est-à-dire d'une opposition potentielle entre, d'un côté, le *naturalisme* dont sont accusés les écologistes et, de l'autre, l'*humanisme* dont se revendiquent leurs adversaires, souvent au nom de l'héritage des Lumières modernisatrices. « Tout naturalisme est-il nécessairement anti-humaniste ? » demandent ainsi les Larrère². Du côté des partisans modernes d'une « fin de la nature », on trouve François Ewald et François Dagognet. Au contraire de McKibben, le premier se réjouit du fait que « la nature n'existe plus » ou que « la terre, de plus en plus est notre fabrication »³, alors que le second, faisant fond sur la construction sociale de la nature insiste sur le fait que lorsque cesse la possibilité d'échapper à l'artificialité, cesse aussi « le possible recours à la notion séculaire de nature. Il faut la congédier, son temps est fini. Adieu à Pan »⁴. Cette thèse est à la fois ontologique et épistémologique. Se débarrasser de cette « référence molle et dangereuse »⁵, c'est, pour Dagognet, progresser dans un usage rigoureux des concepts et s'éloigner d'une polysémie si indéterminée qu'elle en devient contradictoire et toujours suspecte d'une pensée mythique. Mais ces positions maintiennent la séparation dualiste entre les humains et la nature. Or du côté des partisans post-modernes de « la fin de la nature », critiquant précisément cette « grande séparation », se retrouve déjà Latour, même s'il n'a pas encore écrit *Politiques de la nature*, et Philippe Descola, défendant une conception hybride des milieux de vie et une relativisation de l'universalité de la distinction nature/société. De l'autre côté, inspirés par Callicott, les Larrère défendent l'idée que, au lieu de maintenir le dualisme nature/humain en l'inversant pour valoriser la nature plutôt que l'humain (comme l'ont fait certains écologistes), on peut trouver, à partir de la science écologique, une conception de la nature qui échappe aux différents écueils du dualisme métaphysique, de l'ambivalence normative et des imaginaires anti-scientifiques. Voici comment Catherine Larrère décrit rétrospectivement l'intention qui préside à la position défendue en 1997 :

¹ Catherine Larrère, « La question de l'écologie », *Cahiers philosophiques*, 2011, n° 127, n° 4, p. 63-79.

² Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997, p. 14.

³ Cité par *Ibid.*, p. 9.

⁴ François Dagognet, *Nature*, *op. cit.*, p. 135. Cité par Larrère p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 231-232.

Pour nous, dès *Du bon usage de la nature*, et on a repris cela dans *Penser et agir avec la nature*, l'idée était que la biodiversité était une conception de la nature qui n'était pas dualiste, ou qui permettait en tout cas d'échapper au dualisme ; il devenait inutile d'avoir à se situer du côté de l'homme ou du côté de la nature¹.

Dans « La question de l'écologie ou la querelle des naturalismes » (2011), Catherine Larrère reprend le problème de la crise de l'idée de nature au regard de deux innovations dans sa réflexion : l'irruption de l'Anthropocène et la centralité de la réflexion sur les dispositifs techniques. Elle montre comment la question de l'écologie, c'est-à-dire l'exigence de repenser nos relations avec une nature menacée, détruite ou détériorée, peut adopter trois stratégies : [1] la stratégie *dualiste* d'inversion axiologique. Elle consisterait, au sein du dualisme nature/culture, à inverser la polarité axiologique moderne qui tend à dévaloriser la nature, et au contraire, par exemple pour les tenants de la nature sauvage comme espace intouché par les humains, à valoriser le pôle naturel au détriment du pôle culturel. [2] La stratégie *moniste* de naturalisation des humains. Elle consisterait à reconnaître l'inscription des humains dans l'ordre naturel. C'est la position des « anthropocénologues »² qui racontent la nouvelle naturalisation de l'espèce humaine comme force bio-géologique. [3] La stratégie *pluraliste* de triangulation nature/artifice/culture(s) : la polarité naturel/artificiel doit être maintenue comme polarité normative permettant de décrire et de juger les degrés d'anthropisation du réel, alors que le pôle culturel serait le pôle stable, principe de différenciation selon les contextes, qui permettrait collectivement de fixer le degré et les modalités d'artificialisation acceptable. Par exemple, selon la position défendue par les Larrère, la façon d'habiter nos milieux de vie et de nous rapporter au non-humains devrait préférer un modèle de coopération et de « pilotage », plutôt qu'un modèle de domination et de « fabrication ».

Ce nouveau modèle théorique trouve son explicitation et son expression développée dans *Penser et agir avec la nature* (2015). Les Larrère reprennent la question de la pertinence des actions écologiques de protection de la nature dans le contexte de « fin de la nature », en se centrant sur trois problèmes : la question du respect de la nature (première partie), la question de la technique (deuxième partie) et la question des niveaux d'actions (global/local) articulée à la question de la justice (troisième partie). L'introduction explicite réflexivement les déplacements théoriques opérés depuis *Du bon usage de la nature* (1997)

¹ Catherine Larrère et Margaux Le Donné, « Parcours de recherche », art cit, p. 34.

² Pour l'invention du terme et la critique de ces discours, voir Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.

dans la résistance à « en finir avec l'idée de nature ». La crise écologique est présentée à nouveau comme ayant pour effet la contestation du dualisme nature/culture :

La crise environnementale, c'est le naturel qui fait irruption dans le social (nos problèmes environnementaux sont des problèmes sociaux) et le social qui s'imprime sur le naturel (ce sont certaines activités de notre vie sociale, notamment depuis l'âge industriel, qui dégradent la nature)¹.

Si la crise écologique oblige à constater les intrications entre le naturel et le social, n'est-on pas logiquement et pratiquement amené à abdiquer la distinction entre le naturel et l'artificiel, et donc à reconnaître la « fin de la nature » ? C'est ce que déplorent les écologistes dans le sillage de McKibben et ce que célèbrent les écomodernistes du « bon Anthropocène »². La nouveauté consiste à replacer le débat autour de la fin de la nature dans un contexte philosophique marqué par le dialogue avec les sciences sociales. Une « première vague d'antinaturalisme »³ affirme, du moins au sein d'une tradition française et pour différentes raisons (conceptuelles, décoloniales et émancipatrices), que « la nature n'existe pas » et se manifeste par un mépris des questions environnementales⁴. Mais la seconde vague d'anti-naturalisme se développe au sein même des préoccupations environnementalistes (notamment chez Latour et Descola) et semble, elle aussi, fragiliser les motifs justifiant la protection de la nature⁵. Les Larrère cependant soutiennent fidèlement qu'il est possible et souhaitable de continuer de parler de nature⁶, notamment parce qu'ils trouvent dans la définition proposée par Descola du naturalisme comme « ontologie », une façon de subsumer les oppositions classiques entre *monisme naturaliste* et *dualisme humaniste*.

À y regarder de près, monisme et dualisme ne sont que deux positions au sein d'une même unité, qui peut être globalement qualifiée de naturaliste [au sens de Descola], car elle est représentative de la vision occidentale, la seule où l'on puisse véritablement parler de nature. Pour continuer à parler de nature, il faut accepter de se situer dans le cadre occidental, où cette notion a un sens. Nous n'envisageons pas tant de répudier une fois pour toutes le dualisme, que de chercher à en desserrer l'étau, en comptant sur ses

¹ Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 6.

² Rémi Beau et Catherine Larrère (éds.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 531.

³ Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, *op. cit.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ Les Larrère notent que les thèses qu'ils ont soutenues dès 1997 étaient proches des positions de Descola et Latour puisqu'elles s'opposaient à la fois aux versions néocoloniales de la protection de la nature et à « la dictature platonicienne des savants ». *Ibid.*, p. 10.

⁶ *Ibid.*, p. 11. « Aussi continuerons-nous à parler de nature. En y voyant non pas une substance, mais un ensemble de relations, dans lequel les hommes sont inclus, un enchevêtrement de processus. Elle n'est donc pas seulement derrière nous (comme un passé à préserver), mais également devant nous : la nature fait partie de notre avenir et nous pouvons en infléchir le cours sans que ce soit au détriment des non-humains et/ou au nôtre. »

ressources critiques, en jouant sur sa plasticité, sur sa capacité à intégrer des fragments d'autres ontologies, afin d'échapper aux périls conjoints d'un dualisme humaniste qui oppose l'homme et la nature, et d'un naturalisme moniste qui réduit l'homme à son existence biologique¹.

En offrant un nouveau cadre herméneutique, notamment de discussion avec d'autres modalités culturelles d'organisation des rapports entre humains et non-humains, le « naturalisme » au sens de Descola offre donc un espace potentiellement plastique, capable d'accueillir une pluralité de sens accordée à l'idée de nature. La triangulation nature/artifice/culture, proposée par les Larrère, serait alors « une des façons d'explorer cette plasticité »² qui, en desserrant « l'étau du dualisme », éviterait aussi de reconduire les effets pratiques destructeurs et détestables de ce dernier.

Finalement, dans un article publié en 2017, Catherine Larrère dresse un portrait *historique* des « problématiques de la fin de la nature dans les sciences sociales »³, principalement jusqu'à la fin des années 1990. Elle distingue trois types de problématiques sous-jacentes à l'idée d'une « fin de la nature » : [1] une *problématique matérielle* associée à des imaginaires temporels cycliques ou apocalyptiques. En effet, dès l'antiquité et jusqu'aux imaginaires catastrophistes actuels associés à notre crise systémique, la fin de la nature a pu signifier la destruction matérielle d'un monde pour entrer dans un nouveau royaume, dans un nouveau cycle ou une nouvelle temporalité. Ainsi le *De rerum natura* de Lucrèce se termine-t-il par la grande peste d'Athènes, rappelle Larrère, et le discours écologique, dans son fondement même, a été interprété comme une « apocalyptique sans royaume »⁴. [2] Une *problématique idéale* associée à une histoire des idées qui constate un décalage entre un contenu conceptuel et la réalité matérielle décrite par les scientifiques. Cette façon de pointer la fin de la nature se ramifie en deux formulations selon les contextes anglophone et francophone : soit, du côté anglophone qui présuppose que la nature est une réalité donnée d'emblée, on déplore la disparition d'une nature sauvage qui n'existerait plus parce que l'humain serait, *via* ses dispositifs techno-scientifiques, présent partout (e.g. McKibben) ; soit à l'opposé, du côté francophone qui présuppose que la nature pure n'existe pas et qu'elle est toujours déjà une forme de l'artifice, on se réjouit de ce que la dimension normative et idéologique d'une nature transcendante disparaisse (e.g.

¹ *Ibid.*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 12.

³ Catherine Larrère, « Les problématiques de la fin de la nature et les sciences sociales » dans Philippe Hamman (éd.), *Ruralité, nature et environnement : Entre savoirs et imaginaires*, Toulouse, Érès, 2017, p. 91-110.

⁴ Hicham-Stéphane Afeissa, *La fin du monde et de l'humanité : essai de généalogie du discours écologique*, Paris, PUF, 2014.

Dagognet). [3] Enfin face à ces positions, une *problématique critique* a interrogé ce schème de la « fin de la nature » soit, comme Callicott, en affirmant que la fin de la nature moderne n'était pas la fin de toute nature, soit, comme les Larrère, en pointant que, tout en intégrant les critiques anti-coloniales de Descola et anti-scientistes de Latour, on pouvait maintenir un usage de la nature.

Je m'inscris dans le prolongement de cette appréhension de la crise de l'idée de nature par les Larrère tout en décalant la perspective de manière à aborder cette controverse, moins en termes historiques ou culturels opposant tradition anglophone et francophone, qu'en termes analytiques, en produisant une cartographie plus détaillée et actualisée des positions et des arguments en présence, en particulier dans la résurgence du problème à l'aune des débats contemporains sur l'Anthropocène. La sensibilité aux voix minoritaires du naturalisme m'amènera aussi à élargir le champ de discussion aux écothéologies et écospiritualités.

Formulation du problème

À propos de la crise de l'idée de nature les positions antagonistes s'affrontent ainsi schématiquement autour d'une alternative : faut-il *en finir* avec l'idée de nature (pôle *a-naturaliste*) ou au contraire *la transformer* pour en maintenir des usages légitimes (pôle *multi-naturaliste*) ? D'où un premier problème qui s'est posé à moi de façon obstinée pendant un premier moment de mes recherches : *Face aux crises écologiques, que faire avec la nature ?* L'analyse de cette question indique [1] « les crises écologiques » comme situation factuelle contemporaine qui fait problème et met en mouvement la réflexion à la fois sur les causes et les moyens d'agir ; [2] la dimension normative associée à l'idée de nature du point de vue théorique et pratique (« Que faire ? ») qui implique [3] la clarification du concept de « nature » et [4] la nécessité de se situer d'emblée à l'intérieur d'un paradigme relationnel (avec).

[1] La proposition circonstancielle, « face aux crises écologiques » indique le retour de la nature par l'événement de sa crise. C'est le point de départ de toutes les philosophies environnementales et aussi de mon travail. Les crises ou les mutations écologiques sont l'événement historique et anthropologique contemporain majeur sur lequel vient s'enraciner la réflexion philosophique déterminant aussi son orientation presque toujours au croisement entre la théorie et la pratique. L'une des façons de raconter l'évolution de la

situation écologique au cours des cinquante dernières années consiste à pointer le passage d'une première phase, « celle de crise écologique, de l'épuisement des ressources énergétiques et du développement durable » à une deuxième phase « celle du changement climatique, de l'Anthropocène et de la transition écologique »¹. Une autre façon peut consister à distinguer différentes générations de problèmes écologiques : les problèmes de conservations liés à l'extractivisme, premier historiquement et donnant naissance aux parcs nationaux, les problèmes de pollutions et de risques industriels, liés au développement de la pétro-chimie et du nucléaire à partir des années 1960, et les problèmes liés aux flux de matières et d'énergies typiques de l'Anthropocène².

Mais, à mon sens, l'entrée dans l'Anthropocène peut être comprise comme la multiplication et la radicalisation des crises écologiques³. En effet, les cinquante dernières années ont vu s'accumuler un ensemble de situations critiques dont l'enjeu est désormais moins de convaincre de leur réalité que de tenter de saisir le rythme, l'ampleur ou les effets des ruptures et des bouleversements en jeux : crise climatique (réchauffement global, fonte des glaciers, hausse du niveau des mers, acidification des océans, augmentation des événements climatiques extrêmes (incendies, inondations, tornades, sécheresse)), crise de la biodiversité (augmentation des zones océaniques mortes, taux d'extinction inédits chez certaines espèces de mammifères liés principalement à la perte des habitats et à l'exploitation directe, explosion des populations d'animaux domestiques, problèmes d'espèces invasives), pollutions industrielles et chimiques planétaires (présence planétaire de radionucléides, particules de bétons, plastiques, cendres et autre technofossiles potentiellement toxiques), crises des flux de matières et d'énergies (pic pétrolier, rupture et perturbation sans précédents des cycles du carbone, du nitrate ou du phosphate d'origine anthropique, nécessité de maintenir 80 % des ressources connues d'énergies fossiles dans

¹ Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Le pire n'est pas certain : essai sur l'aveuglement catastrophiste*, Paris, Premier Parallèle, 2020, p. 53.

² Gérald Hess, « Réconcilier l'éthique environnementale et l'écologie politique : une analyse méta-éthique », *La Pensée écologique*, 2017, vol. 1, no 1, p. d.

³ Le terme d'Anthropocène est, à mon sens, acceptable précisément parce qu'il implique d'être d'emblée problématisé et politisé. Les « milles noms » de l'Anthropocène – on a pu recenser plus de 80 noms alternatifs proposés pour insister sur différentes dimensions de cette rupture avec l'Holocène (cf. Franciszek Chwałczyk, « Around the Anthropocene in Eighty Names – Considering the Urbanocene Proposition », *Sustainability*, janvier 2020, vol. 12, n° 11, p. 44-58.) – témoignent des tentatives multiples et contestées pour interpréter l'accumulation des crises contemporaines et la transformation brutale des conditions d'habitabilité de la Terre. L'Anthropocène pourrait alors désigner *la rupture temporelle suscitée par l'intégralité des problèmes écologiques considérés dans leurs enjeux biologiques, sociaux et mentaux*, depuis la conservation d'espèces et d'écosystèmes menacés de destruction, jusqu'aux problèmes de flux de matière et d'énergie en passant par la question des risques industriels et techniques, en incluant les questions énergétiques, les migrations, les nouveaux conflits, la réactivation d'imaginaires eschatologiques et les affects potentiellement pathologiques.

le sous-sol pour espérer ne pas dépasser le budget carbone global estimé pour rester à une augmentation de 2 °C à l'horizon 2100, épuisement de certaines ressources minières, etc.), sans oublier les enjeux sanitaires et migratoires articulés à ces questions écologiques.

Pour décrire cette situation planétaire, l'hésitation entre « crises » et « mutations » écologiques semble à première vue signifiante. Dominique Bourg et Bruno Latour insistent, tous deux, sur le fait que les problèmes en question ne constituent pas des perturbations superficielles appelées à se stabiliser d'elles-mêmes prochainement. L'idée de « crise » tendrait donc à euphémiser les perturbations du système-Terre que nous traversons, alors qu'il est vain d'imaginer un retour à une normalité fonctionnelle sans changements radicaux d'un système culturel ou civilisationnel. Comme l'écrit Latour :

Le temps n'est plus où l'on espérait « s'en sortir ». Nous sommes bien, comme on dit, « dans un tunnel », sauf qu'on « n'en verra pas le bout ». En ces matières, l'espoir est mauvais conseiller puisque nous ne sommes pas dans une crise. Ça ne va pas « passer ». Il va falloir s'y faire. C'est *définitif*¹.

Bourg comme Latour invitent donc, pour accentuer la gravité de la situation et l'urgence à réagir de façon appropriée, à penser respectivement un *changement d'ère* (le passage d'une « ère d'abondance » à une « ère de finitude » marquée de contraintes matérielles fortes et vraisemblablement de conflits de plus en plus violents)², ou d'une « profonde mutation de notre rapport au monde » (notamment marquée par l'entrée dans un Nouveau Régime Climatique qui est l'un des noms de l'Anthropocène)³. L'autre

¹ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 22.

² Dominique Bourg, « Peut-on encore parler de crise écologique ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2013, vol. 276, HS, p. 68. « Aucun des traits temporels caractéristiques de ce qu'est une crise – un avant, un temps court de rupture, un après avec un retour à une normalité, fût-elle différente – n'est ici satisfait. Autrement dit, nous sommes en train de sortir d'une *ère d'abondance* de trois siècles, avec à l'arrière-plan des conditions naturelles d'existence stables, pour entrer dans une ère indéterminée de rétrécissement de l'écoumène comme de nos capacités d'action, marquée au sceau de la violence et de l'instabilité des éléments naturels. [...] Et nous entrons au contraire dans une *ère de finitude*, de contraintes matérielles lourdes, avec probablement l'émergence de contraintes symboliques qui ne le seront pas moins, alors même que notre substrat mental reste marqué au sceau de l'abondance passée. Nous ne pouvons évidemment pas exclure que les épreuves qui nous attendent en passent par l'effondrement de nos systèmes sociaux, très complexes, incapables de fonctionner longuement sans croissance des flux de toutes sortes, aveugles à toute réalité autre que monétaire. » (Je souligne).

³ Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 16. « C'est ce que les journaux appellent vivre à l'époque d'une "crise écologique". Hélas, parler de "crise" serait encore une façon de se rassurer en se disant qu'"elle va passer" ; que la crise "sera bientôt derrière nous". Si seulement ce n'était qu'une crise ! Si seulement, cela avait été juste une crise ! D'après les spécialistes, il faudrait plutôt parler de "mutation" : nous étions habitués à un monde ; nous passons, nous mutons dans un autre. Quant à l'adjectif "écologique", on l'emploie trop souvent, lui aussi, pour se rassurer, pour se mettre à distance des troubles dont on nous menace : "Ah, si vous parlez de questions écologiques, alors c'est que ça ne nous concerne pas !" Comme on le faisait encore, au siècle dernier, en parlant d'"environnement", en désignant par-là les êtres de la nature considérés de loin, à l'abri d'une baie vitrée. Mais aujourd'hui, c'est nous tous, de l'intérieur, dans l'intimité de nos précieuses petites existences, qui serions touchés, disent les experts, par ces informations qui nous alerteraient directement sur ce que nous

problème souligné par ces auteurs est le risque d'une interprétation étroite de l'idée de crise écologique, à sa simple dimension biologique, qui masquerait ou négligerait alors les dimensions mentales, sociales et politiques intriquées dans ces enjeux vitaux, en même temps qu'elle démobiliserait ou empêcherait les réactions collectives¹. L'idée de « crise », en somme, masquerait le fait que nous nous situons au niveau d'une « profonde altération de notre rapport au monde »² et contribuerait à l'inaction stupéfaite des peuples et des États alors que la situation, aux yeux de Latour, devrait être plus adéquatement décrite comme une « grande guerre écologique »³. En ce sens, elle devrait exiger une mobilisation générale comme un « effort de guerre » collectif, pour répondre à l'accélération des dommages et être à la hauteur des engagements que les États tentent de prendre au niveau international pour s'adapter, faire face à, ou du moins tenter d'atténuer la catastrophe.

Cette critique distingue donc une dimension herméneutique et une dimension pragmatique : d'un côté, la « crise » fausserait l'interprétation de la situation en en faisant un *problème passager* alors qu'elle est une *rupture de fond*, et de l'autre, la « crise » favoriserait *l'apraxie stupéfaite* au lieu de *mobiliser les collectifs pour faire face*. Mais plutôt que des arguments suffisants pour justifier d'abandonner l'usage du concept de « crise écologique » (ce que ne font d'ailleurs rigoureusement ni Bourg ni Latour), ces critiques formulent plutôt deux conditions pour un usage lucide de cette idée : d'un côté, que cela soit compatible avec une interprétation historique selon un *imaginaire de la rupture, de la métamorphose ou du changement de paradigme*, plutôt que de l'écart passager et accidentel à un système passé érigé en modèle de normalité ou d'équilibre qu'il faudrait retrouver ; de l'autre, que cela soit compatible avec les *mobilisations sociales et politiques nécessaires* autour de ces questions. Or il me semble que l'idée de crise, *a fortiori* si on l'accentue par la mise au pluriel, peut susciter ces deux effets. Les « crises » désignent la situation comme un ensemble de problèmes. Elles disent l'urgence des désordres, des dommages et des menaces. Elles soulignent les points de basculement décisif. Comme lieu d'instabilités cruciales, les « crises » disent aussi l'ouverture des

devrions manger et boire, sur notre façon d'occuper les sols, de nous déplacer, de nous vêtir. Normalement, de mauvaise nouvelle en mauvaise nouvelle, nous devrions avoir le sentiment d'avoir glissé d'une simple crise écologique à ce qu'il faudrait plutôt nommer une *profonde mutation de notre rapport au monde* ».

¹ Par exemple, voir Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017, p. 18. « Si la nature est devenue le territoire, cela n'a plus guère de sens de parler de "crise écologique", de "problèmes d'environnement", de question de "biosphère" à retrouver, à épargner, à protéger. C'est beaucoup plus vital, existentiel – et aussi beaucoup plus compréhensible parce que c'est beaucoup plus direct. Quand on tire le tapis sous vos pieds, vous comprenez tout de suite qu'il va falloir vous préoccuper du plancher ».

² *Ibid.*, p. 17.

³ *Ibid.*

possibles, la brèche où peut s'introduire les alternatives, et le tri entre les options théoriques et pratiques. Les crises sont ainsi le lieu d'émergence des potentialités métamorphiques et révolutionnaires. Les affects attachés à l'idée de « crises » ne me semblent pas plus anesthésiant, ou moins alarmant que ceux attachés aux idées de mutation, adaptation, changement d'époque. Au contraire même, il me semble que *maintenir* l'idée de « crises écologiques » pointe précisément *l'urgence à prendre au sérieux les bouleversements de la biosphère et les ruptures liées à des franchissements de seuils irréversibles mettant en péril l'habitation de nos milieux de vie*, en insistant sur le caractère incertain de l'issue, dont l'une des possibilités est l'aggravation des ravages, l'intensification des violences et des désordres, et, à terme, la mort plus ou moins directe d'individus et de collectifs, notamment humains, en particulier parmi les populations les plus vulnérables. Maintenir l'idée de « crises » permet précisément de nommer la situation turbulente de notre temps, comme sortie du régime de la normalité, comme continuité de perturbations et de « déstabilisation » à la fois de nos « catégories ontologiques » et des « relations pratiques » qui leur sont attachées¹. L'idée de « crises », pourrait donc bien, au contraire de ce que lui reprochaient Bourg et Latour, maintenir l'idée d'un *trouble* face à une anormalité et d'une *angoisse* face à l'instabilité des dynamiques ou l'incertitude de l'avenir menaçant. Ce serait une façon de résister à la tentative de re-normaliser trop rapidement, ce que font par exemple les tenants du « bon Anthropocène », les nouveautés déstabilisatrices de notre temps. Maintenir l'idée de « crises » c'est donc, d'un certain point de vue, s'efforcer de « rester avec le trouble », suivant ainsi l'invitation de Donna Haraway à inventer corrélativement de nouvelles narrations, de nouveaux imaginaires, de nouvelles normes éthiques et institutions juridiques et politiques².

¹ C'est sur ce point précis qu'insistent Baptiste Morizot et Nastassja Martin en analysant « la crise systémique qui est la nôtre », comme tout à la fois une « crise des sociétés humaines », une « crise des vivants » et surtout une « crise de nos *relations* avec les vivants ». Cette irruption d'un nouveau temps est marquée par une « métamorphose généralisée » qu'ils nomment, s'inspirant d'une catégorie animiste qui dit précisément ce temps de l'indistinction entre les êtres non encore stabilisée et cette prolifération de nouveautés hors-normes, « le temps du mythe ». Baptiste Morizot et Nastassja Martin, *Retour du temps du mythe*, <https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/>, 13 décembre 2018, (consulté le 27 novembre 2019).

² Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, traduit par Vivien García, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire, 2020, p. 1. « Lorsque l'heure est à l'urgence, pour bon nombre d'entre nous, la tentation est forte de remédier aux troubles en nous efforçant de rendre sûr un futur imaginaire, en stoppant l'arrivée de quelque chose qui plane sur l'avenir ou en faisant table rase du passé et du présent afin de préparer le lendemain des générations à venir. Vivre avec le trouble (*staying with the trouble*) n'implique guère une telle relation à ces temps que l'on nomme « futur ». Il s'agit plutôt d'apprendre à être véritablement présent, à être davantage que de simples pivots évanescents entre un passé (affreux ou édénique) et un avenir (apocalyptique ou salvateur), à être des bestioles mortelles, entrelacées dans des configurations innombrables et inachevées de lieux, de temps, de matière et de questions, de significations (*mortal critters entwined in myriad unfinished configurations of places, times, matters, meanings*) ».

Je note d'ailleurs que Latour, dans les sixième et septième conférences de *Face à Gaïa*, reprend à son compte et cette fois pour insister sur la gravité de la situation contemporaine, les expressions de « crise(s) écologique(s) »¹. Avec lui, de nombreux auteurs au sein de la pensée écologique, non susceptibles d'être tenus pour encourager l'inaction, maintiennent aujourd'hui l'usage de l'expression « crises écologiques »². J'adopterai moi aussi cet usage, en intégrant le fait que la « la crise que nous vivons »³ dicit Latour, est profondément écologique c'est-à-dire aussi fondamentalement culturelle voire civilisationnelle. En effet, à la suite de Félix Guattari et d'Isabelle Stengers, j'entends par « écologique », non seulement ce qui relève de l'écologie comme science, ou de l'écologie politique comme lieu de mobilisations et de luttes, mais de façon intégrative, ce qui concerne le problème de l'habitation des milieux de vie ravagés par un système destructeur⁴. Les « crises écologiques » se distribuent ainsi d'emblée dans les dimensions mentales, sociales et biologiques. « Faire face » à ces crises, c'est sortir d'une négligence ou d'un déni de nos relations d'interdépendance avec le monde pour accepter de se situer dans une période de métamorphoses profondes. C'est considérer ce qu'il y a d'inédit dans notre moment historique et en faire le moteur et le régulateur de la réflexion philosophique. Cet *ancrage factuel dans une expérience* est donc aussi une invitation à penser le rapport au contemporain, à l'histoire, au temps. Elle appelle un *positionnement historique* interrogeant la nature du temps, la rupture ou la continuité avec un certain passé, et les imaginaires de la catastrophe ou de la révolution. En somme, quel est le statut historique de l'expérience qui amène à reconsidérer nos rapports avec la nature ? Quelles en sont les causes ? Et quels sont les lieux et les marges d'action des collectifs humains face à ce moment historique ?

[2] L'interrogation « que faire ? » indique la double orientation théorico-pratique constituée autour de la question de la nature, c'est-à-dire à la fois la conscience du problème et la recherche de solutions. Non seulement la philosophie de l'environnement se déploie à partir de l'expérience de la mutation écologique mais, comme aspirée par

¹ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 270, 272, 319.

² Émilie Hache, par exemple, ouvre son livre *Ce à quoi nous tenons* par ces mots : « Cela fait maintenant plus d'une trentaine d'années que l'on a commencé à parler de crise écologique, ou plutôt de crises écologiques – énergétiques, climatiques ou de la biodiversité ». (p. 7) Et plus loin : « J'ai présenté en introduction la crise écologique comme une crise tout à la fois morale, scientifique et politique, mais aussi, comme une crise *du rapport* entre toutes ces dimensions » (p. 64). Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons : propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2011.

³ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 295.

⁴ Félix Guattari, *Les trois écologies*, [1989], Paris, Galilée, 2011 ; Isabelle Stengers, *Résister au désastre : dialogue avec Marin Schaffner*, Marseille, Wildproject, 2019.

l'urgence à réagir, elle semble quasi inévitablement investie d'une mission d'inventer ou de prescrire des solutions potentielles. La question « Que faire avec la nature ? » s'entend à la fois matériellement et conceptuellement. D'une part, elle demande : Que faire *avec les êtres et les processus de la nature* ? À partir de quels principes et selon quelles normes (éthiques, juridiques, politiques) les collectifs humains doivent-ils régler leurs interactions avec la nature ? ; et d'autre part elle interroge : Que faire *avec l'idée de « nature »* ? Quel rôle peut-on attribuer à cette idée dans la mutation écologique et dans la réaction à cet événement ? Faut-il la remettre en cause, la rejeter, la garder ? Pourquoi et comment ? Ces deux approches théorique et pratique, liées dans notre question, renvoient au problème fondamental des rapports entre représentation et action. Ce qui doit être interrogé, c'est la façon dont est pensée l'articulation entre une conception de la nature et des pratiques vis-à-vis des êtres de la nature, comme le souligne, dans un texte manifeste, Callicott :

ce que nous faisons en relation avec la Nature dépend de la manière dont nous pensons la Nature, nous-mêmes en tant qu'êtres humains et ce qu'est pour nous une relation adéquate avec la Nature ; et en corollaire de tout cela, qu'effectivement, pour changer ce que nous faisons en relation avec la Nature, nous devons d'abord changer la manière dont nous pensons la Nature, nous-mêmes en tant qu'êtres humains et notre relation avec la Nature¹.

[3] La question normative « que faire ? » renvoie, en amont, à l'interrogation classique de la définition « *qu'est-ce que la nature ?* ». Ici le travail de clarification conceptuelle oblige à reconnaître que l'idée de nature est polysémique, sédimentant des dimensions historiques multiples parfois contradictoires et aux usages controversés. Pour notre recherche, les questions relatives à l'idée de nature sont de trois ordres : sa *définition*, son *statut* et ses *usages*. D'abord, au niveau *définitionnel*, est-il possible de distinguer clairement différentes définitions de l'idée de nature (soit selon une variation historique, soit selon les variations de la fonction culturelle de l'idée) ? Ensuite, au niveau *méta-conceptuel*, que faire de la pluralité des significations et de la contestation de ces définitions relatives à ce concept ? Faut-il déplorer la polysémie, les possibles contradictions et les glissements entre usages descriptifs et usages normatifs (et tenter de les dissoudre) ou au contraire les accepter comme caractéristiques même de la fonction de l'idée de nature (*e.g.* comme opérateur politique « essentiellement contesté » parce qu'il organiserait, de façon plurielle, notre mode d'habitations d'un territoire et nos rapports entre humains et non-humains) ? Enfin, au niveau *pragmatique ou praxéologique*, la

¹ J. Baird Callicott, « Primauté de la philosophie naturelle sur la philosophie morale », *Cahiers philosophiques*, 2011, n° 127, n° 4, p. 53.

sédimentation de différentes définitions, significations et valeurs dans l'idée de nature est-elle un obstacle ou une ressource face à la crise écologique ? L'idée de nature est-elle un fourre-tout trop large et inefficace à produire une réaction adéquate ou au contraire est-elle un opérateur de résistance efficace pour accompagner la transition écologique ? Et quelle est l'orientation éthique et politique des réactions à la crise écologique mobilisant cette idée ? Est-elle majoritairement réactionnaire et conservatrice ou peut-elle être mise au service de luttes minoritaires émancipatrices dans une exigence de justice sociale et environnementale ?

[4] La préposition « avec » indique que la recherche se situera d'emblée dans un paradigme relationnel. Demander « Que faire *avec* ? », n'est pas demander « que faire *dans* ? » ou « que faire *sur* » ou même « que faire *au-delà* ? » de la nature ? Cela indique la reconnaissance des interdépendances et des différents types de relations constitutives de la nature, ce qui permet aussi de délimiter précisément le lieu de la réflexion normative comme celui de l'habitation de mondes communs par une humanité plurielle. Il s'agira d'abord d'interroger les présupposés dualistes anthropocentrés qui extériorisent et séparent les humains de la nature. Mais la question de la relation ouvre aussi potentiellement sur les dimensions non-productives, non-objectivantes, non-marchandes des façons d'habiter les territoires de vie, c'est-à-dire aux dimensions esthétiques, écopoétiques, mais aussi écothéologiques ou écospirituelles. La nature se situe au cœur d'expériences transformatives qui contribuent à tisser un soi écologique, c'est-à-dire conscient des relations d'interdépendances qui le constituent et soucieux d'en prendre soin.

Si un premier moment de mes recherches a essentiellement consisté en une cartographie des positions au sein de la crise de l'idée de nature, un autre geste s'est progressivement affirmé qui consiste à défendre, face aux puissantes voix *a-naturalistes*, la pertinence et la fécondité des arguments *multi-naturalistes*. Par « multi-naturalisme », j'entends les positions qui, notamment face aux crises écologiques, reconnaissent et défendent la légitimité, la pertinence et la fécondité d'un maintien d'une idée de nature pluralisée dans ses conceptions comme dans ses usages¹. Or ces positions multi-naturalistes se sont révélées avoir pour propriété commune d'adopter des conceptions minoritaires de la nature (relationnelle plutôt que séparatrice, partenariale plutôt que

¹ Le multi-naturalisme, ainsi entendu, n'est donc pas au sens strict le « perspectivisme animiste amazonien » tel que développé par l'anthropologue Eduardo Batalha Viveiros de Castro dans *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009. Néanmoins, il explore notamment des franges aux résonances animistes et analogistes du naturalisme, pour parler dans les catégories de Descola. Pour une analyse plus détaillée du rapport à Viveiros de Castro, voir *infra*, chap. III, p. 143 et suiv., et chap. VIII, p. 437 et suiv.

dominatrice, subversive plutôt que normalisatrice ou promouvant le soin plutôt que l'exploitation) et aussi d'émerger de collectifs dans des positions de minorité ou de marginalité (écologistes, écoféministes, Zadistes, anti-capitalistes, naturalistes ou écospirituels). Ainsi, à la question première, *Face aux crises écologiques, que faire avec la nature ?*, s'est progressivement adjointe une seconde plus ciblée : *Face aux crises écologiques, et à partir de la cartographie de la crise de l'idée de nature, que faire des voix minoritaires du naturalisme ?*

Pour une philosophie mineure de l'environnement

Polysémique et complexe, le « naturalisme » varie en fonction d'une conception et d'un statut que l'on accorde à la nature. On entend généralement par naturalisme en philosophie, et en-deçà des multiples raffinements de positions, une thèse *ontologique* et *méthodologique* selon laquelle tout ce qui existe relève du domaine de la nature et peut-être expliqué par des causes naturelles, selon une méthode scientifique¹. Cette conception se fonde essentiellement sur une compréhension de la nature comme *opposée au surnaturel* et s'élabore ainsi comme corrélat d'une promotion des sciences et d'une critique de la transcendance². Mais dans les sciences sociales, le naturalisme décrit plutôt l'*opposition au constructivisme* (parfois qualifié d'*anti-naturalisme*) à partir d'une définition de la nature comme *opposée à l'artificiel* qui conduit à penser la polarité entre la nature (comme donné nécessaire) et les cultures (comme constructions par des collectifs humains). Le naturalisme désigne alors : au plan *ontologique*, le statut des faits sociaux ou culturels comme une sous-catégorie de faits naturels et en continuité avec d'autres phénomènes naturels (par exemple relevant de la biologie évolutionniste ou des neurosciences) ; au plan *épistémologique*, la méthode qui consiste à expliquer les faits sociaux en les reconduisant ou en les réduisant à des causalités naturelles ; et au plan *normatif*, le fait de s'autoriser de l'ordre naturel pour justifier ou légitimer un ordre conventionnel présent au sein d'un collectif humain. Au contraire, le constructivisme tend à soutenir que les faits sociaux sont irréductibles à des dynamiques naturelles parce qu'ils font *aussi* l'objet d'une élaboration

¹ David Papineau, « Naturalism » dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016, Standford, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016 ; Kelly James Clark (éd.), *The Blackwell Companion to Naturalism*, Hoboken, Wiley Blackwell, 2016.

² Cette dimension religieuse, souvent critique, est centrale. Elle s'élabore parfois de façon constructive comme une proposition immanentiste sous le titre de « naturalisme religieux ». Jerome Stone et Donald Crosby (éds.), *The Routledge Handbook of Religious Naturalism*, London ; New York, Routledge, 2018 ; Mikael Leidenhag, « Religious naturalism : The current debate », *Philosophy Compass*, 2018, vol. 13, n° 8, p. [e12510].

historique, sociale et politique, relative à différentes cultures. Corrélativement, cette approche tend à déconstruire les logiques idéologiques sous-jacentes à la plupart des naturalismes normatifs. On peut dire, en schématisant, que les sciences sociales (et donc aussi les humanités environnementales) sont aujourd'hui, majoritairement, *constructivistes* (au plan ontologique), *déconstructivistes* (au plan méthodologique), et *anti-naturalistes* (au plan normatif)¹. Il est rare cependant que ces débats naturalisme/anti-naturalisme en philosophie contemporaine comme en sciences sociales abordent d'emblée les questions écologiques². Or, dans le domaine de la philosophie de l'environnement, le naturalisme prend encore un autre sens, en particulier depuis les travaux, devenus « canoniques »³, de Descola. Reprenant l'idée que la nature n'est pas une description neutre ou universelle du réel mais un dispositif métaphysique relatif à certains collectifs humains, particulièrement dominant au sein de l'occident moderne, le naturalisme définit un des modes de composition des rapports entre humains et non-humains, caractérisé par la continuité des physicalités et la discontinuité des intériorités⁴. J'entendrai à mon tour par *naturalisme*, à la suite de Descola, d'abord la position ontologique majoritaire qui mobilise de façon centrale l'idée de nature au sein des cultures, principales responsables des crises écologiques. Mais, je contesterai la réduction du naturalisme à l'une ou l'autre de ses tendances *dualiste* ou *moniste*, pour penser des *potentialités relationnelles plurielles*, dans la façon d'organiser les modes de cohabitations sur un territoire de vie. Et à la critique *a-naturaliste*, qui prétendrait se passer de la nature pour se passer du dispositif métaphysique responsable des crises écologiques et de l'impuissance à y faire face, j'opposerai, pour les défendre, les positions *multi-naturalistes*, non pas simplement au sens où il y aurait différentes natures mais aussi au sens où le dispositif métaphysique de la nature est structurellement pluriel, divers et multiple dans ses implications théoriques et pratiques,

¹ Gérald Bronner (éd.), *Le naturalisme dans les sciences sociales*, Paris, Hermann, 2011 ; Nathalie Heinrich, « Naturalisme, anti-naturalisme : non-dits et raisons du réductionnisme », *SociologieS*, 27 janvier 2012.

² Il faut noter l'exception notable d'un numéro de *la Revue du MAUSS* qui lie explicitement ces questions, voir Alain Caille, Philippe Chanial et Frédéric Vandenberghe, « Chassez le naturel... Écologisme, naturalisme et constructivisme », *La Revue du MAUSS semestrielle*, 2001, n° 17, p. 5-21. L'introduction formule de façon concise la tension qui semble s'accuser jusqu'au paradoxe, lorsque se retrouve, chez les mêmes acteurs, une tendance théorique au « constructivisme déconstructiviste » et une forme de militance naturaliste dans le combat écologiste ou du moins l'exigence d'une réaction face à la crise écologique : « Quelle nature défendre et comment, si de part en part elle est réputée artificielle ? construite ? non naturelle ? Il n'y a peut-être pas de question théorique, éthique et politique plus centrale et pressante que celle-ci, car faute de la poser avec un minimum de clarté, 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 réactionnaires. »

³ La formule est de Latour. *Où atterrir ?*, op. cit., p. 93.

⁴ Je développe en détails l'anthropologie de la nature de Descola, *infra*, chap. II, p. 107 et suiv.

pluralité en particulier manifestée dans la réaction aux crises écologiques. À partir d'une cartographie de la crise de l'idée de nature dans les humanités environnementales, le présent travail défend donc un *multi-naturalisme* pluraliste, décolonial, écoféministe, anticapitaliste et écospirituel.

Mon analyse de la crise de l'idée de nature m'apparaît à présent, en son cœur, comme une contribution à une *philosophie mineure de l'environnement*. J'entends par « philosophie mineure », par analogie avec la littérature mineure théorisée par Deleuze et Guattari¹, une pratique à l'écoute des voix minoritaires, qui amène à reconnaître leur inventivité théorique et leurs potentialités pratiques révolutionnaires. Mineur ne signifie ni inférieur, ni sous-tutelle, ni négligeable, ni nécessairement le petit nombre. Mineur signifie qui se tient à distance des positionnements majoritaires, centraux ou hégémoniques et des stratégies de puissance qui y sont associées. Une philosophie mineure de l'environnement vise à entendre et comprendre l'apport des voix minoritaires qui émergent des marges de la pensée écologique. À propos de l'idée de nature, elles font entendre des contrechamps, des contrepoints, des basses et des résonnances qui constituent ensemble la richesse du timbre naturaliste. Mais, à la suite de Stengers et Pignarre, j'entends aussi par « minoritaire » ce qui ne veut pas s'imposer comme modèle unique pour tous. Cela requiert, par conséquent, une reconnaissance intrinsèque de la réalité du pluralisme et une légitimation de la diversité des cadres théoriques, des positionnements normatifs et des modes d'actions :

Minoritaires sont les groupes à qui ne pourrait venir le souhait, voire l'idée, que tout le monde soit comme eux. [...] Un groupe peut être minuscule et majoritaire, il suffit pour cela que les thèmes qu'il propose soient définis comme « en droit » valables pour tous. Corrélativement, si ce que Deleuze et Guattari appellent minorité ne rêve pas de devenir majoritaire, ce n'est pas parce qu'elle cultiverait égoïstement sa particularité, mais parce que ceux et celles qui appartiennent à cette minorité savent le lien entre appartenance et devenir. Contrairement à la prise de conscience, l'expérience du devenir ne porte pas avec elle le rêve de sa généralisation. Ceux et celles qui ont connu un devenir-alpiniste ou mathématicien ne rêvent pas d'un monde peuplé d'alpinistes ou de mathématiciens. S'ils pensent aux autres, ce sera toujours à d'autres minorités, avec lesquelles des connexions seraient possibles, des rencontres et des alliances qui n'homogénéisent pas l'hétérogène mais donnent à chacun de nouvelles puissances d'agir et d'imaginer².

Une philosophie mineure de l'environnement est donc une philosophie qui pense les problèmes et les solutions écologiques à partir des perspectives minoritaires, moins

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1984.

² Isabelle Stengers et Philippe Pignarre, *La sorcellerie capitaliste : pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte, 2007, p. 145-146.

d'ailleurs en tant qu'elles seraient victimes du centre hégémonique qu'en tant qu'elles invitent à dépasser les conceptions majoritaires et à sortir des coordonnées du centre dominateur. Elle explore, à partir des marges, la proximité théorique et pratique de collectifs-minoritaires qui, face aux crises écologiques, luttent et se transforment pour inventer des modes de vie ajustés aux enjeux des transitions écologiques. Face à la crise de l'idée de nature, une philosophie mineure de l'environnement se méfie donc de la considération exclusive, fût-elle critique, des conceptions majoritaires (notamment la nature au sens moderne et dualiste). D'abord, parce que les voix minoritaires existent et qu'il convient en un sens de leur rendre justice, si l'on prétend aborder le problème de façon non-réductrice. Ensuite, parce qu'elles réfutent les positions trop simples et les solutions exclusivement ou principalement conçues à partir du centre. Enfin, parce que leur positionnement marginal peut devenir un avantage lorsque le centre est déboussolé et qu'elles recèlent d'arguments et de puissances d'actions potentiellement révolutionnaires, d'autant plus importantes dans une situation de transition radicale qui pointe sans cesse les limites et les impuissances des positionnements hégémoniques ou majoritaires.

Situation de ce travail dans le champ disciplinaire de la philosophie de l'environnement, et au sein des humanités environnementales inclusives de l'écothéologie et de l'écospiritualité.

Le présent travail se situe ainsi dans le champ des philosophies de l'environnement et analyse un débat qui traverse différentes disciplines au sein des humanités environnementales. Par « philosophies de l'environnement », j'entends le champ de la philosophie contemporaine qui prend pour objet de réflexion la crise écologique et en interroge les causes, les modalités et les implications. Ce champ, jeune et traversé de courants pluriels, s'est structuré, formellement, à partir des années 70, autour de deux pôles principaux : les « éthiques environnementales » (EE) d'un côté et, de l'autre, les propositions relevant de « l'écologie politique » (EP). Les discussions en EE, selon Clare Palmer, se sont élaborées autour de trois grands problèmes : [1] l'anthropocentrisme et les critères de l'extension de la communauté morale, selon des options individualistes ou holistes (pathocentrisme, biocentrisme ou écocentrisme), [2] le choix des théories morales adéquates pour construire une réponse normative à la crise écologique (approche conséquentialiste, déontologique, éthique des vertus ou éthique du *care*), et [3] la question

du pluralisme (des valeurs, des théories éthiques et méthodologique ou pragmatique)¹. Les EE abordent essentiellement la question de la nature à partir du prisme des valeurs (schématiquement valeur *intrinsèque* vs *instrumentale* ou autrement configuré par Gérard Hess, valeurs *relationnelles* (instrumentale, de non-usage ou d'existence), valeur *intrinsèque* et valeur *morale*)². Elles ont d'abord vu se dégager quelques grandes options (pathocentrisme, biocentrisme, écocentrisme et anthropocentrisme élargi) et ont progressivement intégrées les questions de justice sociale et environnementale (notamment à partir des perspectives issues des luttes intersectionnelles, écoféministes et décoloniales)³. Elles se développent aujourd'hui moins sur des questions méta-éthiques que sur des problèmes particuliers et dans des champs plus spécialisés des études environnementales (notamment éthique animale⁴, éthique climatique⁵, éthique de l'énergie⁶, éthique de la conservation⁷, éthique de la nourriture⁸, etc.)⁹.

¹ Clare Palmer, « Contested Frameworks in Environmental Ethics » dans Ricardo Rozzi et al. (éds.), *Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 191-206.

² Gérard Hess, « Chapitre II - Les valeurs de la nature » dans *Éthiques de la nature*, Paris, PUF, 2013, p. 61-84.

³ Catherine Larrère, *Les philosophies de l'environnement, op. cit.* ; Gérard Hess, *Éthiques de la nature*, Paris, PUF, 2013 ; Catherine Larrère, « Éthique environnementale » dans Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (éds.), *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2018, p. 41-50 ; Ronald L. Sandler, *Environmental Ethics: Theory in Practice*, Oxford, University Press, 2018.

⁴ Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Anthologie d'éthique animale apologies des bêtes*, Paris, PUF, 2011 ; Catherine Larrère et Raphaël Larrère, « Chapitre V : Éthique environnementale et éthique animale » dans Lucie Campos et al. (éds.), *La question animale : Entre science, littérature et philosophie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 93-106 ; Bob Fischer (éd.), *The Routledge Handbook of Animal Ethics*, New York, Routledge, 2020 ; Andrew Linzey et Clair Linzey (éds.), *The Palgrave Handbook of Practical Animal Ethics*, London, Palgrave Macmillan UK, 2018.

⁵ Stephen M. Gardiner et al. (éds.), *Climate Ethics Essential Readings*, Oxford, University Press, 2010 ; Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm : the Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2011 ; *Debating Climate Ethics*, New York, NY, Oxford University Press, 2016 ; Paul G. Harris, *Global Ethics and Climate Change*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.

⁶ Giovanni Frigo, « Energy Ethics : a Literature Review », *Relations*, 2018, vol. 6, n° 2, p. 177-214 ; Jessica M. Smith et Mette M. High (éds.), *Energy and Ethics ?*, Malden, Wiley, 2019.

⁷ Ricardo Rozzi et al. (éds.), *Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action*, Dordrecht, Springer, 2013 ; Ricardo Rozzi et al. (éds.), *Earth Stewardship : Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, Cham, Springer International Publishing, 2015 ; Justin Garson, Anya Plutynski et Sahotra Sarkar (éds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Biodiversity*, London ; New York, Routledge, 2016 ; Ricardo Rozzi et al. (éds.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Cham, Springer International Publishing AG, 2019, vol. 3.

⁸ Mary Rawlinson et Caleb Ward (éds.), *The Routledge Handbook of Food Ethics*, London ; New York, Routledge, 2016 ; Anne Barnhill, Tyler Doggett et Mark Budolfson (éds.), *The Oxford Handbook of Food Ethics*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2018.

⁹ Pour une vision synthétique des problèmes contemporains, voir Stephen M. Gardiner et Allen Thompson (éds.), *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, New York, Oxford University Press, 2015 ; Katie McShane, Louis P. Pojman et Paul Pojman (éds.), *Environmental Ethics : Readings in Theory and Application.*, Boston, Cengage Learning, 2017.

L'EP se distingue de l'approche normative des EE par une géographie (plutôt continentale qu'américano-anglo-australienne) mais surtout par un cadre d'analyse et de discussion différents : elle mobilise d'autres traditions philosophiques pour penser les rapports à la nature dans le cadre plus général d'une critique de la modernité, notamment les philosophies allemandes de la catastrophe (tels que Hans Jonas, Günther Anders, Walter Benjamin), les théories critiques de tradition marxiste (notamment l'École de Francfort) ou des pensées françaises de la technique et de l'émancipation (tels Bertrand de Jouvenel, Jacques Ellul, Bernard Charbonneau, René Dumont, Ivan Illich, André Gorz, Serge Moscovici ou Félix Guattari). L'EP, en particulier dans son expression française, se déploie dès ses débuts, dans un champ pluridisciplinaire, qui croise théologie, philosophie, psychologie sociale, géographie, agronomie, sciences économiques et politiques. Plutôt que de penser les conditions d'une communauté morale avec la nature comme l'EE, l'EP considère donc, non seulement la communauté politique en prise avec les crises écologiques, mais aussi les conditions métaphysiques, psychologiques, économiques, sociales et spirituelles qui ont conduits certains collectifs humains à produire des systèmes ravageurs de la nature et des humains. C'est donc une approche plus intégrée, qui diagnostique une crise structurelle, culturelle voire civilisationnelle, au fondement des crises écologiques, au risque parfois de négliger l'altérité naturelle ou de la réduire à ses dimensions politiques¹. L'EP ressemble en somme à la manière dont la pensée critique francophone s'est principalement emparée des questions écologiques, autour de figures contemporaines fortes (Serres, Latour, Descola, Stengers notamment), même s'il existe un courant de *political ecology* qui désigne dans les sciences sociales anglophones une approche critique des phénomènes écosociaux (qui mobilise d'ailleurs, en plus de la tradition critique marxiste, couramment ces figures francophones).

En ce sens, les « humanités environnementales » (HE) prolongent, au niveau international, l'approche critique de l'EP, en reconnaissant et en institutionnalisant la dimension pluri-disciplinaire de la pensée écologique. Ainsi, Ursula Heise écrit-elle en introduction du *Routledge Companion to Environmental Humanities* (2017) :

La philosophie de l'environnement, par exemple, est apparue dans les années 1970, l'histoire de l'environnement dans les années 1980 et l'écocritique au début des années 1990. Bien que chacune d'entre elles ait lutté pendant une décennie ou plus pour être pleinement légitimée par sa propre discipline, leur reconnaissance académique a ouvert ces dernières années la possibilité de collaborations plus étroites avec des disciplines voisines telles que l'anthropologie environnementale, la géographie

¹ Gérald Hess, « Réconcilier l'éthique environnementale et l'écologie politique », art cit.

culturelle et les domaines des sciences politiques et des études urbaines qui convergent autour du paradigme théorique de l'« écologie politique »¹.

La revue inaugurale *Environmental Humanities*, dans un texte manifeste, insiste sur le fait que, s'inscrivant dans la catégorisation anglophone des *humanities* (qui rassemble largement les sciences humaines et sociales), les HE prennent pour présupposé méthodologique la déconstruction du dualisme nature/culture de façon à étudier l'intrication des phénomènes écologiques et sociaux, tout en revendiquant l'ouverture et le pluralisme méthodologique lié au dynamisme créatif de ce jeune champ². Mais, il me semble que les HE désignent avant tout un espace de *rencontre et de travail pluri et trans-disciplinaire autour de problèmes communs* qui invite ainsi les philosophes de l'environnement à entrer en dialogue avec des interlocuteurs issus des autres sciences, notamment humaines et sociale, environnementales³. La question de la nature et le statut de la distinction nature/culture(s) y apparaissent en particulier comme un terrain fondamental, ou un arrière-fond, de nombreuses questions abordées par les HE, et notamment les questions de la diversité des rapports culturels à des territoires de vie, le statut de l'espèce humaine et des techniques, la sacralisation ou désacralisation du rapport au milieu de vie, les imaginaires historiques et eschatologiques, les modes de réactions appropriés face à la crise, les métamorphoses normatives (éthique, juridique et politique) nécessaires pour faire face ou encore les présupposés et les implications théologiques et métaphysiques inhérentes à l'idée de nature.

Mon travail sera donc celui d'un philosophe de l'environnement qui, à partir de la crise de l'idée de nature, entre en discussion avec différents interlocuteurs qui participent, de fait, du champ des HE. Et ma situation institutionnelle double, me plaçant entre philosophie et théologie, m'invitera à ouvrir le champ des HE, en particulier sur la question de la nature, aussi aux perspectives écothéologiques et écospirituelles.

Écologisation de la pensée, philosophie de terrain et cartographie minoritaire

¹ Ursula K. Heise, Jon Christensen et Michelle Niemann, *The Routledge Companion to the Environmental Humanities*, London, Routledge, 2017, p. 1.

² Deborah Bird Rose et al., « Thinking Through the Environment, Unsettling the Humanities », *Environmental Humanities*, 1 mai 2012, vol. 1, n° 1, p. 1-5.

³ Pour un état des lieux français sur les humanités environnementales, voir Guillaume Blanc, Élise Demeulenaere et Wolf Feuerhahn (éds.), *Humanités environnementales enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017. Les auteurs compilent des contributions relevant de l'anthropologie, l'histoire, la philosophie, la géographie, la sociologie, la littérature, les sciences politiques, l'économie et le droit de l'environnement. Il manque à mon sens l'écothéologie et l'écospiritualité, qui sont bien intégrées dans d'autres perspectives plus internationales. Voir Serpil Oppermann et Serenella Iovino, *Environmental Humanities : Voices from the Anthropocene*, London, Rowman and Littlefield International, 2017.

Du point de vue du style philosophique, ce travail est le résultat d'un triple décentrement par rapport à ma formation classique en philosophie générale, avec un intérêt marqué pour la philosophie bergsonienne et, par extension, française du XX^e siècle. Le premier décentrement a consisté dans *l'écologisation* de ma pensée, c'est-à-dire la fréquentation et l'assimilation des points de vue pluridisciplinaires sur les questions écologiques, typiques des HE et exigées par la nature même de ses objets¹. Le deuxième décentrement a consisté dans *l'acceptation puis la revendication d'une forme de philosophie de terrain*². À la suite du projet *Untaking Space*, du fait de certaines expériences décisives dans la constitution d'un soi écologique, et d'une série de déplacements suscités par des rencontres marquantes, s'est dégagée peu à peu une perspective qui détermine radicalement mes options philosophiques. Elle se caractérise par l'exigence de partir de problèmes concrets, d'intégrer l'élémentaire du corps et des affects, de considérer les savoirs partagés aussi hors des cercles académiques et des hiérarchies scientifiques, tout en gardant une ouverture vers les dimensions écospirituelles³. Le troisième décentrement a été le fait de *repenser le geste de cartographie au service d'une philosophie mineure de l'environnement*. C'est d'abord ma situation institutionnelle à cheval entre la philosophie et la théologie, et en discussion avec des non-philosophes, qui m'a conduit à *cartographier* les positions du champ des HE relatives à la crise de l'idée de nature. Julia Tanney a décrit, à propos du philosophe anglais dit du « langage ordinaire » Gilbert Ryle, la fonction du « philosophe-cartographe » qui ne vise pas à inventer de nouveaux faits, mais à jeter sur son terrain une lumière nouvelle, en introduisant par rapport aux acteurs un nouveau mode de représentation⁴. Mais cette analogie, si elle pointe la fonction différenciante et clarificatrice de la philosophie, semble reposer sur une conception abstraite et peu critique de la cartographie. En ce domaine, il me semble plus

¹ Les crises écologiques peuvent en effet être interprétées comme des crises de la déliaison, crises de la négligence des relations d'interdépendances, crises de la réduction du rapport aux mondes à des modes d'interprétations et d'actions oublieux et violents (instrumentalisation, marchandisation, extermination, exploitation, extraction, etc.). En réaction, la pluridisciplinarité peut contribuer à retrouver la complexité relationnelle et interprétative et donc à *écologiser la pensée*.

² Par « philosophie de terrain », j'entends cette tendance de la philosophie contemporaine, notamment dans les domaines de la santé et de l'écologie, à ouvrir la pratique et le style philosophiques, au dehors, à des formes d'enquêtes et de méthodes issues notamment des sciences sociales, et à une pluralisation des modes de narrations adéquats pour penser ce type d'expériences.

³ Cette position me semble partager de nombreux points communs avec un pragmatisme philosophique contemporain, même si je n'ai pas recherché à m'inscrire explicitement dans cette école de pensée. Il me semble que certaines résonnances pourraient ainsi se dessiner à partir de l'acceptation d'un *empirisme radical* (pour ma part issu d'une filiation bergso-jamesienne), le *primat des relations* sur les individus, la *réintégration de toutes les dimensions* de l'expérience, l'*humilité dans la posture anti-prescriptive* et l'*engagement à minima par le témoignage*.

⁴ Julia Tanney, « Ryle's Conceptual Cartography » dans Erich H. Reck (éd.), *The Historical Turn in Analytic Philosophy*, London, Palgrave Macmillan, 2013, p. 94-110.

intéressant d'écouter des approches critiques récentes – cartographie critique, cartographie indigène, cartographie radicale – qui incluent les questions politiques à la dimension représentationnelle¹. Je me suis ainsi efforcé de procéder à la manière de certains géographes qui, non seulement, cartographient leur objet, mais réfléchissent de façon critique sur ce *mode de représentation* qui est aussi un *mode d'action*, puisqu'il remplit des fonctions d'appropriation territoriale, d'appréhension des différents acteurs et de leur position, ainsi que d'ouverture de puissance d'agir et d'imaginer. Cartographier ne désigne pas simplement l'observation descriptive du terrain, d'un point de vue supposé « neutre » ou « objectif ». Cela ne consiste pas non plus à proposer un double imagé de la réalité. Cartographier un terrain, c'est choisir un point de vue, sélectionner des aspects pertinents pour son problème et d'emblée indiquer ou rendre possible des modes d'actions potentielles. Ma cartographie de la crise de l'idée de nature s'élaborera, ainsi, à partir d'un soi écologique à l'écoute des voix minoritaires du naturalisme, ce qui impliquera, d'un côté, de clarifier les positions *a-naturalistes* et, de l'autre, de *dresser un paysage* des réponses et des réappropriations *multi-naturalistes*, en explorant, y compris, le champ négligé sinon inconnu des *écothéologies* et des *écospiritualités*. Si nous sommes majoritairement perdus face à la crise écologique, si notre situation nous confronte à l'incertitude des actions à tenir, alors cette tentative de *cartographie alternative et minoritaire*, qui identifie et témoigne des puissances critiques, métamorphiques et écotopiques dont recèlent les marges de la pensée écologique, pourrait bien être finalement une contribution à *usage révolutionnaire*.

Plan

La première partie présentera une cartographie critique des *positions a-naturalistes* autour de quatre pôles de *déconstruction* : [1] la révolution anti-essentialiste, [2] la lutte décoloniale anti-dualiste, [3] l'immanence repolitisante, [4] l'environnementalisme post-naturaliste. Bien qu'issues de points de départ et d'orientations politiques fort variées, ces positions se rejoignent en affirmant, d'une façon ou d'une autre, la nécessité théorique et pratique de la « fin de la nature ». La deuxième partie, par démarcation, présentera et défendra des *stratégies multi-naturalistes* autour de quatre pôles de *reconstruction ou de réinvention de l'idée de nature* : [1] la *sédimentation* historique affirmant une polysémie

¹ Sur ce mouvement de la « cartographie critique » voir par exemple : Chris Perkins, « Critical Cartography » dans Alexander J. Kent et Peter Vujakovic (éds.), *The Routledge Handbook of Mapping and Cartography*, London ; New York, Routledge, 2018, p. 80-89.

bien-fondée, [2] le *reclaim* écoféministe revendiquant les puissances émancipatrice et subversive d'une conception anti-dualiste de la nature, [3] la *pluralisation* des natures comme politisation minoritaire dans des contextes et des usages contestés, [4] la *résistance* naturaliste au géo-constructivisme et à l'extractivisme capitaliste réaffirmant une forme de transcendance ou d'altérité naturelle anti-prométhéenne. La troisième partie approfondira l'*ouverture de la crise de l'idée de nature aux dimensions écothéologiques et écospirituelles*, par [1] l'analyse des apports problématiques et conceptuels d'un tel *décentrement*, [2] la présentation de différentes voix minoritaires du christianisme constituant *une écothéologie ouverte*, [3] l'analyse de la *reconfiguration des rapports entre les idées de « création » et de « nature »* du fait des crises écologiques et [4] la défense d'une *écospiritualité* au sens large permettant de lier des pratiques constitutives d'un soi écologique et différentes formes d'engagements éthiques et politiques priorisant les plus vulnérables dans une exigence de justice environnementale et sociale.

PREMIÈRE PARTIE

L'IDÉE DE NATURE DÉCONSTRUITE : CARTOGRAPHIE

CRITIQUE DE QUATRE POSITIONS A-NATURALISTES

INTRODUCTION

Dans cette partie, je cartographie et analyse quatre positions qui, au sein même de la reconnaissance de l'urgence écologique, déconstruisent l'idée de nature et contestent sa pertinence théorique et pratique pour faire face aux crises. Le diagnostic commun à ces positions est que l'idée de nature fait d'abord partie du problème¹. Si l'on suit cette hypothèse, il existerait plusieurs façons pour l'idée de nature de *faire partie du problème écologique*. En amont, d'abord, cette idée ferait problème comme l'une des *causes de la crise* – ou du moins de certaines attitudes ayant contribué à la dévastation de la Terre – en tant qu'elle justifierait des rapports de domination à partir d'une idéologie *essentialiste* (chapitre I) et structurerait la *séparation dualiste* entre l'humain et le non-humain, ouvrant ainsi la voie aux *affects coloniaux* de séparation, domination et exploitation (chapitre II). En aval, ensuite, l'idée de nature ferait partie du problème comme l'une des *causes de l'absence de réponse* à la crise – ou de l'inefficacité des réponses écologistes – en nous plaçant dans un paradigme de référence transcendante qui tendrait à *dépolitiser* la question de l'habitation de nos milieux de vie (chapitre III). Enfin, l'idée de nature ferait partie du problème de la crise écologique, non seulement du point de vue de l'écologie politique, mais aussi au sein même des mouvements conservationnistes, en tant qu'elle serait un *outil conceptuellement douteux et pragmatiquement mal orienté* pour métamorphoser les relations aux vivants (chapitre IV).

Comment qualifier ces positions ? Le terme « post-naturaliste » est utilisé par certains auteurs² qui veulent ainsi marquer le dépassement chronologique ou paradigmatique du temps de la « nature », de façon analogue au dépassement de l'humain par le post-humanisme ou le dépassement de la modernité par la post-modernité. Dépasser l'idée de nature, consisterait alors à continuer la lutte contre la crise écologique tout en laissant derrière soi un champ de controverse encombrant. Cela risque cependant de ressembler à la stratégie de défense de celui qui penserait avoir réglé un problème criant en détournant les

¹ C'est, selon Catherine Larrère, l'un des grands apports des analyses de Latour : « Dans la question écologique, affirme Latour dans *Politiques de la nature*, la nature n'est pas un élément de la solution (comme s'il suffisait de faire "entrer la nature en politique"), mais une donnée du problème. » Catherine Larrère, « La question de l'écologie », *Cahiers philosophiques*, 2011, n° 127, n° 4, p. 76-77.

² Par exemple : Erle Ellis, « Stop Trying to Save the Planet », *Wired*, 6 mai 2009 ; Manuel Arias-Maldonado, « The Anthropocenic Turn : Theorizing Sustainability in a Post-natural Age », *Sustainability*, janvier 2016, vol. 8, n° 1, p. 10 ; Steven Vogel, *Environmental Ethics in a Post-Natural World – Environment – Utne Reader*, <https://www.utne.com/environment/environmental-ethics-ze0z1508zcwil>, (consulté le 5 janvier 2020)

yeux (ou en se les crevant) pour ne pas le voir. Il me semble au contraire que la crise de l'idée de nature est un symptôme nécessaire à entendre et donc à ne pas dépasser trop vite. De plus, l'idée qu'on pourrait performativement produire le dépassement d'une idée, simplement en décrétant un changement de paradigme, ressemble à un vœu pieu ou à une stratégie oppositionnelle dans un champ de discussion académique. Enfin, bien qu'elles prétendent dépasser, se débarrasser ou en finir avec l'idée de nature, ces positions maintiennent par ailleurs obstinément cette idée et doivent la maintenir ne serait-ce que pour penser contre elle. On n'en finit pas d'en finir avec la « nature ».

Je préfère qualifier ces positions d'*a-naturaliste* – terme que j'emprunte à Frédéric Neyrat – pour pointer ce qui semble commun et propre à cet anti-naturalisme en contexte écologique : l'idée d'une privation et d'un effacement de la « nature », prenant la forme de sa « fin » ou de sa « mort ». Neyrat s'inspire lui-même du concept d'« *aphysia* » qu'il trouve chez Iain Grant Hamilton¹ pour désigner une tendance ancienne de la philosophie post-cartésienne à dévaluer la pertinence de l'idée de nature pour décrire le réel. Il n'y aurait ainsi plus besoin de s'arracher ou de s'ériger contre la nature car la nature ne serait plus qu'un adversaire vidé de sa substance, de sa puissance, de sa pertinence heuristique, en un mot « mort ». Une provocation de Latour, si on ne la neutralise pas d'emblée comme ironique (ce qu'elle n'est pas) ou excessivement polémique (ce qu'elle est sans doute à mon sens), permet de prendre au sérieux cet *a-naturalisme* :

Lorsque les écologistes les plus frénétiques s'écrient en tremblant : « La nature va mourir », ils ne savent pas à quel point ils ont raison. Dieu merci, la nature va mourir. Oui le grand Pan est mort ! Après la mort de Dieu et celle de l'homme, il fallait que la nature, elle aussi, finisse par céder. Il était temps : on allait bientôt ne plus pouvoir faire de politique du tout².

La première partie présentera donc ces *positions a-naturalistes* autour de quatre pôles de déconstruction : la révolution anti-essentialiste, la lutte décoloniale, l'immanence repolitisante et l'environnementalisme post-naturaliste.

À travers ces positions, je diagnostique quatre figures accusatrices de l'idée de nature : [1] lorsque l'on insistera sur la notion d'ordre fixant des substances et des fonctions, la nature prendra la figure de *l'essentialisme conservateur*, [2] lorsque l'on insistera sur le sauvage à exploiter et dominer (mais aussi, parfois, à protéger), la nature prendra la figure

¹ Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, London ; New York, Continuum International Pub. Group, 2006.

² Bruno Latour, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999, p. 42. Je reviens sur l'analyse de ce passage dans le chapitre III.

de *l'universalité abusive et coloniale*, [3] lorsque l'on insistera sur l'altérité non-humaine, la nature prendra la figure de la *transcendance dépolitisante*, et [4] lorsque l'on insistera sur les contradictions sémantiques et normatives, les usages mythiques et idéologiques moralement et politiquement douteux, la nature n'apparaîtra plus que comme figure *vide de sens*, *flatus vocis* inutile, inefficace voir nuisible. Les figures pourront d'ailleurs s'hybrider et se composer pour produire une forme plus ou moins repoussante de l'idée de nature, justifiant, aux yeux de ces auteurs, un abandon plus ou moins radical de son usage.

Par « figure », j'entends une représentation qui, alliant les dimensions descriptives et normatives, en fonction de la perspective critique choisie, va conférer à l'idée de nature une signification principale ou dominante. Ces figures apparaissent à partir d'une déconstruction des usages présents qui mettent au jour les sédimentations historiques sous-jacentes. Elles replacent l'idée de nature dans une histoire non seulement idéaliste mais aussi politique, au sens où ces figures s'inscrivent dans des rapports de force et des arrangements sociaux contestés. Chaque configuration ressemble précisément à une caricature dans la mesure où elle sélectionne un aspect présent dans la réalité complexe et multiple, le stabilise en tant qu'élément saillant distinctif et définitionnel, souvent par effet de focalisation (grossissement, déformation, schématisation, etc.), mais risque toujours dans sa puissance critique de faire oublier qu'elle ne représente pas le tout, ou qu'elle n'est qu'une vue instantanée prise sur une histoire complexe. De même, ces figures accusatrices de l'idée de nature font émerger de véritables fonctions-types de cette idée. Elles sont le résultat d'une simplification et d'une abstraction qui permettent de comprendre des usages dominants. Elles ont, en ce sens, une utilité critique nécessaire même si elles risquent parfois de faire oublier qu'elles n'épuisent ni les ressources, ni les usages contestés de l'idée de nature¹.

Quels sont les représentants principaux des positions a-naturalistes dans la crise de l'idée de nature ? Quels sont leurs arguments pour justifier ces positions ? Et parmi les critiques formulées à l'encontre de l'idée de nature, lesquelles sont décisives et lesquelles pourraient être éventuellement dépassées ?

¹ Par contraste, les deuxième et troisième parties s'attacheront à présenter d'autres figures émancipatrices et subversives de l'idée de nature, comme si, en particulier en écoutant des voix minoritaires, on découvrirait un territoire recelant de puissances théoriques et pratiques auparavant négligées ou marginalisées. À rebours du diagnostic a-naturaliste, ces positions défendront alors que la crise écologique est l'occasion de réactiver ce que gardait en réserve l'idée de nature, et qui peut précisément être mobilisé pour comprendre la situation et y faire face.

CHAPITRE I

LE PÔLE DE LA RÉVOLUTION ANTI-ESSENTIALISTE : LA NATURE COMME ORDRE CONSERVATEUR

Le premier pôle de déconstruction de l'idée de nature émane de voix contestant la référence à un ordre fixant et stabilisant des fonctions et des essences. L'idée de nature est alors mobilisée pour renforcer ou prétendre fonder dans un ordre transcendant des constructions normatives (éthiques, politiques et religieuses), le plus souvent conservatrices et excluantes. Il s'agit pour ce premier pôle de déconstruire toutes les hiérarchies fondées sur des imaginaires essentialistes prétendant fonder, en particulier, les dominations patriarcales, racistes et *a fortiori* spécistes¹, à l'œuvre, certes, à l'encontre des collectifs colonisés, mais aussi, au sein même des collectifs colonisateurs, contre certaines populations minorisées. La critique, d'abord issue dans les sciences sociales, hors contexte environnemental, d'une critique des normes justifiant par « naturalisation » toutes formes de domination, et en particulier des critiques féministes des processus de « naturalisation » des hiérarchies sexuelles et raciales, trouvera un prolongement dans certaines formes d'écoféminisme, par exemple chez Donna Haraway ou Émilie Hache. La voix la plus éloquente de cette position semble représentée aujourd'hui par le pop-phénoménologue anglais Timothy Morton, à travers ce qu'il qualifie tour à tour d'« écologie sans nature » (2007), « d'écologie *queer* » (2010), de « pensée écologique » (2012) ou encore d'« écologie sombre (*dark ecology*) » (2016). Alors que dans le dualisme nature/culture (sauvage/civilisé) la nature semble dévalorisée, c'est le mouvement inverse qui s'opère dans les usages idéologiques de l'idée de nature renforçant l'essentialisme, et en particulier dans le dualisme nature/artifice². Alors que, dans le premier cas, la « nature » ou le « sauvage » tend à être dévalorisé par rapport à la « culture » ou au « civilisé », au contraire, ici le naturel tend à être valorisé contre l'artificiel. L'idée de nature apparaît en

¹ Voir par exemple, l'article du militant antispéciste Yves Bonnardel, « En finir avec l'idée de nature, renouer avec l'éthique et la politique », *Les Temps Modernes*, 2005, n° 630-631, n° 2, p. 107-121.

² Cette inversion axiologique a déjà été repérée et commentée, notamment par Catherine et Raphaël Larrère dans *Penser et agir avec la nature*, (chap. 5, p. 153 et suiv.) lorsqu'ils remarquent que toutes les distinctions ne sont pas équivalentes, mais aussi par Latour, dans *Face à Gaïa*, qui renvoie alors à *Death of Nature* de Carolyn Merchant et à *Manifeste cyborgs et autres essais* de Donna Haraway (1^{ère} conférence, note 18, p. 26).

effet comme un opérateur de *justification et de renforcement* des hiérarchies par inscription dans un ordre transcendant (le *naturel*) et, corrélativement, comme un opérateur d'exclusion des pratiques et des comportements jugés déviant par rapport à la norme dominante inscrite dans l'ordre naturel (le *contre-nature*). Mais dans les deux cas, l'idée de nature est un instrument manié par les dominants pour penser, justifier et renforcer l'action dominatrice et les inégalités. L'imagination suprémaciste trouvera d'ailleurs cyniquement le moyen d'articuler les deux modèles rhétoriques, par exemple, en justifiant l'esclavage par un naturel ou un tempérament indolent portant à l'obéissance la race noire. Comment se constitue donc la critique de l'essentialisme naturel, vecteur d'oppression et de justification des inégalités ? Et comment cette critique est-elle actualisée dans le contexte de la crise écologique ?

1. La critique féministe de la naturalisation des oppressions

Dans l'article « Nature » de *The Oxford Handbook of Feminist Theory* (2016), la professeure d'humanités environnementales, Stacey Alaimo relève que pour la théorie féministe, l'idée de nature est une question « épineuse » (*thorny*). Car, en dépit de « connotations positives avec les traditions pastorales bucoliques, avec le sublime des espaces de *wilderness*, avec des écologies harmonieuses et des styles de vie sains »¹, l'idée de nature a été dans la tradition occidentale maniée comme un outil d'oppression de la moitié féminine de l'espèce humaine, d'un côté, à travers *l'essentialisme* et, de l'autre, à travers des *dualismes* excluants². Le féminisme s'élève ainsi « contre la naturalisation de l'inégalité des sexes » en déconstruisant les justifications faisant un usage idéologique de l'idée de nature. Voici comment la philosophe Elsa Dorlin résume la fonction cognitive et politique du savoir féministe :

Il s'agit d'un travail d'historicisation et, partant, de politisation de l'espace privé, de l'intime, de l'individualité ; au sens où il réintroduit du politique, c'est-à-dire des rapports de pouvoir et donc du conflit, là où l'on s'en tenait aux normes naturelles ou morales, à la matière des corps, aux structures psychiques ou culturelles, aux choix individuels³.

Ainsi, ce savoir a permis de saisir l'historicité de la « différence sexuelle », comme des prérogatives sociales et culturelles qui en découlent, la normativité de l'hétérosexualité reproductive, comme de sa

¹ *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 530-531.

² Je détaille la critique décoloniale et écoféministe du dualisme (comme colonisation de la rationalité et fondement de l'oppression coloniale patriarcale) au chapitre suivant, p. 99 et suiv.

³ Elsa Dorlin, *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2009, p. 16.

forme juridique moderne – la famille patriarcale –, en s’attachant à la genèse et au développement des dispositifs de naturalisation et de normalisation de la division sexuelle du travail, de la socialisation des corps, de l’intériorisation des hiérarchies de genre, depuis leurs points de contestation : les luttes et les savoirs des femmes. Le savoir féministe est aussi une mémoire des combats¹.

L’analyse des discours normatifs, notamment médicaux et religieux, sur la différence sexuelle des maladies, des comportements, des émotions, des fonctions sociales ou de l’accès au droit a permis de mettre au jour la « logique naturaliste » comme un processus de fixation par naturalisation d’« identités essentialisées »². Par « naturalisation », il faut entendre un geste rhétorique et argumentatif qui mobilise l’idée de nature comme opérateur normatif transcendant. La « naturalisation » vise à justifier une norme particulière en l’inscrivant dans un ordre naturel supposé universel, nécessaire, immuable et souvent issu de la volonté divine, c’est-à-dire en somme indépendant des volontés humaines. Cette référence à un ordre transcendant permet de valider les phénomènes jugés normaux sous la catégorie du *naturel* et d’exclure les phénomènes jugés transgressifs, pathologiques ou déviants sous la catégorie du *contre-nature*. L’idée de nature désigne alors, au sens métaphysique, l’ordre cosmique en tant qu’il est référé à un principe transcendant, pouvant prendre la forme des « lois de la nature » ou dans des contextes non-sécularisés monothéistes, Dieu comme créateur ou auteur de la nature. Retrouvant les deux sens de la *physis* aristotélicienne, la nature désigne ainsi non seulement le principe (*archè*) mais aussi l’essence (*ousia*) c’est-à-dire l’ensemble des traits immuables et nécessaires définissant un étant, ou son « identité essentielle ».

Or les analyses féministes ont clairement montré que la « naturalisation » est une logique discursive de domination, dont le ressort principal consiste dans l’invisibilisation de la construction historique et sociale des rapports hiérarchiques. La « Nature » n’est alors que l’autre nom de l’imposition d’une norme conventionnelle par l’invocation d’une autorité transcendante. La naturalisation est le nom d’une prise de pouvoir ou d’un rappel à la norme dominante. Les féministes ont ainsi déconstruit le « piège de l’essentialisme », c’est-à-dire l’invocation d’un ensemble de qualités substantielles qui constitueraient une « nature féminine » et justifieraient ainsi un rôle social, par exemple pour exclure les femmes de la vie publique ou au contraire pour en justifier la promotion. À la suite de Judith Butler notamment, les *gender studies* (traduites « études genre » ou « études sur le

¹ Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 10.

² Elsa Dorlin, « Corps contre Nature », *L’Homme la Société*, 15 novembre 2003, n° 150-151, n° 4, p. 47-68.

genre ») ont systématiquement déconstruit et contesté le pseudo-fondement naturel de la bicatégorisation (masculin/féminin) et des conséquences normatives qui en découlent. Elles ont notamment mis au jour la violence des actes chirurgicaux de réassignations sexuelles des nouveaux nés intersexes, justifiées par le pouvoir médical au nom de la « rectification d'une « erreur » de la Nature »¹, se référant paradoxalement à la Nature comme source supérieure de fondation des normes, mais construisant en réalité la conformation du réel à l'imaginaire hégémonique des normes hétérosexuelles reproductives. Dans *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française* (2009), Dorlin propose une histoire de la constitution du biopouvoir patriarcal autour « des maladies des femmes, de l'engendrement de la nation et de la fabrique de la race ». L'analyse des discours médicaux, politiques et religieux, notamment sur la médicalisation de la grossesse et de l'accouchement, ainsi que sur la justification raciste de l'esclavage et de la colonisation, offrent un florilège de stratégies de naturalisation visant la justification des prises de pouvoirs sur le corps des femmes, la légitimation raciste des inégalités ou encore le renforcement de l'exploitation esclavagiste. J'analyserai un cas de chacune de ces stratégies.

Un exemple éloquent de la prise de pouvoir par des médecins hommes sur la grossesse et l'accouchement des femmes, réside dans la justification de la fixation de la norme de parturition à neuf mois. Dorlin note que jusqu'au XVII^e siècle, la norme semble être l'acceptation, conforme à l'adage aristotélicien selon lequel à la différence des autres animaux « chez l'homme (sic !) la parturition se produit à sept mois, à huit mois, à neuf mois ou à dix mois la plupart du temps et certains prennent en plus un onzième mois »².

Or, à la fin du XVII^e siècle, que ce soit Mauriceau ou Dionis, les grands chirurgiens accoucheurs fixent à neuf mois le temps de la grossesse. Au milieu du siècle, il est impensable pour Jean Astruc que la période de gestation chez les hommes demeure aléatoire :

« La nature constante dans ses opérations agit toujours avec règle et mesure [...]. Peut-on s'imaginer que Dieu, l'auteur de la nature, qui a bien voulu régler la portée de tous les animaux, ait négligé l'espèce humaine, qui paraît avoir été le principal objet de son attention, jusqu'à laisser incertain le temps de la naissance de l'homme ; et à moins qu'on ne soit aveuglé par la prévention, ne doit-on pas convenir que

¹ Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, op. cit., p. 53.

² Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, op. cit., p. 53 ARISTOTE, *L'Histoire des animaux*, édition par Janine Bertier, Gallimard, Paris, 1994, L. VII, chap. 4, 584a-b, p. 394 cité par Elsa Dorlin, *La matrice de la race*, op. cit., p. 116.

puisque la portée de tous les animaux a un terme réglé, la grossesse des femmes doit en avoir un de même ? »¹.

On retrouve dans ce passage les quatre éléments de la stratégie de l'usage idéologique de l'idée de nature ou « naturalisation » : un geste social (limiter la norme de parturition à neuf mois), opéré par une autorité (ici médicale masculine), tend à s'invisibiliser comme rapport de pouvoir (ici prise de pouvoir sur le corps des femmes et l'accouchement), en invoquant la prétendue normativité naturelle. La représentation de la nature comme ordre régulier, dont la nécessité et la bonté sont fondées dans le lien direct à Dieu, « l'auteur de la nature », va amener le biopouvoir médical à transformer la réalité pour qu'elle se conforme à l'imagination dominante. Le médecin et pasteur Jean Astruc adopte un raisonnement *a fortiori* supposant et justifiant l'anthropocentrisme métaphysique. Au sein de la représentation de la hiérarchie des espèces conformément à la *scala naturæ* chrétienne, la perfection supérieure de l'espèce humaine par rapport aux autres animaux, *a fortiori*, justifie au moins l'égalité dans l'ordre de parturition, c'est-à-dire dans la soumission du terme à un ordre régulier.

Un deuxième exemple, confirmant l'analyse de Colette Guillaumin dans *l'Idéologie raciste* (1972), montre l'association catégorielle du sexisme et du racisme dans une même logique différentialiste de soumission au pouvoir². Dorlin relève, en effet, qu'au XVII^e et XVIII^e siècles, il existe des traités de pathologies spécifiques pour « les “gens de mer”, les artisans, les enfants, les femmes, les colons et les esclaves ». La plupart des groupes sociaux voient leurs maladies spécifiques expliquées par des circonstances extérieures mais « seuls les esclaves et les femmes souffrent de maladies spécifiques qui sont le fait d'un tempérament par nature pathogène »³. Autrement dit, seuls les femmes et les esclaves ont des pathologies liées à leur naturel et non aux conditions. La notion de « tempérament » permet de justifier cette « différence ». Et femmes et esclaves sont infériorisés en étant similairement catégorisés comme relevant d'un même « tempérament flegmatique »⁴, faible et donc souvent malade. Exemple d'assignation essentialiste, le « tempérament » est une catégorie médicale qui infère du climat de naissance des caractéristiques naturelles. Il sera l'un des éléments constitutifs de la catégorie de « race ». Par exemple, commentant un

¹ Astruc, *Traité des maladies des femmes, où l'on a tâché de joindre à une théorie solide la pratique la plus sûre et la mieux éprouvée*, op. cit., vol. 5, p. 285-286. Cité par Elsa Dorlin, *La matrice de la race*, op. cit., p. 116.

² Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, 2002.

³ Elsa Dorlin, *La matrice de la race*, op. cit., p. 233.

⁴ *Ibid.*, p. 235-236.

ouvrage de Jean-Baptiste Leblond, médecin naturaliste du roi ayant effectué un voyage aux Antilles à la fin du XVIII^e siècle, « deux médecins protagonistes de la politique de santé à la fin du XVIII^e siècle, Hallé et Des Essartz », écrivent :

Ainsi, le Noir, né dans les sables brûlants de l'Afrique, et qui dépérit promptement dans la région froide, est l'habitant indigène ou naturel de la région chaude. Il s'établit une espèce d'harmonie entre son corps et l'impression des exhalaisons des marais, des eaux croupissantes que le soleil dessèche ; une sueur abondante et d'une odeur nauséabonde est le moyen que la nature et la perméabilité de sa peau emploient pour expulser ces miasmes putrides, et lui conserver la santé¹.

Comment expliquer la meilleure santé des esclaves noirs dans les colonies ? Étant né dans les « sables brûlants » l'esclave noir pourra ainsi travailler sous les tropiques, aussi décrites comme « Zone torride », c'est-à-dire dans les plantations des colonies. C'est même ce tempérament qui justifiera qu'il sera moins malade que les colons blancs. Ainsi, Dorlin commente-t-elle :

Seuls les Africains, habitués au climat chaud et humide, peuvent vivre convenablement dans les colonies, car il y a une espèce de sympathie entre leur tempérament et la température, une correspondance naturelle. Climat et tempérament fonctionnent ici comme une nature originaire, un donné fixe et stable, que rien ne peut modifier : chaque individu doit donc veiller à toujours vivre dans un environnement similaire à celui qui l'a vu naître s'il ne veut pas se « dénaturer »².

Les discours médicaux par rapport au « tempérament » des esclaves viennent donc justifier doublement la domination. En tant qu'ils sont robustes, ils peuvent supporter l'exploitation, en tant qu'ils sont flegmatiques (comme les femmes), on peut justifier la domination esclavagiste. À nouveau, ici, une autorité (le pouvoir médical au service du pouvoir colonial et esclavagiste) tend à invisibiliser le geste social (la domination esclavagiste) en le référant à un ordre transcendant (le tempérament flegmatique mais propice à l'activité dans les pays chauds) et prétend justifier la domination et le travail des esclaves dans les plantations coloniales ! Au début du XVIII^e siècle, le tempérament apparaît ainsi comme un instrument de naturalisation des différences anthropologiques, condition de possibilité à l'élaboration du concept moderne de *race*³ et du racisme comme expression, par excellence, de la naturalisation de la domination.

Un troisième exemple présente la stratégie de naturalisation non seulement comme une justification mais aussi comme un renforcement, par légitimation par le pouvoir médical, de l'exploitation esclavagiste. Un certain M. Bourgeois, auteur d'un « Mémoire sur les

¹ *Ibid.*, p. 244-245.

² *Ibid.*, p. 244.

³ *Ibid.*, p. 216.

maladies les plus communes à Saint-Domingue : leurs remèdes ; le moyen de les éviter ou de s'en garantir moralement et physiquement », justifie par le tempérament des noirs le fait de les faire travailler du matin au soir et de ne point les nourrir correctement le soir, car les esclaves exploités sont moins malades que les noirs oisifs !

La preuve que cet exercice d'un travail journalier leur est salubre, c'est que les Nègres paresseux sont bien plus malades que les autres. On peut l'observer sur toutes les habitations. Ils deviennent hydriques, malsains, sujets à la colique, aux fièvres et à tous les maux qui désolent les Blancs sous un climat qui exige un exercice continu pour s'y bien porter. Leur paresse les éloignant du travail, ils seraient des piliers d'hôpital, si l'on ne veillait à les en faire sortir¹.

Les nègres paresseux et malades lorsqu'ils demeurent oisifs, doivent leur santé supérieure au travail esclavagiste. Le sophisme serait extraordinaire s'il ne s'inscrivait dans la logique de la naturalisation qui consiste à justifier et renforcer le geste social (le travail et la condition esclavagiste) comme « normalisation » bénéfique à la santé. On peut donc conclure, avec Dorlin : « Le discours naturaliste contribue donc à recouvrir ces gestes sociaux, à rendre invisible un rapport de pouvoir sous les traits du rétablissement d'une prétendue authenticité ou normativité naturelle. »².

La théorie *queer* insistera particulièrement sur la dé-naturalisation des identités sexuées et sexuelles, en articulant, de façon originale, refus de la naturalisation hétéro-reproductive mais aussi, parfois, revendication subversive d'une nouvelle naturalité. Ainsi le philosophe trans Paul B. Preciado revendique-t-il, dans son *manifeste contra-sexuel*, « la fin de la Nature comme ordre qui légitime l'assujettissement des corps à d'autres corps »³. Cela signifie pour lui déconstruire l'hégémonie excluante de l'hétérosexualité reproductive interprétée comme naturelle. La dé-naturalisation passe par le geste de rendre visible, en la refusant, la norme sexuelle dominante, invisibilisée comme construction sociale, excluante et inscrite dans l'ordre naturel, en revendiquant sous la forme du contrat, c'est-à-dire l'acte juridique qui explicite sa dimension conventionnelle par excellence, l'invention de formes de sexualités révolutionnaires :

De mon propre gré, je soussigné(e) [...] renonce à ma condition naturelle d'homme/de femme et à tout privilège (social, économique, patrimonial) et à toute obligation (sociale, économique, reproductive) dérivés de ma condition sexuelle dans le cadre du système hétérocentré naturalisé. Je me reconnais et je reconnais les autres en tant que corps (ou sujets parlants) et j'accepte, de mon plein gré, de ne pas

¹ *Ibid.*, p. 246.

² Elsa Dorlin, « Corps contre Nature », art cit.

³ Beatriz Preciado, *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Balland, 2000, p. 20.

entretenir de relations sexuelles naturalisantes et de ne pas entretenir de relations sexuelles en dehors de contrats contra-sexuels temporaires et consensuels¹.

La création de conventions sexuelles dé-naturalisantes, s'accompagne dans le même temps d'une revendication d'une « nature *queerisée* »², c'est-à-dire une nature sans le « naturel », sans le « contre-nature », sans la « naturalisation ». La nature *queerisée* déconstruit l'opposition dualiste du naturel à l'artificiel c'est-à-dire, en réalité, l'oubli d'interconnexions constitutives et l'imposition de normes hiérarchisantes et excluantes, au nom d'une norme dominante prenant le pouvoir ou renforçant son pouvoir par l'inscription dans l'ordre originaire et transcendant des essences. Sans la naturalisation hétérocentrée, la nature se redécouvre comme champ de possibles et d'inventions de sexualités qui n'ont plus à se conformer ou à se justifier par rapport à une norme hégémonique, mais inventent leur propre normativité dans le cadre de consentements intersubjectifs. L'autre conséquence est la déconstruction de la frontière entre le naturel et l'artificiel au sein de la sexualité, qui réintègre tous les objets hybrides et les corps comme reconfigurateurs d'une « nouvelle condition naturelle »³. Ainsi s'affirme, au sein d'un féminisme radical, la fin de la nature comme ordre d'assignation essentialiste : « Il n'y a pas des sexes et des sexualités mais des usages du corps reconnus naturels ou sanctionnés en tant que déviants »⁴ conclut Preciado.

Comme le soutient Alaimo, le fait que l'idée de nature a posé tant de problèmes à la théorie féministe a aussi fait de ce champ critique, l'un des lieux privilégiés de l'innovation théorique pour repenser et réinventer « les enchevêtrements et les interconnexions entre les humains et le monde plus qu'humain », en particulier du côté des *sciences studies* féministes, du *material feminism* et du féminisme post-humaniste⁵. Une des actrices majeures de ces courants, la philosophe Haraway, reprend à son compte la définition du genre comme contestation des naturalisations des dominations et des répartitions sexuelles.⁶ Mais son travail plus généralement tend à invalider et à redéfinir la pertinence des frontières conceptuelles ordinairement reçues. Elle promeut ainsi contre les logiques de naturalisation, la figure du *cyborg*, être hybride soustrait aux normalisations des usages

¹ *Ibid.*, p. 30.

² *Ibid.*, p. 37.

³ *Ibid.*, p. 120.

⁴ Paul B. Preciado, *Un appartement sur Uranus : chroniques de la traversée*, Paris, Bernard Grasset, 2019, p. 117.

⁵ *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, op. cit., p. 531.

⁶ Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women : The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, p. 131.

idéologiques des dichotomies nature/humains, naturel/construits. Les cyborgs explicitent d'emblée de se situer au sein de mixtes proliférant et imprévisibles de *naturecultures*. À son tour, Haraway place son intention théorique sous le signe de l'« invention et réinvention de la nature – peut-être l'arène la plus centrale de l'espoir, de l'oppression et de la contestation pour les habitants de la planète Terre pour notre temps »¹. L'idée de réinventer les relations avec la nature est directement issue de réflexions écoféministes² qui notent la corrélation entre la séparation homme/nature et les destructions environnementales, et la nécessité de prendre soin de notre appartenance et de nos relations avec elle³. Ainsi le féminisme de Haraway fait émerger la possibilité de reconnaître les *naturescultures*, au-delà des usages idéologiques, comme « les environnements naturels (internes et externes) »⁴ non dépourvus de *cyborgs*.

Un lien direct entre la critique des naturalisations et l'écologie politique est réalisé par Émilie Hache dans *Ce à quoi nous tenons : propositions pour une écologie pragmatique* (2011). S'inscrivant dans le sillage de Bruno Latour, elle y récuse l'idée que la crise écologique doive principalement se concentrer sur l'idée de nature :

Dire que la crise écologique ne porte pas sur la *nature* est en ce sens une question politique, ou plutôt épistémo-politique. Il ne s'agit pas de dire que l'écologie ne s'intéresse pas à la nature parce que cette dernière n'existerait pas, mais parce qu'elle ne signifie jamais seulement de manière descriptive, neutre une *partie* de la réalité. La « nature » est un outil conceptuel qui a toujours été mobilisé pour disqualifier, détruire et maltraiter les non-humains comme les humains, et critiquer cet usage ne suffit pas à en désamorcer les effets. Les usages contemporains de ce terme liés précisément à cette crise viennent confirmer cette analyse, cette notion étant mobilisée sous la forme d'une nature vierge (sans humains) menacée, au chevet de laquelle il y aurait consensus. Je suis par ailleurs encouragée dans ce choix par le fait que l'on parle de moins en moins de « nature » mais plutôt de réchauffement climatique, de biodiversité, d'inégalités, d'hypothèse Gaïa, etc.⁵

Hache formule ici trois arguments. [1] La nature est un concept normatif. La nature n'est jamais seulement une question descriptive. Elle n'est jamais seulement la désignation d'une « *partie* de la réalité ». Dans une perspective pragmatique, il s'agit de soutenir que l'idée de nature est toujours aussi, sinon principalement, une fonction produisant des effets normatifs, épistémiques et politiques. Mais pourquoi l'idée de « nature », plutôt que celle

¹ *Ibid.*, p. 1.

² La référence est ici Hubbard, dans un ouvrage de 1979, *Women look at Biology*.

³ Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, op. cit., p. 80.

⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁵ Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons : propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2011, p. 10-11.

de « biodiversité », de « réchauffement climatique » est-elle plus encline, dans ses effets pragmatiques, aux usages normatifs oppressifs ? Hache semble s'en tenir à un constat historique. On peut cependant tenter une hypothèse. Il me semble, en effet, que ce passage de la description à la normativité est possible parce que, même au niveau descriptif, la nature ne désigne jamais seulement une *partie* de la réalité mais toujours déjà une *puissance* de la réalité. Or cette *puissance*, en elle-même amoral et ambivalente, a été mobilisée, historiquement, par des systèmes hégémoniques pour renforcer et justifier leur domination. D'où, [2] la nature est le concept normatif de l'opresseur (colonialiste, raciste, patriarcal, et extractiviste). Par l'inscription au sein du dualisme ou par les stratégies de naturalisation, l'idée de nature a été l'un des outils privilégiés de justification et de renforcement des entreprises criminelles hégémoniques et suprémacistes de l'histoire Occidentale. Et l'argument se double d'une proposition thétique selon laquelle : la critique des usages oppresseurs de la nature « ne suffit pas à en désamorcer les effets ». Autrement dit, la fonction historique et idéologique demeure y compris dans les usages contemporains critiques et conscients. Les usages « écologistes » de la nature, domaine de la réalité sans humains ou figure tutélaire sensée produire du consensus, sont interprétés par Hache comme confirmation de l'inertie et du maintien des imaginaires séparatistes et dépolitisés, eux-mêmes excluants et donc violents. [3] La nature n'est plus un concept largement utilisé ni par l'écologie comme science, ni par les institutions politiques internationales traitant les questions écologiques. Une série d'autres concepts, plus opératoires, sont venus remplacer l'ancienne nature (environnement, biosphère, écosystème, biodiversité, système-Terre, etc.) prétendant ainsi se départir du lourd héritage ethnocentré, colonial, raciste et patriarcal. Les problèmes ne se focalisent plus sur la nature mais sur les interactions posées d'abord du point de vue des humains. Ce qui permet de justifier que le délaissement de l'idée de nature n'aura pas un gros coût théorique. L'ensemble de ces arguments semblent ainsi plaider pour un abandon de l'idée de nature. La « nature » n'est donc pas vraiment « ce à quoi nous tenons », pourrait-on conclure avec Hache.

Face à la tendance impérialiste du concept de nature à unifier trop rapidement le monde pour servir des fins injustes, l'alternative proposée consiste donc à imaginer des nouveaux collectifs politiques en partant d'« un monde pluridimensionnel, infini dans ses variétés ontologiques comme dans ses devenirs »¹. Cette refondation ontologique et ses

¹ Émilie Hache (éd.), *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Editions Dehors, 2014, p. 19.

effets pragmatiques seront au cœur du travail de Morton, que je vais analyser en détail à présent.

2. La *queer ecology* de Morton

En croisant les philosophies de la déconstruction, les théories féministes et l'écocritique, Morton prolonge l'interrogation critique de l'essentialisme attaché à l'idée de nature, dans la réaction face à la crise écologique. Il affirme ainsi que son ouvrage *Ecology without Nature* (2007) « est un questionnement sans relâche (*relentless*) de l'essence (*essence*), plutôt qu'une chose spécialement nouvelle »¹. Sa position peut être qualifiée de critique, au sein d'une écologie *queer*, de l'idée de nature. En effet, selon Morton, la crise écologique appelle, plutôt qu'à la réactivation de l'idée patriarcale, masculiniste et raciste de « nature », à une transformation de l'ontologie, de l'esthétique et de la politique. Le fondement de cette métamorphose est la reconnaissance du « maillage (*mesh*) de formes de vie interconnectées »², c'est-à-dire aussi d'« hyperobjets » insaisissables, mutagéniques et liquides, incluant ce qui est aujourd'hui relégué dans les marges les plus stigmatisées, exclues et vulnérables (par exemple les déchets et les pollutions). Cette position suppose le rejet des dualismes exclusifs attachés à l'idée de nature – idée morte qui rode, cependant, selon Morton, comme « un fantôme ». Et elle vise à créer, au niveau éthique, une hospitalité à l'égard des « étranges étrangers » et, au niveau politique, la perspective d'une « démocratie des formes du vivant »³. Si l'on peut être, à première lecture, surpris par ce qui ressemble à une pop-phénoménologie mêlant Heidegger, Levinas, Derrida ou Lacan à une chanson des *Muppets show* « *We are the Earthlings* » et aux films *Blade Runner* et *Into the wild*, et si certaines affirmations semblent excessivement péremptoires, il faut reconnaître que Morton fait partie des penseurs contemporains qui développent l'une des critiques les plus complètes et les plus denses de l'idée de nature face à la crise écologique. Voici l'une des nombreuses formules explicitant cette position a-naturaliste, ici avec des échos psychanalytiques explicites :

¹ Timothy Morton, *Ecology without Nature : Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge ; London, Harvard University Press, 2009, p. 21.

² Timothy Morton, « Guest Column : Queer Ecology », *PMLA*, mars 2010, vol. 125, n° 2, p. 278.

³ Timothy Morton, *La pensée écologique*, Paris, Zulma, 2019, p. 130.

Pour obtenir l'écologie, nous devons renoncer à la Nature¹. Mais comme nous sommes depuis longtemps dépendants de la Nature, le renoncement sera douloureux. Renoncer à un fantasme est plus difficile que de renoncer à la réalité².

Morton propose plusieurs définitions de la nature qui toutes, d'une façon ou d'une autre, sont marquées par une forme de déficience. Dans *Ecology without Nature*, il distingue ainsi trois fonctions symboliques que peut remplir l'idée de nature : [1] la référence vide, [2] la norme qui permet d'exclure la déviance, [3] la puissance indéfinie de subsumer toutes sortes d'objets disparates.

La « nature » occupe au moins trois lieux dans le langage symbolique. Premièrement, c'est un simple emplacement vide pour une variété d'autres concepts ; deuxièmement, elle a la force d'une loi, une norme contre laquelle la déviance est mesurée ; troisièmement, la « nature » est une boîte de Pandore, un mot qui englobe des séries potentiellement infinies d'objets imaginaires disparates³.

L'idée de nature a pour singularité de ne pas désigner d'objets réels. Elle ne décrit pas d'objets que l'on pourrait « croiser » dans une expérience. D'où l'insistance de Morton sur la figure de l'illusion (*fantasy*), du fantasme ou du fantôme. Ce sont des entités qui ont une efficacité dans le monde sans avoir de réalité matérielle, parce qu'elles remplissent des fonctions psychologiques et symboliques. La nature, en particulier, doit ainsi, pour Morton, être référée non à un domaine de l'être, mais à des fonctions théoriques et normatives, qui, d'un côté, visent à *unifier l'expérience* et à *l'ordonner* en référence à un principe transcendant ou à un ailleurs idéalisé, mais, de l'autre, servent aussi à *imposer des normes*. D'où, pour Morton, le caractère paradoxal des supplications écologistes concernant la « fin de la nature ». « L'élégie de la Nature est un paradoxe puisqu'il s'agit de la perte de quelque chose que nous n'avons jamais vraiment possédé : la perte d'un fantasme et non d'une réalité. »⁴ Déplorer la perte ou la fin de la nature, comme McKibben, c'est être dupe de l'illusion ; c'est ne pas comprendre comment « fonctionne » l'idée de nature ; c'est confondre une *fonction* avec une *description*.

La cible de Morton est initialement la forme que prend l'idée de nature dans les « *nature writings* », cette tradition littéraire romantique anglophone qui, à partir du XIX^e siècle, décrit et exalte une nature masculine, sublime, revigorante, idéalisée, belle et harmonieuse. Or cet imaginaire, remarque Morton, suppose *l'exclusion* de tout un

¹ Morton adopte la convention de mettre une majuscule à Nature pour « dénaturiser son usage » et marquer typographiquement le fait qu'il s'agit d'une construction mythique. Je ne reprends pas à mon compte cette marque typographique et ne garderons la majuscule que dans les citations de l'auteur.

² Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 159.

³ Timothy Morton, *Ecology without Nature*, op. cit., p. 14.

⁴ Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 173.

ensemble d'étants ou d'objets qui ne correspondraient pas à cette idéalisation. Et il renvoie de plus à un *ordre* où les essences sont fixées et rassurantes. Comme cette idée constitue, selon Morton, historiquement un imaginaire dominant de l'écologie, c'est toute l'idée de nature dont il entend ainsi se débarrasser pour faire face à l'« Anthropocène » – concept qu'il défend comme « le premier concept pleinement anti-anthropocentrique »¹. Le problème qui anime la pensée de Morton est donc le suivant : La nature, qui fait référence à un ailleurs et une transcendance souvent instrumentalisée pour imposer normativement des positions éthiques conservatrices, est-elle la bonne idée pour penser écologiquement une réaction aux catastrophes modernes ?

Relativement à la crise de l'idée de nature, la thèse de Morton est simple : « La "Nature" échoue à bien servir l'écologie »². Autrement dit, pour faire face à la catastrophe, notre temps a besoin de penser une écologie sans nature, et ce pour trois raisons principales : 1- la « nature » est un concept normatif oppressif servant à exclure le « contre-nature » et à hiérarchiser les essences, notamment au détriment des minorités sexuelles, genrées ou racisées ; 2- la « nature » est un concept indéterminé et on ne sait pas où la trouver ; 3- la « nature » est un obstacle à la prise de conscience de l'interconnexion des choses. On trouve ces arguments formulés par Morton dans un entretien, en réponse à la question « Pourquoi une "écologie sans nature" ? » :

C'est un concept normatif, qui sous-entend que certaines entités ou certains comportements seraient contre-nature. Par le passé, la rhétorique de la nature a largement servi l'homophobie, le sexisme et le racisme. L'amour entre personnes du même sexe serait une « anomalie ». Il serait « naturel » que les femmes, moins fortes, soient soumises aux hommes. Les Blancs seraient « naturellement » plus intelligents. Ensuite, le problème est que l'on ne sait pas où se trouve cette fameuse nature. S'agit-il des forêts loin des villes ? Des océans ? Mon ADN est-il naturel mais pas mon éducation ? La nature, est-ce le sol partout où il n'est pas recouvert par le macadam ? Je n'en sais rien, car les forêts ont été façonnées par les usages des humains, les océans sont pollués, des dépôts de carbone sont présents dans les sols. *La pensée écologique telle que je la conçois nous enseigne que les choses sont connectées entre elles et interagissent, tandis que le concept de la nature bloque ce type de prise de conscience*³.

On pourrait dire qu'il y a ainsi des raisons morales et politiques (la défense égalitariste des opprimé·e·s et des droits des minorités), des raisons conceptuels et pragmatiques (le

¹ Timothy Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, New York, Columbia University Press, 2016, p. 24.

² Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 16.

³ Timothy Morton : « Nous ne sommes pas à la fin des temps mais au commencement », <https://www.philomag.com/les-idees/entretiens/timothy-morton-nous-ne-sommes-pas-a-la-fin-des-temps-mais-au-commencement-36781>, (consulté le 10 mars 2020).

besoin d'un outil conceptuel capable de cerner le problème et de localiser précisément où faire porter l'action adéquat) et des raisons épistémologiques (la nécessité d'adopter une pensée complexe, dynamique et relationnelle pour saisir les interdépendances écologiques) qui, à la fois, souligneraient les défauts de l'idée de nature, et, plaideraient pour penser et agir *sans* elle. Cette réponse cependant m'interroge : Morton ne confond-il pas l'idée de nature avec les usages dualistes et idéologiques du « naturel » ? Et finalement ne serait-ce pas lui qui fantasmerait une idée de nature qui n'existerait pas ? En effet, l'idée de nature, comme on le verra par la suite¹ admet une pluralité de significations dont un grand nombre désignent les puissances d'engendrement dynamiques, processuelles et relationnelles c'est-à-dire précisément l'interconnexion des choses et des processus au sein des milieux de vie. Que vise donc Morton en prétendant que l'idée de nature « bloque » la pensée écologique ? Sans doute l'idée de nature est-elle mise en œuvre au sein de logiques hégémoniques dualistes et mobilisée à des fins séparatistes (pour justifier des exclusions, des exploitations, des oppressions). Sans doute, une conception naïve du naturel par opposition à l'artificiel et au surnaturel est-elle facilement déconstruite. Mais ces deux usages fautifs épuisent-ils les significations de l'idée de nature en particulier au sein de l'histoire de l'écologie (scientifique, politique ou philosophique) ?

Je précise que pour Morton, cette thèse s'articule en réalité en deux volets : l'un, critique, condensé dans le cri « *Down with Nature !* » ou « À bas la nature ! », et l'autre, d'ouverture constructive, symbolisé par l'appel « *thinking past Nature* » qu'on pourrait traduire par « penser par-delà la nature ». La dimension *critique* de la thèse clame la filiation de l'écologie avec les théories *queer*.

L'écocritique est similaire à la théorie *queer*. Au nom de tout ce que nous valorisons dans l'idée de « nature », elle examine minutieusement comment la nature est configurée comme une catégorie transcendante, unifiée, indépendante. L'écocritique ne pense pas qu'il est paradoxal de dire, au nom de l'écologie elle-même : « À bas la nature ! »².

La déconstruction vise donc les processus de « naturalisation » qui constituent la « nature », elle-même, comme idée hypostasiée, placée dans une position de référence transcendante sensée faire autorité, et, dont les configurations sociales et politiques, lui donnant un tel sens et une telle puissance, sont invisibilisées. Cette critique est, en un sens, analogue à la déconstruction *queer* de la différence sexuée, qui met au jour la configuration dominante selon des coordonnées du centre hétéro-patriarcal, ce faisant la dénature, la

¹ Voir *infra* chapitre V.

² Timothy Morton, *Ecology without Nature*, *op. cit.*, p. 13.

pour ouvrir, finalement, à une compréhension en termes de construction de genres pluriels et non-binaires. La dimension *constructive* ouvre, quant à elle, sur des reconfigurations ontologiques, esthétiques, éthiques et politiques, et dramatise l'enjeu en faisant de cet abandon et de cette révolution, la condition de la survie face à la crise écologique :

Le fantôme de la « Nature », entité neuve travestie en relique d'une époque révolue, a hanté la modernité dans laquelle il est né. Cette Nature fantomatique a empêché l'essor de la pensée écologique. Ce n'est qu'aujourd'hui, où le capitalisme contemporain et le consumérisme recouvrent la Terre entière et atteignent en profondeur les formes du vivant, qu'il est enfin possible, ironiquement, de se défaire de ce fantôme inexistant. L'exorcisme, c'est bien, mais les êtres humains ont dépassé le moment où la Nature était un recours. La continuité de notre survie, et par conséquent, la survie de la planète que nous dominons sans nul doute aujourd'hui, dépend du fait de penser par-delà la Nature¹.

Penser par-delà la nature signifie, pour Morton, s'appuyer sur les interconnexions effectives pour lutter contre la dévastation de la « biosphère », en inventant des modalités éthiques et politiques qui ne seront plus hantées par la normativité héritée avec l'idée de nature et par les obstacles que cet opérateur d'exclusion dresse devant les tentatives d'imaginer de nouvelles formes avec les vivants.

Mais quels sont les arguments qui justifient la position, claire mais radicale, de Morton ? J'analyserai ici trois justifications principales qui relèvent respectivement des champs de l'ontologie, de l'éthique et de la pragmatique.

2. 1. *Argument ontologique : la référence vide*

En s'inscrivant dans le courant de l'*Object-Oriented Ontology* (OOO)², Morton diagnostique dans l'idée de nature un cas typique de référence absente. Dans le vocabulaire de l'OOO, l'idée de nature est un « *middle object* »³, le « milieu » à partir duquel les choses apparaîtraient et dans lequel les objets seraient contenus, qui n'est pas sans rappeler ce que Deleuze et Guattari appelaient un « champ d'immanence ». Elle n'est pas un objet que l'on rencontre dans une expérience. Elle est une catégorie unifiante qui contient d'autres objets, de façon analogue à *l'Univers* ou à *l'environnement*. Ainsi Morton argumente-t-il :

¹ Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 19.

² Ce courant de la métaphysique contemporaine, développé notamment par Graham Harman, est une tentative de dépasser les références absentes – ou ce que Nietzsche appelait les « arrières-mondes ». Il s'agit donc de développer un « réalisme spéculatif » radicalement immanent à partir de la catégorie élémentaire d'« objet » pensée comme existence élémentaire par soi, neutralisant le primat moderne de la subjectivité humaine et donc de la corrélation. Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, UK, Pelican, 2018.

³ Timothy Morton, *Realist Magic*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2013, p. 42.

Il y a des objets : la cannelle, les micro-ondes, les particules interstellaires et les épouvantails. Il n'y a rien en dessous des objets. Ou, mieux, il n'y a *même pas rien* en dessous d'eux. Il n'y a pas quelque chose comme *l'espace* indépendant des objets (heureusement la physique contemporaine est d'accord). Ce que l'on appelle *l'Univers* est un gros objet qui contient des objets tels que les trous noirs et les pigeons de course. De même, il n'y a pas quelque chose comme un *environnement* : où que nous le cherchions, nous trouvons toutes sortes d'objets – les biomes, les écosystèmes, les haies, les gouttières et la chair humaine. En un sens similaire, il n'y a pas quelque chose comme la *Nature*. J'ai vu les pingouins, le plutonium, la pollution, et le pollen. Mais je n'ai jamais vu la *Nature* (je mets une majuscule au mot pour renforcer le sens de sa décevante artificialité)¹.

Pour autant que je comprenne l'argument, nous ne rencontrerions dans l'expérience que des *individus-objets* et jamais des *totalités*, et ces dernières ne seraient que des idées, sans référence directe, unifiant imaginativement et sans doute abusivement toutes sortes d'objets². On peut comprendre que s'il n'y a que des objets que l'on voit ou que l'on rencontre dans des expériences, il n'y ait plus de place dans ce système ontologique pour les opérations spirituelles qualifiées d'holisitiques. Mais en quoi serait-ce alors un progrès théorique et pratique ? L'absence de référence déictique signifie-t-elle absence de toute existence spirituelle ou symbolique voire même absence de fonction cognitive et pratique ? En tous les cas, l'intention est claire : il s'agit d'une forme de principe de parcimonie métaphysique qui consiste à nier la nécessité des généralisations au-delà des catégories ou concepts que l'on peut rencontrer dans une expérience possible, en affirmant l'immanence des existences de tous les objets, en faisant ainsi l'économie des Idées de la raison, dirait-on avec Kant.

L'argument est le même pour tous les concepts généralisant, par exemple « la matière ». Ainsi, dans *Hyperobjects* (2013), Morton prétend-il se défaire aussi de la croyance en la réalité de la matière :

Si la première phase de mon travail sur l'écologie était l'écologie sans la Nature, celui-ci est l'écologie sans la matière. Et pour les mêmes raisons. J'ai vu le bois, j'ai vu les photographies d'atomes, j'ai vu les nuages dans les chambres de diffusion, j'ai vu les dessins de paquets d'ondes. Bien sûr. Mais ai-je

¹ *Ibid.*

² En dépit des prétentions novatrices de l'OOO, je me demande si l'on ne pourrait pas interpréter cette distinction, en un sens classiquement nominaliste ou pragmatiste c'est-à-dire en affirmant que les catégories générales (Nature, environnement, Univers) ne sont certes pas des décalques ou des doubles images du réel, mais qu'elles remplissent cependant d'autres fonctions, d'unification ou de découpage du réel, dont on ne peut pas préjuger de la simple absence de référence individuelle qu'elles seraient nécessairement dépourvues de toute légitimité ou utilité. De même, en un sens kantien, on pourrait reconnaître dans la distinction esquissée par Morton, celle entre les *concepts* de l'entendement (ordonnant des objets d'une expérience possible) et les *idées* de la raison (unifiant les concepts), ce qui permettait à Kant de distinguer des fonctions cognitives (connaître ou penser), tout en reconnaissant certaines fonctions cruciales aux idées (notamment celles d'idéal régulateur ou de *focus imaginarius*).

jamais vu la matière ? Je commence à penser que cette chose appelée la « matière » est comme cette chose appelée la Nature ou cette chose appelée le « Père Noël » – vous devez dire que vous y croyez pour ne pas mettre en colère les enfants¹.

La boutade permet de pointer le changement de registre : la nature est une catégorie sans référent dont le maintien ne relève pas de justification métaphysique ou descriptive, mais de logiques affectives d'attachement à une illusion. Elle peut avoir une fonction psycho-affective mais ne serait, dans le fond, qu'une construction collective entretenant chez certaines personnes l'illusion d'une réalité désirée. La critique analogue appliquée à « l'Environnement » est plus directement intéressante dans la mesure où Morton, prônant ainsi à la fois une « écologie sans Nature » et une « écologie sans Environnement », pointe les difficultés à manier une idée vide de référence tant au niveau théorique que pratique :

Existe-t-il une chose telle que l'environnement ? Est-ce tout ce qui est « autour » de nous ? À quel endroit nous arrêtons-nous, si nous nous arrêtons, pour établir une frontière entre environnement et non-environnement : l'atmosphère ? le champ de gravitation terrestre ? le champ magnétique de la Terre sans lequel tout serait carbonisé par les vents solaires ? le Soleil sans lequel nous ne serions pas en vie ? la Galaxie ? L'environnement nous inclut-il ou nous exclut-il ? Est-il naturel ou artificiel, ou bien les deux ? Pouvons-nous le ranger dans une case conceptuelle ? Et si le mot *environnement* n'était pas le bon ? L'*environnement*, l'actualisation de la Nature, soulève bien des problèmes. Quelle ironie puisque les forces mondiales de l'industrie et du capitalisme ont changé, dégradé, érodé (et détruit) ce que nous appelons souvent environnement. Au moment même où nous aurions besoin de savoir ce qu'il est, voilà qu'il disparaît².

À travers cette succession de questions, Morton déploie deux arguments qui interrogent la référence du concept d'environnement. [1] Le premier argument consiste à repartir de la racine étymologique d'environnement, qui renvoie au français « viron », le tour, le rond qui pourrait dériver de *viria* le bracelet en latin. L'environnement désigne donc ce qui entoure un foyer de référence. Cela pose des questions d'extension et de critère de clôture du système considéré : quelles sont les limites de cet espace, de ce milieu ou de cet écoumène qui entoure ? Quelles sont les limites du système qui est ainsi considéré ? Ne faut-il pas inclure les dimensions cosmiques qui conditionnent directement par l'énergie solaire le fonctionnement des écosystèmes et indirectement, en tant par exemple que l'histoire de l'univers semble indissociable de la formation des éléments qui constituent la matière, l'existence même de ces écosystèmes ? Ainsi la fixation de ces limites, par exemple à l'atmosphère, n'est-elle pas, en dernier recours arbitraire ? [2] Le deuxième

¹ Timothy Morton, *Hyperobjects : Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013, p. 150.

² Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 27.

argument interroge la place du centre ou du foyer dans l'environnement. Fait-il partie du système considéré ? Les interactions humaines avec ce système font-elles parties de l'environnement ? Quel type d'étants faut-il inclure dans l'environnement ? Qu'en est-il par exemple des pollutions, des espèces invasives, des artefacts ? Aucune des réponses à ces questions ne semble facile ou sans ambivalence. Force est donc de constater que dans les deux types de questionnements, le concept d'environnement est indéterminé, mais semble naïvement recouvrir les distinctions constitutives de l'idée de nature (par exemple l'opposition à l'artificiel), ce pourquoi Morton le qualifie « d'actualisation de la Nature ». Il subit de ce fait les mêmes critiques. Indéterminé du point de vue de l'extension, comme de l'intention, le concept d'environnement semble donc ne pas résister à l'interrogation critique, et n'apparaître que comme une référence vide et inadéquate pour résoudre la catastrophe écologique.

Morton conçoit donc la fonction du philosophe comme celui qui explique et qui transmet une mise à jour de nos outils ontologiques. Autrement dit, il est celui qui permet de saisir la façon dont les bouleversements du monde, en particulier du fait de la crise écologique, produisent un décalage entre le réel et les outils conceptuels que nous avons forgés historiquement en d'autres temps, et qui semblent inadéquats pour les comprendre et savoir comment réagir. Ainsi, Morton résume-t-il l'obsolescence ontologique de la nature, entendue comme concept englobant ou « *container* » :

En un mot, la notion que nous sommes en train de vivre « dans » un monde – celui que nous pouvons appeler la Nature – ne s'applique plus de manière sensée, sauf comme de la nostalgie ou des langages provisoirement utiles au niveau local des plaintes et des pétitions¹.

Au plan ontologique, l'idée de nature serait donc obsolète, rigoureusement vide de sens descriptif, et, à la limite pouvant cristalliser certains affects d'attachement au passé (fonction psychologique) ou agréger par provision certaines attitudes réactives (fonction pragmatique).

2. 2. *Argument éthique : la normativité hégémonique et exclusive*

Dans « Queer Ecology », Morton rapporte quelques commentaires agressifs glanés sur internet en réaction à son ouvrage *Ecology without Nature*, et au soutien que lui a apporté Slavoj Žižek. Ces commentaires disaient en substance : ces intellectuels qui raffinent sur les idées en prétendant qu'elles ne désignent rien nous fatiguent. Jetez-les au milieu de la

¹ Timothy Morton, *Hyperobjects*, op. cit., p. 101.

« Bob Marshall *wilderness* » seuls, avec un simple couteau, et demandez-leur de survivre. Ils verront bien, directement et par expérience, si la nature n'existe pas, si elle n'est qu'une illusion ou qu'un fantôme. Morton réplique : « J'imaginai Žižek émerger en grommelant : « J'ai réussi à m'en sortir, mais, bien qu'il y avait beaucoup d'animaux et de plantes, je n'ai pas trouvé la "Nature" »¹. La plaisanterie est significative, parce que le même dialogue de sourds avait lieu dans le *Great Wilderness Debate* entre les partisans de l'évidente déconstruction de l'idée de *wilderness* (Callicott, Cronon, Denevan, etc.) et les défenseurs des pratiques et de la protection de la *wilderness* (Foreman, Snyder, etc.)². Il est clair que la nature est un concept flottant qui, sous l'homonymie, produit des malentendus. Callicott tentait de clarifier la controverse en pointant la distinction entre l'idée de *wilderness* et les espaces de *wilderness*, soit entre l'idée et la réalité. Mais le malentendu persistait parce que les pratiques à partir desquelles l'idée de nature prenait son sens étaient divergentes et non partagées. Mais pour Morton, ce type de réactions survivalistes, anti-intellectualistes et anti-universitaires, peuvent être interprétées comme une confirmation de la thèse selon laquelle l'idée de nature relève avant tout d'une forme d'idéologie précise. Morton définit les idéologies comme « des commandements qui revêtent l'aspect de descriptions »³. S'appuyant sur les analyses de Butler, révélant dans l'idée de nature, avant tout, une structure normative d'appartenance et d'exclusion (*inside-outside structure*), Morton pointe les liens entre l'idée de nature constitutive de la *wilderness* américaine, notamment dans sa version romantique, et les effets normatifs des pratiques de sport *outdoor*, de chasse, ou d'aventure survivaliste au sein de ces espaces peu ou pas anthropisés : « Les idéologies de la Nature sont fondées sur des structures d'appartenance et d'exclusion (*inside-outside structures*) qui ressemblent aux politiques de constitutions de frontières hétérosexistes »⁴. Morton n'explicite pas directement la façon dont il entend le concept de « structure ». On peut cependant reconstruire l'usage qu'il en fait. Au sein de l'ontologie « visqueuse »⁵ développée notamment dans *Hyperobjects et Dark Ecology*, les structures désignent les *modes de relations stables ou stabilisés* que ce soit au niveau physique (« les structures cristallines inorganiques »⁶), biologique (la structure osseuse du corps

¹ Timothy Morton, « Guest Column », art cit, p. 274.

² Voir *supra*, Introduction générale, p. 28-31.

³ Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 215.

⁴ Timothy Morton, « Guest Column », art cit, p. 274 : « Ideologies of Nature are founded on inside-outside structures that resemble the boundaries heterosexism polices. »

⁵ Timothy Morton, *Hyperobjects*, op. cit., p. 32 et suiv.

⁶ Timothy Morton, *Dark Ecology*, op. cit., p. 128.

humains¹), phénoménologique (la *as-structure* de l'OOO de Hartman, inspirée de la *Als-Struktur* heideggérienne²), gnoséologique (les structures logiques³ ou structure de pensée⁴), esthétique (la *Strukturklang* de Webern interprétée comme « le son fantomatique, matériel-spectral de la structure en tant que telle »⁵, les structures graphiques de Marian Zazeela sur l'albums de Lamonte Young *day of the antler 15 VIII 65*⁶), social et politique (la « structure inertielle de longue durée » de la famille au sein du capitalisme⁷, les « structures économiques »⁸) ou temporel (« des structures de temporalité comme l'Anthropocène »⁹). Plus précisément, concernant la réflexion sur l'idée de nature, le sens du concept de « structure » découle directement de l'usage qu'en fait Butler. Or Butler critique le structuralisme de Lévi-Strauss et de Lacan, qui prétendraient décrire des immutabilités universelles présociales, mais maintient qu'il existe des « structures normatives » qui sont des arrangements sociaux « s'établissant de manière performative »¹⁰. Pour Morton, la structure est donc une manière de stabiliser, d'organiser et d'internaliser, au sein du langage, les relations de pouvoir et les fonctions sociales, notamment les structures de pouvoirs du patriarcat¹¹. L'idée de nature vierge, sauvage, immédiate et pure est donc avant tout pour Morton une structure idéologique d'exclusion ; exclusion de certains corps supposés inaptes à la survie mais aussi tendanciellement des femmes, des indigènes, des hyperobjets, des pollutions, etc. Comme la théorie *queer*, l'écologie sans la nature est donc anti-essentialiste. Elle insiste sur la résistance aux frontières idéologiques que l'on trouve au cœur même du maillage des formes de vie¹². Par exemple, l'écologie est *queer*, selon Morton, dans la mesure où elle pointe

¹ Timothy Morton, *Hyperobjects*, op. cit., p. 32.

² *Ibid.*, p. 118-119.

³ Timothy Morton, *Dark Ecology*, op. cit., p. 93.

⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁵ Timothy Morton, *Hyperobjects*, op. cit., p. 166.

⁶ *Ibid.*, p. 170.

⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁸ Timothy Morton, *Dark Ecology*, op. cit., p. 113.

⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰ Judith Butler, *Défaire le genre*, Paris, Amsterdam, 2016, p. 291-292. Par exemple : « Quand, dans *Défaire le genre*, je suggérais que le genre est une structure *ec-statique*, je voulais dire qu'en tant que nous sommes genrés, nous sommes hors de nous-mêmes, et que le genre est formé par des normes culturelles qui nous précèdent et nous excèdent. Mais je ne voulais pas dire que le genre est *seulement* à l'extérieur, et qu'il nous faut par conséquent, dans nos théorisations du genre, évacuer l'intérieur. Je voulais plutôt dire que le dehors est *aussi* le dedans, que ce que nous évoquons comme "intérieur" est une manière particulière dont la norme culturelle prend forme comme réalité psychique, très souvent comme identification psychique. La norme culturelle ne cesse pas d'être en assumant une forme intérieure, mais elle adopte plutôt une modalité psychique spécifique sans laquelle elle ne peut fonctionner. » (p. 357-358).

¹¹ Timothy Morton, *Being ecological*, Cambridge, The MIT Press, 2018, p. 89.

¹² Timothy Morton, « Guest Column », art cit, p. 275.

l'interconnexion des formes de vie dans l'évolution (particulièrement frappante quand on dissout la croyance de l'évidence de l'individualité de l'organisme finalisée, au niveau de l'ADN, des communautés bactériennes ou des virus), mais aussi l'hybridation des espèces et même les porosités entre vie et non-vie. Un autre rapprochement est possible au niveau de la déconstruction de la norme hégémonique hétérosexuelle, à même le tissu du vivant, en pointant la multiplicité des formes de reproductions les plus diverses (hermaphrodisme, parthénogénèse, etc.) comme de la diversité des pratiques sexuelles (notamment homosexuelles, bisexuelles, asexuées, etc.).

Étant donné que le comportement de genre strictement binaire flotte dans un tourbillon colossal de phénotypes transgenres, homosexuels et asexués, n'est-il pas temps d'abandonner l'idée de Nature comme règne du *straight*, de l'hétéronormatif, du binaire, de l'exclusif¹ ?

L'idée de nature servirait donc de structure fixant des polarités inclusives ou exclusives, que l'écologie, selon Morton, doit interroger, déconstruire et inciter à abandonner, en particulier la frontière humain/animal ou encore la frontière humains/non-humains². Morton propose alors d'adopter le terme de Derrida « arrivant », traduit par « *strange stranger* »³ ou « étrange étranger », comme entité ontologique élémentaire pour multiplier les différences, contrer la tendance à la réduction au même, repenser des collectifs, et surtout une éthique et des politiques qui ne se soumettraient plus à la norme naturaliste, masculine, hétérosexuelle, raciste et coloniale :

Comme un ruisseau qui contourne une grosse pierre, la pensée écologique contourne la Nature masculine. La notion d'espèce est bien trop arbitraire et rigide pour rendre compte de l'étrange étranger mutagénique et liquide. Chaque être est fourchu, courbé, aveugle, sourd, mentalement affaibli⁴.

Ces analyses prolongent directement les positions de Haraway. Par exemple, dans l'article « La patriarcat de Teddy Bear : Taxidermie dans le jardin d'Eden, New York, 1908-1936 », la philosophe analysait l'histoire de Carl Akeley, figure du naturaliste, chasseur de gorilles et d'éléphants, taxidermiste, metteur en scène de diorama au *Muséum d'histoire naturel* de New York, toujours visibles aujourd'hui, en somme « le grand père blanc, le chasseur blanc au cœur de l'Afrique ». À travers ce personnage, elle mettait clairement en évidence les liens entre l'idéologie de la nature et la construction d'une

¹ Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 143.

² Timothy Morton, « Guest Column », art cit, p. 277.

³ Timothy Morton, « Ecology », in *Jacques Derrida: Key concepts*, éd. par Claire Colebrook, Routledge, 2014.

⁴ Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 145.

domination sexiste, raciste et anthropocentrique¹. De même, pour Morton, la nature véhicule des normes exprimant et reproduisant l'hégémonie hétéro-reproductive, notamment en exaltant des affects virilistes. L'idée de nature scinde donc la réalité en fonction de normes éthiques et politiques contestables, dans la mesure où elles produisent, à partir du point de vue suprémaciste, toute une série d'oublis et d'exclusions de corps et de personnes qui ne satisferaient pas à ces normes dominantes. Ainsi que le résume Morton : « Penser la pensée écologique avec rigueur nous oblige à nous débarrasser des idées unitaires et viriles de la Nature et de Naturel qui prévalent encore. La pensée écologique est intrinsèquement *queer* »².

En plus d'être contestable au plan éthique, notamment à partir des principes d'égalité et de justice, ces scissions idéologiques sont aussi problématiques pour faire face à la crise écologique, dans la mesure où elles empêchent de prendre au sérieux l'interconnexion entre les processus et la nécessité d'insérer l'action dans ce système dynamique, peuplé d'entités hybrides et notamment ce qu'on peut nommer avec Emmanuel Bonnet, Diego Landivar et Antoine Monnin, des « communs négatifs » (tels les centrales nucléaires et leurs déchets)³. En quoi la nature comme structure idéologique serait-elle précisément un obstacle à l'action écologique ?

2. 3. *Argument pragmatique : l'obstacle à une éthique et une politique des interconnexions*

Le troisième argument consiste à pointer les conséquences dans l'action de cette idéologie de la nature, c'est-à-dire de la référence à un Autre fantasmé et illusoire constituant une structure d'exclusion. Ainsi, bien que Morton ne s'inscrive pas dans le courant du pragmatisme philosophique et qu'il n'utilise pratiquement jamais la catégorie de « pragmatique », le fait d'analyser les effets pratiques d'une idée et des images qui lui sont associées me semble pouvoir relever de cette stratégie d'analyse. Morton critique trois types d'obstacles pragmatiques : les imaginaires séparatistes, les imaginaires statiques, la conception capitaliste de la nature comme fonds de ressource à exploiter.

¹ Donna J. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 145 et suiv. Edition originale : « Teddy Bear Patriarchy : Taxidermy in the Garden of Eden », New York City, 1908-1936, in Donna Haraway, *Modest Witness@Second Millennium : Femaleman Meets Oncomouse : Feminism and Technoscience*, Routledge, 1997, repris dans *The Haraway Reader*, Routledge, 2003, pp. 223-250.

² Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 40.

³ Emmanuel Bonnet, Diego Landivar et Alexandre Monnin, *Héritage et fermeture : une écologie du démantèlement*, Paris, éditions divergences, 2021.

Le premier obstacle concerne les imaginaires séparatistes modernes qui empêchent de percevoir et de réaliser l'interconnexion entre les différentes formes de vie. L'idée de nature est, en effet, considérée comme un « outil moderne » qui se fonde sur des distinctions qui n'ont plus de fondement matériel, notamment, à l'âge du bouleversement climatique global. Dans le vocabulaire de Morton, les « hyperobjets » sont le nom de ces systèmes de relations qui hybrident le naturel et l'artefact, le local et le global, l'individuel et le collectif. Ainsi la crise écologique, interprétée comme transformation ontologique qui conteste les séparations « modernes », appelle, selon Morton, un abandon des outils de la modernité, y compris pour lutter contre la modernité elle-même. « Ainsi, les hyperobjets [les radiations, les hydrocarbures, le réchauffement global, etc.] annoncent la fin de l'environnementalisme qui emploie la Nature (un outil de la modernité) contre la modernité, combattant le feu par le feu, la matière par la matière, le présent avec le présent »¹. Comme outil moderne, l'idée de nature fonctionne, en effet selon Morton, comme un écran idéologique qui viendrait masquer la réalité des interconnexions symbiotiques. Elle est un masque qui prétend réaffirmer, *en dépit des phénomènes*, une imagination séparatiste au service d'une idéologie :

Ce que l'on appelle la Nature est une façon de se rendre aveugle et sourd à l'étrangeté de la réalité symbiotique. La conscience écologique (*ecological awarness*), qui est en train d'advenir pour tous sur Terre, est une façon d'enlever ses mains des yeux, d'entendre un message qui était transmis de façon forte et claire à la fin du XVIII^e siècle, un message que même ses émetteurs ne voulaient pas entièrement entendre².

Le travail de Morton s'inscrit ici de façon diffuse mais explicite dans une sagesse néo-bouddhique. Telle une reprise, au sein d'une philosophie déconstructiviste, de la figure des « singes de sagesse » bouddhistes, l'entreprise de Morton consiste, non pas à s'isoler du mal, mais bien à ôter les obstacles idéologiques à la conscience du réel. Autrement dit, l'écologie, attentive et à l'écoute de l'interconnexion des formes de vie, appelle une déconstruction des écrans idéologiques masquant la reconnaissance de notre participation au « maillage » (*mesh*) cosmique. En ce sens, abandonner l'idée de nature est nécessaire pour voir nos compagnons cohabitants de l'Anthropocène et savoir comment nous y rapporter. C'est ainsi que Morton, interprète la réprobation publique et la controverse intense qui éclatèrent, en 2015, à propos de la chasse illégale, par un dentiste américain, de Cecil, un lion emblématique du parc national de Hwange au Zimbabwe. Ce sont, selon lui,

¹ Timothy Morton, *Hyperobjects*, op. cit., p. 199.

² Timothy Morton, *Humankind : Solidarity With Nonhuman People*, London, Verso, 2017, p. 62.

des signes d'une solidarité transpécistes faisant préférer des collectifs lion-humains, au chauvinisme justifiant le collectif dentiste/chasseur-humains, au point d'y voir un signe précurseur de l'abandon du concept de nature :

La « parenté » avec les non-humains commence à poindre à travers l'écran de la Nature, une construction qui depuis environ 10 000 ans a été la substance malléable des projets humains – ou dans sa version moderne, la surface-écran sur laquelle les humains projettent leurs désirs. Quelques humains au moins sont maintenant prêt à laisser tomber les concepts de Nature, pour accomplir la solidarité avec les êtres qui constituent actuellement la biosphère. L'année 2015 fut le moment où un très grand nombre d'humains réalisa avoir plus en commun avec un lion qu'avec un dentiste¹.

Le relais de l'indignation écologiste par le grand public peut marquer un basculement dans l'imagination sociale des attitudes acceptables dans le rapport avec la nature. Le chasseur blanc, viriliste, étranger en terre coloniale n'a plus bonne presse. Il n'est pas sûr cependant que le choix de l'exemple soit très heureux, dans la mesure où ce cas se situe d'emblée dans un contexte colonial qui soulève tout une série de questions. Cecil était un lion apparemment nommé selon la figure par excellence de l'impérialisme extractiviste colonial anglais, Cecil Rhodes, habitué à la présence des touristes humains venant le photographier lors de safaris, monitoré par un collier émetteur par des biologistes d'Oxford, vivant dans un sanctuaire censé protéger la vie sauvage. La répulsion des écologistes et l'empathie du grand public est-elle alors le signe de l'abandon du concept de nature ? Ou doit-elle être interprétée de façon plus ambivalente comme le symptôme d'une contestation des représentations de la nature, au sein même du schème naturaliste (au sens de Descola)² et colonial, qui maintiendrait l'idée de nature dans ses usages excluant, ici s'offusquant de l'atteinte à un emblème, le lion célèbre « Roi de la savane » à disposition des touristes, mais étant peu critique du biopouvoir que constitue cette forme de « conservation capitaliste », qui s'articulerait fort bien avec l'exploitation environnante de la nature³ ? On aurait sans doute pu trouver meilleur exemple d'une recomposition *queer* de l'écologie. Quoi qu'il en soit, l'exemple permet de justifier le passage de l'idée de nature à une nouvelle conscience écologique. Ainsi l'équation suivante résume-t-elle la position de Morton : « L'écologie équivaut à la vie *moins* la Nature *plus* la conscience »⁴.

¹ *Ibid.*, p. 33.

² Voir le prochain chapitre.

³ Pour une critique de la néolibéralisation de la conservation, voir : Robert Fletcher, Wolfram Dressler et Bram Büscher, *Nature Inc.*, Tucson, University of Arizona Press, 2014.

⁴ Timothy Morton, *La pensée écologique*, *op. cit.*, p. 41.

Les seconds types d'obstacles concernent les imaginaires statiques et hors du temps, associés à l'idée de nature. Par exemple, Morton pointe les difficultés rencontrées dans l'idée de restauration des écosystèmes à fixer l'état de référence, dans la mesure où la nature « vierge » n'a jamais existé et que « comme l'a établi Adorno, la nature est simplement de l'histoire réifiée »¹. À nouveau, le modèle critiqué est l'idée romantique de nature telle qu'elle apparaît dans la peinture de paysage : fixe, immuable, stable. Mais Morton met aussi en garde contre les tentatives « d'animer le tableau » en neutralisant la réalité créatrice du temps et en ne tirant pas toutes les conséquences ontologiques anti-substantialistes de la temporalisation de la nature, c'est-à-dire en somme en produisant ce que Bergson, et Deleuze à sa suite, appelaient le « devenir cinématographique ». Ainsi, l'idée d'animer et de dynamiser la nature en retrouvant sa dimension temporelle et immanente pourrait bien n'être pour Morton qu'une tentative de réanimer une idée morte : « Nous devrions nous méfier de ces versions nouvelles et améliorées de la Nature, qui ne font que retourner l'image statique en image dynamique. Quelque chose reste le même : le sens du temps comme un contenant (*container*) »². De façon plus générale, Morton critique cette tendance d'une philosophie post-moderne qui « représente une tentative désespérée pour construire une version « nouvelle et améliorée » de la bonne vieille Nature que Derrida et d'autres ont effacé »³. Or cette tentative de renouvellement, de reconfiguration, de redéfinition et de réaffirmation de l'idée de nature, telle qu'il la trouve par exemple chez le philosophe islandais Pall Skulason⁴, est vivement décrite par Morton comme une tentative désespérée analogue à celle qui tente de forcer à faire redémarrer une machine cassée :

Il n'est pas difficile de déceler dans ce passage les gestes violents, répétitifs, de quelqu'un qui veut à tout prix redémarrer une machine cassée. [...] D'après ce ton, mélange d'espoir et de peur, on peut dire que la partie est terminée et qu'il le sait. Il se complait dans un penser magique : « Si je continue d'en parler comme il faut, tout ira bien. La nature existera »⁵.

¹ Timothy Morton, *Hyperobjects*, op. cit., p. 58. On pourrait se demander dans quelle mesure cette critique de l'idée de restauration est éloignée de la réalité des entreprises concrètes de restaurations écologiques, qui peuvent s'inscrire d'emblée dans une écologie de la perturbation, et, ainsi dans quelle mesure cette critique, en un certain sens, porte à faux.

² *Ibid.*, p. 72.

³ Timothy Morton, *Realist Magic*, op. cit., p. 165.

⁴ Timothy Morton cite un extrait de *Réflexions au bord de l'Askja* dans lequel Pall Skulason écrit « Nous vivons et existons dans cette relation de confiance qui est toujours, par nature, incertaine et périlleuse. [Cette] relation de confiance [...] est réellement toujours, à la base, une relation avec la réalité comme totalité naturelle : comme Nature » [Pall Skulason, *Reflection at the Edge of Askja : On man's Relation to Nature*, Reykjavik, University of Iceland Press, 2006, p. 11. Cité par Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 21.]

⁵ Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 21.

La reconfiguration de l'idée de nature relèverait donc d'une forme de « pensée magique » qui refuserait de voir mourir ce qui est sensé tenir le monde : la nature. Or les environmentalistes n'ont jamais affaire à cette nature et nous devons, selon Morton, réagir à la catastrophe en pointant les interactions entre humains et non-humains plutôt qu'en exaltant une référence mythologique à une altérité immuable et surannée.

Les troisièmes types d'obstacles relèvent de l'usage idéologique du concept de nature dans le système capitaliste en tant que fonds à exploiter. Dans *Hyperobjects* (2013), la critique de la « nature capitaliste » s'appuiera sur l'interprétation heideggérienne de la *phusis* réduite à un *Bestand*, c'est-à-dire à un fonds¹. En effet, dans le processus de production et d'appropriation typique du régime économique dominant, l'idée de nature sous-tend un processus d'abstraction qui permet de réduire la valorisation aux processus extractiviste, marchands et productifs.

La « Nature » est le reliquat indéterminé aux extrémités du processus de production. Ou bien comme chose exploitable (*exploitable stuff*), ou bien comme chose à valeur-ajoutée (*value-added stuff*). Quoi qu'il en soit, elle est simplement indéterminée (*featureless*), abstraite, grise. Elle n'a rien à voir avec les vers nématodes et les orang outangs, la chimie organique dans les comètes et les strates de roche. [...] La nature est une réserve de réserves (*stockpile of stockpiles*)².

Comme le suggère le redoublement proposé par Morton, la nature serait le fonds indéterminé de tous les fonds exploitables. L'idée de nature, comme « implicite ontologique » du capitalisme³, permettrait ainsi de désinhiber l'exploitation en l'imaginant sans fond. Elle permet de justifier cette étrange imaginaire d'une extraction illimitée des choses (*stuff*) valorisées en ressources. Si le concept de nature est une référence vide ou encore une « boîte de Pandore [...] qui englobe des séries potentiellement infinies d'objets imaginaires disparates », l'indétermination associée à la puissance indéfinie d'unification, permettent à la logique extractiviste de se déployer dans potentiellement tous les champs de la réalité. Il n'y pas de limite à l'appropriation et à la valorisation marchande des êtres et des processus qui peuvent être subsumés sous l'idée de nature. Elle est donc un outil parfaitement adapté à la logique capitaliste, comme extériorité et réserve disponible pour

¹ Timothy Morton, *Hyperobjects*, *op. cit.*, p. 113. Dans *Humankind* (2017), Timothy Morton tentera, à l'instar d'une des stratégies de l'écosocialisme, de trouver dans la théorie marxiste de « l'aliénation et de la valeur d'usage » des ressorts pour critiquer l'exploitation capitaliste des humains et des non-humains mais aussi pour « inclure les non-humains » dans une éthique de la solidarité avec les non-humains (p. 6), dans un « projet de désanthropocentrisation » (p. 136). La notion de *Bestand* sera implicitement reprise pour critiquer un rapport spontané aux choses physiques (*geo-stuff*) comme une réserve-permanente (*standing-reserve*) pour l'extraction et la transformation (cf. note 38 p. 201).

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

l'activité technicienne humaine mais aussi comme unification indéterminée de toutes formes de choses exploitables. Morton prend pour exemple la réaction de Tony Hayward qui était le PDG de BP lors de l'explosion de la plateforme pétrolière *Deepwater Horizon*. Ce dernier tenta en effet de minimiser la catastrophe en pointant que, au regard de la masse d'eau de l'océan, la fuite de pétrole était négligeable. Ainsi « la Nature absorberait l'accident industriel »¹. Morton pointe ici ce qu'il appelle un « essentialisme capitaliste » qui tend à déresponsabiliser les grands acteurs capitalistes de la crise écologique globale en recourant à l'idée de nature : « L'essence de la réalité est le capital et la Nature. Tous deux existent dans un au-delà éthéré. Par ici, où nous vivons, il y a une marée noire. Mais ne vous inquiétez pas. L'au-delà s'en occupera. »² Ainsi que ce soit en fondant la logique extractiviste, en désinhibant l'appropriation capitaliste de toutes les choses naturelles, ou en tendant à justifier une déresponsabilisation des destructions liées à l'hégémonie capitaliste, l'idée de nature semble une alliée de poids d'une idéologie responsable de la crise écologique.

Pour résumer, au niveau ontologique, l'idée de nature ne semble désigner aucune réalité. Elle apparaît comme un référent vide, « fantôme » ou figure mythique d'un ailleurs de l'humanité qui ne se trouve nulle part. Au niveau éthique, l'idée de nature fonctionne comme un opérateur de normativités dominantes et conservatrices qui, s'articulant à l'affirmation d'essences transcendantes, veulent s'imposer comme nécessaires notamment par naturalisation des hiérarchies. Au niveau pragmatique enfin, il est plus efficace pour protéger la « biosphère » de mettre en relief notre interconnectivité entre tous les vivants plutôt que de vouloir protéger une entité fantomatique. L'idée de nature « échoue à bien servir l'écologie », notamment parce qu'elle maintient des formes d'exclusion qui ne permettent de comprendre ni la réalité de notre temps (l'Anthropocène), ni l'hybridité des entités qui le peuplent, ni la nécessité des réactions appropriées face à la catastrophe. Voilà pourquoi Morton préfère l'idée d'Anthropocène au sein d'une *Dark Ecology*³ qui se départit des imaginaires puritains de la nature (vierge, immaculée, intouchée, harmonieuse, etc.) : « L'Anthropocène ne détruit pas la nature. L'Anthropocène est la Nature dans sa

¹ Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 115.

² *Ibid.*

³ « En réponse à l'écologie profonde, j'ai parlé un jour d'« écologie sans fond » : soit incroyablement profonde – soit sans aucune profondeur – on ne peut pas dire. Au bout du compte, j'ai décidé de parler de *dark ecology* » *Ibid.*, p. 103.

forme de cauchemar toxique. La Nature est la forme latente de l'Anthropocène attendant d'émerger comme catastrophe »¹.

Telle est l'alternative proposée par Morton qui se déploie sous l'étiquette de « la pensée écologique »². Il s'agit d'abord, au plan *épistémique*, contre tous les concepts totalisants (« organisme », « totalité », « nature », mais aussi « communauté » et « monde ») de préférer des concepts mal-finis, c'est-à-dire qui interrogent les limites au lieu de les présupposer. Ces fondements d'une métaphysique de l'interconnectivité s'articulent autour du concept de « maillage » (*the mesh*) : « un réseau tentaculaire d'interconnexions sans centre ni limite »³ « qui consiste en des connexions infinies et des différences infinitésimales »⁴. Cela permet de concevoir l'ordre cosmique non pas comme harmonie des êtres de la Nature mais comme « maillage d'étranges étrangers mutagénétiques et liquides »⁵. Une image de cette théorie ontologique de l'interconnexion et de la différence, est ce qui dans la tradition bouddhiste est appelé le « filet d'Indra », maillage infini reliant des bijoux polis aux facettes infinies dont chacune réfléchit le tout⁶.

Reconnaître le maillage suppose une redéfinition de l'altérité, non plus selon une *esthétique* du sublime ou du mignon, du terrible ou du beau, mais dans une esthétique du sombre, du bouleversement voire du dégoût, qui appelle par conséquent une éthique – aux accents lévinassiens désanthropocentrés – de la reconnaissance de l'Autre « radicalement étrange, dangereux, voire mauvais » :

Ce n'est pas difficile d'aimer la Nature comme reflet de soi. Ce n'est pas difficile d'aimer la Nature comme espace ouvert inspirant l'effroi. Ça l'est beaucoup plus d'aimer les êtres inquiétants, repoussants qui ne portent pas si facilement un visage humain. Certains de ces êtres sont des humains. L'une des tâches de la pensée écologique est de découvrir comment aimer l'inhumain ; pas seulement le non-humain (c'est plus facile), mais le radicalement étrange, dangereux, voire « mauvais ». Car l'inhumain est le noyau étrangeté étrange de l'humain »⁷.

Comment étendre l'empathie non seulement au-delà des humains mais aussi au-delà des projections des humains sur des êtres de la nature, c'est-à-dire des formes idéalisées de

¹ Timothy Morton, *Dark Ecology*, op. cit., p. 59.

² « La pensée écologique constate que tous les êtres sont interconnectés. Tel est le maillage. La pensée écologique constate que les frontières entre les êtres et l'identité des êtres sont affectées par cette interconnexion. Tel est l'étrange étranger. [...] La pensée écologique c'est l'intimité avec l'étrangeté de l'étranger. » Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 158.

³ Timothy Morton, *Dark Ecology*, op. cit., p. 81.

⁴ Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 58.

⁵ *Ibid.*, p. 145.

⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁷ *Ibid.*, p. 154.

non-humains ? Telle semble être finalement l'horizon affectif et *éthique* de l'écologie sans nature de Morton, qui s'accompagne d'affects joyeux issus d'une forme de reconnaissance de notre appartenance cosmique, sans doute proche à nouveau de certaines descriptions de l'inter-être bouddhiste¹ : « La pensée écologique parle de convivialité et d'étrangeté, d'infini et de proximité, de la "présence", excitante, et de l'ouverture, qui met les cerveaux en ébullition et nous laisse sans voix »².

Au plan *politique* enfin, la pensée écologique s'apparente d'abord à une aporie : « Nous ne pouvons, en toute bonne foi, annuler la différence entre humains et non-humains. Ni la préserver. Faire les deux à la fois serait incohérent. Nous sommes dans le pétrin. »³ Cette aporie fait référence aux difficultés pratiques des tentatives de constitutions de démocraties intégrant les non humains, en particulier chez Latour⁴. La stratégie de Morton consistera à pointer dans l'aporie, les conditions d'émergence d'un nouveau modèle politique, fondé sur une nouvelle structure de la collectivité. Nous sommes dans le pétrin, certes. « Mais tout n'est pas fichu, poursuit-il [...]. Le pétrin c'est le signe de l'émergence d'une démocratie des formes du vivant ! »⁵ Contre la destruction capitaliste, Morton en appelle donc à une réorientation de l'affection et à l'émergence de nouveaux collectifs démocratiques, à une nouvelle « coopération » au sein du maillage du vivant, fondée non pas sur la communauté, aux accents holistes et identitaires, mais sur une « collectivité de faiblesse, de vulnérabilité et d'achèvement »⁶. En somme, contre les tendances réactionnaires et conservatrices de l'écologie au plan politique, Morton affirme donc : « L'écologie sans Nature, c'est l'écologie sans le holisme »⁷.

2. 4. *Objections à Morton*

L'opposition à l'usage essentialiste de l'idée de nature, au sein de la « pensée écologique » développée par Morton, propose donc différents niveaux de critique de l'idée de nature au plan ontologique, affectif, esthétique, normatif et pragmatique. Quelles objections peut-on cependant formuler à son encontre ?

¹ Morton explicite à plusieurs endroits son admiration pour les intuitions de la mystique bouddhiste, par exemple : « Depuis deux mille cinq cents ans, le bouddhisme montre que la conscience ne dépend pas d'un moi intégral, solide, "réellement existant". Comme la pensée écologique semble aller dans cette direction, il pourrait y avoir là une convergence féconde » *Ibid.*, p. 192.

² *Ibid.*, p. 30.

³ *Ibid.*, p. 130.

⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁵ *Ibid.*, p. 130.

⁶ *Ibid.*, p. 208.

⁷ *Ibid.*

Comme pour le pôle de la critique décoloniale à venir, les objections ne concerneront pas les enseignements même de la déconstruction. Il ne s'agit donc pas de contester que l'idée de nature a été mobilisée comme un outils normatif oppressif et réactionnaire, associé à des affects, des images et une esthétique contestable. Cependant, pour Morton comme pour Descola au prochain chapitre, j'éprouve une réticence, [1] devant la prétention d'un philosophe à normer les usages et à décréter quelle idée devrait être effacée des ontologies, des imaginaires et des normativités collectives, et, [2] devant la tendance, pour justifier une posture « éradicatrice », à réduire l'idée de nature à un seul sens, celui qui est critiqué et qui semble en effet mériter son dépassement, faisant ainsi fi de la pluralité des sens et des fonctions que cette idée a pu revêtir au cours de son histoire et, au sein même de la contemporanéité, parmi ses usages contestés. Je développe ces critiques au prochain chapitre et me contente ici d'exposer deux objections directement adressées à « l'écologie sans la Nature » de Morton. Ces objections formulent [1] une contestation de la méthodologie ou plus précisément une contestation de la prétention à pouvoir statuer sur l'écologie et l'idée de nature, de façon générale, à partir de la méthode adoptée par Morton, [2] une contestation historique et herméneutique de la réduction de l'idée de nature à son usage normatif essentialiste et oppressif.

La première objection consiste à interroger, du point de vue de *la méthode*, la validité des thèses de Morton relativement à l'idée de nature. Il s'agit en particulier de pointer l'absence de nécessité de l'inférence entre, d'un côté, les observations faites par Morton à partir de textes romantiques, illustrées d'exemples issus de la culture de masse, ayant pour fonction de dessiner un imaginaire social « dominant », et, d' autre, un jugement destinal sur l'idée de nature, en général. Si la position critique de Morton a bien un fondement textuel et historique incontestable, en est-il de même de sa position normative ? En effet, la perspective normative de Morton, pour stimulante et créative qu'elle apparaisse, me semble affectée d'un certain nombre de lacunes susceptibles de miner la généralité de sa thèse. Ce qui est frappant à la lecture de l'« écologie sans Nature », c'est que la nature renvoie d'abord à un type de textes, d'imaginaires et de normativités très limitées plutôt qu'à des pratiques et des luttes concrètes ayant constitué l'histoire de la conscience écologique. Cette « écologie sans Nature » apparaît à première vue aussi une écologie, à de rares évocations près, sans les écologistes, sans les luttes indigènes, sans les mouvements écoféministes, sans les philosophes et les éthiciens environnementaux, sans les historiens environnementaux, sans les anthropologues de la nature, etc. Il semble que l'on saute bien

vite de Coleridge et Woodsworth, à la critique de la pertinence de l'idée de nature pour l'Anthropocène, en s'appuyant sur une ontologie post-moderne. La critique de l'idée de nature face à la crise écologique semble ainsi étrangement décontextualisée, mais aussi un peu ingrate à l'égard de l'écologie, en particulier dans la réalité de son expression politique. N'est-ce pas au cœur de la « pensée écologique », entendue cette fois au sens de Bourg et Fragnière¹, c'est-à-dire d'une histoire des théories et des luttes qui dépassent largement l'imaginaire romantique et les normativités exclusivement réactionnaires, que s'est érigée, *dans le même temps et conjointement*, une pensée de l'interconnectivité des vivants et une nécessité politique de protection de la nature et des vivants qui l'habitent (humains et non-humains) contre les négligences et les destructions de la civilisation thermo-industrielle ? L'écologie est-elle nécessairement holiste, viriliste, abusivement unifiante et se référant à un au-delà éthéré, lorsqu'elle fait usage de la nature comme d'une puissance de la réalité à prendre en compte par des collectifs humains, négligents ou destructeurs, dans leurs modes d'habitation de la Terre ? Pour le moins, ce n'est pas sûr. Et sans encore entrer dans les arguments contraires, il semble assez contradictoire performativement de critiquer les concepts abusivement unificateurs et de ne point, soi-même être attentif, à la pluralité des pratiques, des contextes et des usages qui constituent les imaginaires et les normativités contestées constitutives de l'idée de nature. Ainsi, Morton semble lui-même illustrer paradoxalement son analyse selon laquelle l'idée de nature serait essentiellement une projection des désirs des Modernes, en la constituant comme le fondement imaginaire des problèmes écologiques et de l'absence de réaction face à la crise écologique. Par exemple, il affirme :

Le déni du réchauffement climatique repose sur et contribue à une idée de la Nature qui n'est pas très différente de l'attitude envers l'enfant dans la rue [qui se blesse] ou la maison qui brûle : « ça se passe ailleurs, et fondamentalement, ce n'est pas mon problème ». Assumer la responsabilité directe du réchauffement climatique signifiera, entre autres, abandonner l'idée de Nature, cette barrière idéologique qui empêche de prendre conscience que tout est interconnecté².

Comme il est maintenant bien établi, la contestation du réchauffement climatique a surtout été construite et financée par des acteurs des énergies fossiles ayant un intérêt à ce que le système économique continue, le plus longtemps possible, d'en faire son moteur

¹ Dominique Bourg et Augustin Fragnière (éds.), *La pensée écologique : une anthologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.

² Timothy Morton, *La pensée écologique*, op. cit., p. 165.

incontournable¹. Et, d'un autre côté, la conscience de la nature comme intégrale d'interconnexions associée au diagnostic de la métamorphose des systèmes techniques des collectifs humains dans leurs effets « mondiaux », a permis de prendre au sérieux les bouleversements climatiques dès les années 1970, en appelant à une reconnaissance des responsabilités directes dans la façon dont nous modelons les milieux de vie que nous habitons. Par exemple, Serres, dans *le contrat naturel*, mobilise précisément la nature relationnelle et dynamique pour penser, en principe, l'interdépendance et les obligations éthiques et politiques qui en découlent. N'est-ce pas Morton qui, en un sens, construit le fantôme-nature parce qu'il brosse un portrait partiel, partial, stigmatisant et hors contexte, faisant de l'idée de nature une sorte de bouc émissaire insaisissable pour analyser notre temps ?

La deuxième objection consiste à contester d'un point de vue *herméneutique et historique* la réification de l'usage normatif de la nature comme le seul sens pertinent à considérer et à rejeter. L'analyse de Morton suppose que la fonction de l'idée de nature comme une « image-miroir » dans lequel vient se projeter les préjugés anthropocentrés est l'usage dominant, central et inévitable. Or, pour Morton, cette idée de nature est bien une cause du problème écologique dans la mesure où, non seulement, elle ne nous donne pas prise sur l'interconnectivité des choses hybrides que l'on doit penser pour affronter notre monde, mais, aussi, au sens où elle constitue et renforce la pensée de la séparation et de l'autonomie de la nature (comme Grand Autre que l'on pourra s'approprier et protéger dans un même geste colonisateur). Mais est-il vraisemblable que cette fonction normative, associée à une métaphysique des essences, épuise la signification et les ressources expérientielles de l'idée de nature ? Et si la nature est précisément le nom de cette interconnectivité des formes du vivant, comme la nature « nouvelle née » de Michel Serres, tout l'édifice rhétorique de Morton ne s'effondre-t-il pas ?

Il me semble que l'extrême fragilité de l'argument, provient du fait que cette thèse concernant l'idée de nature généralise indument des intuitions issues de l'esthétisation de la nature dans la peinture de paysage et les poèmes du romantisme anglophone en lui appliquant la grille de lecture issue de la philosophie *queer*, au lieu d'intégrer les constats d'une histoire pluraliste de l'idée de nature et les analyses des usages et des représentations

¹ Naomi Oreskes et Erik M Conway, *Les marchands de doute : ou comment une poignée de scientifiques ont masqué la vérité sur des enjeux de société tels que le tabagisme et le réchauffement climatique*, Paris, Le Pommier, 2012.

contestés au sein de la tradition écologiste¹. En réponse à l'argument ontologique, issu lui-même du courant de l'OOO, il semble que l'implication de « l'absence de référence » à « un vide de signification » soit fausse. Ce n'est pas parce que Žižek ne croise pas la nature lorsqu'il survit à un séjour dans la *wilderness*, que l'idée de nature n'a rigoureusement aucun sens. L'idée de nature peut avoir un sens sans s'instancier dans des objets particuliers. La tradition philosophique n'est pas sans ressource pour préciser cette distinction catégorielle, qui n'est pas nécessairement une erreur catégorielle. Ainsi, comme le note Bourg dans un article intitulé « Crise écologique et idée de nature » (2001), la « nature » est exemplaire de la distinction kantienne, entre « concept » et « idée » : « À la différence des concepts d'herbe, d'arbre, de fleur, de ciel ou de nuage, note-t-il, l'idée de nature ne nous met en présence d'aucune réalité individuelle »². Cependant, Bourg précise le sens de la distinction au lieu de n'accorder de pertinence qu'aux seuls concepts :

le propre d'un concept est de nous mettre immédiatement en relation avec des individus concrets. Tel est le cas du concept d'arbre, de chaise ou de nuage. En revanche, les idées n'ont pas ce pouvoir de présentation ; elles ne nous montrent pas d'emblée des individus. Ce sont des agencements de concepts grâce auxquels nous organisons nos représentations. Les idées constituent ainsi des règles pour la pensée³.

Ne pas avoir d'objets dans une expérience sensible est précisément le sens d'une idée de la raison pour Kant. À la différence des concepts de l'entendement qui constituent l'expérience possible (comme concepts purs) et permettent d'unifier le divers d'une intuition sensible (comme concept empirique), les idées sont, pour Kant, des catégories de la raison : « J'entends par Idée un concept nécessaire de la raison auquel aucun objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens »⁴. En ce sens, les idées sont intrinsèquement transcendantales, c'est-à-dire au-delà de toute expérience possible. Cependant, contre le présumé de l'OOO, Kant soutenait que l'idée de la raison, en tant que « concept nécessaire » n'était « ni inutile, ni vaine »⁵. Les idées transcendantales ont essentiellement des fonctions systémiques et des usages régulateurs, pointant le « *focus imaginarius* » absolu à partir duquel le donné est pensable et ayant une fonction heuristique, invitant l'entendement à chercher les modalités d'un ordre systématique entre les différentes connaissances. La nature telle qu'elle est entendue par Morton prend donc la place du

¹ Voir chapitre V.

² Dominique Bourg, « Crise écologique et idée de nature », *Philosophique*, 1 janvier 2001, n° 4, p. 5-11.

³ *Ibid.*

⁴ Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduit par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 350, AK III, 254.

⁵ *Ibid.*, p. 351, AK III, 255.

« monde » dans le système des idées transcendantes. Dire que « Dieu », « le monde », « la nature » ou « l'âme » n'ont aucun sens, semble une affirmation pour le moins présomptueuse au regard de l'histoire de la pensée. Mais même si l'on accepte que ce soit l'intention de Morton, en tentant de penser une écologie sans « nature », sans « matière » et sans « présent, » son ambition est-elle tenue ? Cela semble aussi douteux. Par exemple, une perspective kantienne, refuserait de dire que l'on pourrait rejeter la fonction des idées transcendentes au motif qu'il n'y aurait que des « objets » immanents, ne serait-ce parce que toute conception d'un « objet » semble devoir supposer, au minimum, « l'objet transcendantal », mais au demeurant, parce qu'on ne se départit pas, par décret, des « *focus imaginarius* », même s'ils prennent la forme, plus complexe et plus « hallucinante », du filet d'Indra ou du « *mesh* ».

En réponse à l'argument normatif de Morton, on peut soulever une contradiction performative. Pour quelqu'un qui critique les pensées trop rapidement unifiantes, il est étrange de n'envisager dans l'idée de nature que la seule affirmation d'un rapport à la nature hétéro-viriliste à tendance fasciste. La nature précisément considérée comme *puissance d'engendrement* peut se retourner contre la norme hégémonique. Ce sera le sens de la réinvention de la nature chez Haraway et la stratégie centrale de l'écoféminisme en général¹. Si le problème consiste dans la tendance à interpréter la nature comme un ordre transcendant fixant des essences et des hiérarchies, alors on peut très bien trouver dans des interprétations divergentes de l'idée de nature, de quoi assouplir ces rigidités, par exemple au sein d'une métaphysique des relations et un dynamisme cosmique chez Bergson, Whitehead et Simondon, dans une redéfinition en tant qu'intégrale de relations dans le bouquet du Grand Récit chez Serres, etc. La nature désigne alors moins un ordre d'essences hiérarchisées qu'un champ de potentialités activées diversement par le vivant, ce que Morton appelle lui-même la « biosphère ». Cette position est compatible avec le fait de soutenir que la nature n'est pas une normativité pleinement déterminée (de type essence), mais une *normativité contextuellement restrictive* (de type potentialités) au sein d'une réserve de virtualités. La contestation anti-essentialiste de l'idée de nature peut enfin se faire, à la rigueur, en menant à son terme la distinction kantienne entre les « concepts » et les « idées », c'est-à-dire en pointant que l'ordre pensé sous l'idée de nature ne peut l'être que sous la forme hypothétique du « comme si » sous peine de tomber dans une illusion transcendente typique d'une métaphysique dogmatique. Je soutiens donc que

¹ Voir chapitre V.

différentes stratégies permettent de défendre une idée de nature qui ne se réduise pas à la normativité critiquée et rejetée par Morton.

Enfin au niveau pragmatique, et en dépit d'effets d'annonce, la mise en place de cette « démocratie des formes de vie » ouvrant sur la préférence affichée pour la coopération plutôt que sur la destruction et l'exploitation, semble limitée à des déclarations de principe sans analyses approfondies des luttes écologistes. Il faut bien reconnaître que la perspective esthétique et ontologique de Morton s'intéresse peu aux détails des situations et des contextes pratiques. On voit mal comment le règne des « hyperobjets hybrides » au sein d'une « écologie sombre » permettrait d'activer concrètement des résistances à l'extractivisme et au consumérisme, de repenser le rapport au commun, de transformer les institutions juridiques et démocratiques, ou encore de métamorphoser les rapports de forces au niveau international et macro-économique, de façon radicalement différente d'une conception de la nature comme terrain de vie pour humains et non-humains négociant des formes de cohabitation – ce qui semble le fond de nombreuses luttes écologiques aujourd'hui, parfois au nom d'une métamorphose de l'idée de nature comme dans le slogan : « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend »¹.

Morton incarne donc une tendance forte des critiques a-naturalistes. Elles supposent une unicité de signification ou de fonction de l'idée de nature comme préalable à son rejet. Mais c'est aussi sur ce point que réside leur faiblesse. Si l'on accepte, au contraire, l'idée d'un multi-naturalisme comme constitutif de l'idée même de nature, une critique de la nature pourra sans contradiction être un alter-naturalisme, faisant exister une signification tenue pour valable aux côtés de significations contestées et considérant comme co-présents différents affects et différentes modalités pouvant être hébergés dans ce « *focus imaginarius* ».

¹ Voir chapitre VII, p. 391 et suiv.

CHAPITRE II

LE PÔLE DE LA LUTTE DÉCOLONIALE : LA NATURE COMME UNIVERSALITÉ ABUSIVE ET COLONIALE

Le deuxième pôle de déconstruction émane de voix adoptant et relayant le point de vue des collectifs opprimés ayant subi et subissant l'hégémonie coloniale, esclavagiste, raciale, patriarcale et capitaliste. Elles émaneront principalement d'Amérique du Sud, d'Afrique, de la Caraïbe, de l'Inde et au sein des pays du *Global North* de minorités colonisées, esclavagisées, racialisées et genrées. Elles s'inscriront ainsi dans le cadre des luttes égalitaires d'émancipation et de justice intersectionnelle. Elles amènent à interroger les « nous » des discours dominants et hégémoniques trop souvent oublieux de la pluralité inégalitaire des situations, et plus généralement, les négligences et les invisibilisations récurrentes des marges et des minorités – au sens de puissances de contestations des normes majoritaires, en ce sens, potentiellement révolutionnaires. Historiquement, c'est au sein notamment de l'écoféminisme, des mouvements de la justice environnementale, du mouvement de la pensée décoloniale, de la philosophie de la libération et de l'écologisme des pauvres, en somme à partir de collectifs minoritaires engagés au sein des luttes environnementales, qu'apparaîtra la contestation de l'universalité supposée de la nature, des représentations, des images et des valeurs qui lui sont associées de façon dominante et généralisée¹. Par la suite, le mouvement de la déconstruction dans les sciences humaines et sociales viendra en appui de ces luttes émancipatrices, en particulier, en histoire et géographie environnementales, en anthropologie de la nature mais aussi au sein de l'écocritique voire de l'écothéologie. Comment émerge donc la critique de la dimension coloniale de l'idée de nature, à partir des voix minoritaires ?

1. Trois perspectives critiques sur le rapport entre nature et colonisation

La perspective issue des colonies a amené à contester le récit ordinaire de la modernité européocentrée comme produit de la révolution scientifique, triomphe de la rationalité

¹ Mon intention n'est pas d'unifier sous une même bannière des mouvements si divers historiquement, contextuellement et géographiquement, mais simplement de repérer que la perspective des opprimé·e·s s'affrontant à un pouvoir hégémonique et les luttes contre les injustices font émerger cette figure oppressive dualiste de l'idée de nature.

technique, de la révolution industrielle et des démocraties libérales. Tous ces phénomènes ont existé, mais ces récits négligent ou invisibilisent les fondements matériels et culturels même de ces réalités : les conquêtes coloniales, l'esclavagisme, les prises de terres, l'exploitation des plantations et des mines, le commerce triangulaire, etc. Au contraire, depuis les colonies, s'impose le point de vue qui oblige à faire une place centrale au lien entre modernité et colonisation. La nature, dans cet imaginaire colonial de la conquête, apparaîtra alors comme des espaces sauvages à conquérir. Cela suppose l'invisibilisation des habitants déjà présents et ouvre ensuite les logiques de domination et d'exploitation des terres usurpées et des collectifs qui les habitent.

1. 1. Philosophie de la libération et critique décoloniale :

Modernité/Colonialité/Décolonialité

Le lien entre modernité et colonisation a été mis en évidence et souligné par la philosophie de la libération et la critique décoloniale. Du côté de la philosophie de la libération, le philosophe argentin Enrique Dussel – initiateur du projet Modernité/Colonialité mené depuis les années 1990 avec Anibal Quijano, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Edgardo Lander – soutient que, si la modernité trouve son fondement dans une métamorphose de la subjectivité s'opposant à un monde objectivé, sa formule n'est pas abstraitement le *cogito* cartésien mais plus fondamentalement le *conquiro* colonialiste : « *conquiro, ergo sum* » :

Il est largement admis par les penseurs critiques d'Amérique Latine aujourd'hui, écrit Dussel, que toute politique d'expansion en vient rapidement à se fonder sur une ontologie de la domination (une philosophie ou théologie *ad hoc*). L'expansion moderne européenne avec comme fondation ontologique, l'*ego cogito*, précédé par le fait actuel de « Je conquiers »¹.

L'ego conquiro précède et conditionne *l'ego cogito* cartésien qui structure la subjectivité moderne. Contre une lecture idéaliste de l'histoire de la modernité, Dussel soutient donc que la réalité de la colonisation précède et conditionne les « ontologies de la domination », s'exprimant dans les philosophies et théologies essentiellement dualistes, qui en retour justifieront et renforceront les logiques coloniales. Un signe de cette subjectivité inséparablement moderne et coloniale s'exprime, selon Dussel, dans l'idée de décrire *l'invasion* de l'Amérique du Sud comme une *découverte* :

¹ Enrique D. Dussel, *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 30. (je traduis)

Ainsi, écrit-il, l'ego européen (du conquistador, du missionnaire ou du marchand) considérait l'autre comme quelque chose qui n'acquerrait sa signification que parce qu'il avait été découvert (révélé) : ce qu'il avait déjà été n'avait aucune conséquence¹.

La logique dualiste de la subjectivité moderne donne l'initiative au mouvement conquérant, et réduit l'altérité (la nature et les peuples colonisés) à une passivité sans identité et sans agentivité propres. Cette négation et cette invisibilisation des habitants indigènes qui auraient pu contester le mythe de la nature sauvage et vierge, sont interprétées du côté de la « critique décoloniale »², comme constitutives du « schème colonial qui est au centre du rapport occidental-centré au monde »³. Cette critique permet de révéler l'« appropriation violente du réel à travers la damnation du sujet colonisé et l'accaparement dévastateur des communs naturels »⁴. La colonialité est donc un processus à la fois matériel et spirituel, qui « produit sa propre réalité et impose simultanément les conditions de visibilité et d'intelligibilité de cette même réalité »⁵. Pour l'une des grandes figures de la critique décoloniale, l'anthropologue Arturo Escobar, ce processus est toujours à l'œuvre dans le modèle extractiviste et néolibéral dominant, opprimant aujourd'hui les minorités racialisées, peuples indigènes et minorités genrées. La « modernité », écrit-il, est une « machine de dévastation qui resserre son emprise sur les territoires des peuples », un « raz-de-marée développementiste, extractiviste et armé. [...] Dans sa forme dominante, cette modernité – capitaliste, libérale et séculière – a étendu sa zone d'influence à tous les recoins de la planète grâce au colonialisme »⁶. La critique décoloniale de l'idée de nature met donc au jour ce lien fondamental entre modernité et colonialité.

1. 2. *Écoféminisme et critique anti-dualiste*

De façon convergente, la perspective écoféministe sur l'histoire des idées montrera la façon dont l'idée de nature s'inscrit dans des logiques de domination typiquement

¹ *Ibid.*, p. 221.

² Cette approche propose de faire converger les « épistémologies du sud » – développées par le sociologue portugais Boaventura de Sousa Santos –, et l'étude de la « colonialité » – formule d'un autre sociologue péruvien Anibal Quijano inventée à la fin des années 1990 pour « désigner la structure de domination et d'exploitation imposée depuis la conquête de l'Amérique au XVI^e siècle ». Voir Luis Martínez Andrade, *Écologie et Libération. Critique de la modernité dans la théologie de la libération*, Paris, Van Dieren éditeur, 2016, p. 79.

³ Roberto Andrade Pérez et al., « Préface : territoires en lutte, différence radicale et écologies pluriverselles : des pistes pour une autre praxis relationnelle » dans *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Seuil, 2018, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 11-12.

⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁶ Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, traduit par Roberto Andrade Pérez et al., Paris, Seuil, 2018, p. 94.

coloniales. Par exemple, Merchant exposera comment la féminisation de la nature, dans la perspective coloniale et ce qu'elle analyse comme des « récits de rémission » (*Recovery narratives*)¹, engendreront, au sein de l'entreprise de colonisation de l'Amérique du nord, une représentation de la nature comme espace vierge, à améliorer par la culture pour le rendre fertile et pour regagner ainsi le jardin d'Éden. L'analogie entre la nature féminisée et la figure d'Ève, dans la culture chrétienne, est ainsi un symbole polymorphe soutenant puissamment la colonisation des mondes indigènes :

Ève [...] est un symbole féminin avec une pluralité d'implications potentielles pour l'environnement. En tant que vierge, Ève représente la nature sauvage (*pristine*) et intacte (*untouched*) ; en tant qu'Ève déchu, elle symbolise un désert stérile voulant amélioration (*improvement*), en tant que mère, elle suggère un jardin fertile (*planted garden*), une terre améliorée, un monde fécond qui a mûri. Cependant, chaque symbole contient en lui une trajectoire narrative qui propulse le développement capitaliste et colonial des terres du Nouveau Monde et du Tiers Monde. La chute de l'Éden dans un désert (*wasteland*) établit le projet de la culture occidentale de regagner le Jardin (*recovering the Garden*), en utilisant la science, la technologie, et le capitalisme pour le recréer sur terre. Toute la terre est développée et bonifiée *via* la destruction de ses forêts primaires (*removal of its forested wildlands*), l'irrigation de ses déserts, et la culture de son sol, non pour l'usufruit de tous (*the many*), mais pour le profit de quelques-uns (*the few*)².

Par contraste les peuples indigènes eux-mêmes, quand on arrive à écouter ou recueillir leur voix – ce qui sera une des fonctions essentiellement décoloniale de l'anthropologie, qui trouvera dans cette tâche, après ses premières accointances avec les colonisateurs et missionnaires, une forme de rédemption subversive –, récusent cette hiérarchie et l'instrumentalisation du sauvage. Le célèbre Lakota Chief Luther Standing Bear (1868-1939) exprime très clairement à la fois « l'ensauvagement idéologique » du territoire et de ses habitants, propres à la logique coloniale et pionnière aux États-Unis :

Nous ne pensions pas les grandes plaines ouvertes, les belles collines arrondies, et les ruisseaux sinueux avec leur enchevêtrement croissant, comme étant sauvages. Il n'y a que pour l'homme blanc que la nature était une *wilderness* et seulement pour lui, le territoire (*land*) était « infesté » d'animaux sauvages (*wild animals*) et de peuples sauvages (« *savage* » *people*). Pour nous elle était apprivoisée (*tame*). La Terre (*Earth*) était généreuse (*bountiful*) et nous étions entourés des bénédictions du Grand Mystère. Elle n'était pas sauvage pour nous, jusqu'à ce que l'homme chevelu de l'Est vînt et avec une frénésie brutale accumula les injustices contre nous et les familles que nous aimions. Quand les animaux de la forêt eux-mêmes commencèrent à fuir à son approche, c'est alors que commença pour nous le « *Wild West* »³.

¹ Voir introduction.

² Enrique D. Dussel, *Beyond Philosophy*, op. cit., p. 221. (je traduis)

³ J. Baird Callicott et Michael P. Nelson (éds.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 1998, p. 201.

Le « sauvage » s'inscrit donc dans la construction de l'imaginaire colonial de conquête d'une nature non-familière (*wild*) et de peuples hostiles à civiliser (*savage*). Le sauvage n'est pas l'état primitif. C'est l'état produit par la rupture des liens de convivialités entre les habitants humains et non-humains d'un territoire, résultant des violences, des injustices et des destructions coloniales. Mais cette opposition entre le « civilisé » et le « sauvage », doit, elle-même, être replacée dans l'analyse du dualisme nature/humain et plus généralement encore dans la logique de domination associée à la logique dualiste. En ce point, la critique décoloniale croise les analyses se déployant au sein de l'écoféminisme.

La philosophe australienne Val Plumwood, insistera sur la dimension intrinsèquement coloniale du *dualisme moderne* associé à l'idée de nature. Dans un article intitulé « *Decolonizing Relationships with Nature* » (2003), Plumwood soutient que la colonisation n'est pas simplement le processus historique de pillages et de destructions des territoires, des peuples colonisés et de leurs habitants non-humains. De façon plus large, la relation ordinaire que certains collectifs humains dominants (au sein du système hégémonique ayant produit la catastrophe écologique) entretiennent avec « le monde plus qu'humain (*more-than-human world*) », « peut être justement caractérisé[e] comme une [relation] de colonisation »¹. En effet, l'une des structures du processus colonial consiste à hiérarchiser et polariser les relations, à partir d'un centre hégémonique, dominant une périphérie colonisée et ses membres. À ce titre, le dualisme – entendu comme *la transformation d'une distinction en une dichotomie polarisée qui encode une hiérarchie*² – est donc l'une des structures fondamentales produites par les processus coloniaux et contribuant à les entretenir. Le dualisme est caractérisé par Plumwood, du point de vue de la raison, comme

¹ Val Plumwood, « *Decolonizing Relationships with Nature* » dans *Decolonizing Nature Strategies for Conservation in a Post-Colonial Era*, Adams W.M.; Mulligan M., London, Earthscan Publications, 2003, p. 52.

² Plumwood n'indique pas explicitement l'origine de sa pensée de l'encodage polarisant différents aspects de la culture selon le dualisme masculin/féminin. C'est cependant une notion qui renvoie à la cybernétique, aux sciences de la communication, et aux *cultural studies* en particulier à un article de Stuart Hall intitulé « *Encoding and Decoding in the Television Discourse* » (1973). Elle constitue un modèle théorique élémentaire, et moins anthropocentré que le langage ordinaire, pour penser les interactions au niveau informationnel. Elle permet aussi de décrire la polarisation axiologique comme inhérente à certaines formes symboliques, notamment le langage et certaines formes de rationalité (la logique dichotomique). Elle offre la possibilité d'un décodage (c'est-à-dire d'une déconstruction critique) et éventuellement d'un ré-encodage (c'est-à-dire d'une transformation des représentations, des polarisations axiologiques et de leurs conséquences pratiques). La pensée de l'encodage tient une place importante chez Haraway. Le codage et les codes constituent pour elle une manière de décrire la tâche politique des théories et pratiques féministes dans un monde façonné par les technologies et biotechnologies de la communication. L'idée d'« encodage naturaliste » au sein de dualisme se retrouve dans le *Manifeste Cyborg* (1985). Haraway y décrit notamment les « transitions qui s'opèrent entre les bonnes vieilles dominations hiérarchiques et ces inquiétants nouveaux réseaux que j'ai appelés « informatique de la domination ». Donna J. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 48-49.

« un piège conceptuel systématique »¹ produit par la perspective coloniale. Cette position s'inscrit dans la critique féministe et écoféministe du dualisme « nature/humain », en tant que structure de séparation et de domination faisant, elle-même, partie « de l'ensemble des dualisme esprit/corps, raison/nature, raison/émotion, masculin/féminin » intrinsèquement interconnectés². Cette structure d'opposition, d'exclusion et de justification de la domination, aboutit à ce que « l'humanité est définie par opposition à la fois à la nature et au féminin »³. Les schèmes de pensée dualistes sont pour Plumwood, le produit d'une colonisation de la rationalité « corrompu[e] par les systèmes de pouvoir dans des formes hégémoniques qui établissent, naturalisent et renforcent les privilèges »⁴. L'exemple paradigmatique pris par Plumwood est le passage des *Politiques* (I, 4-5) où Aristote justifie l'esclavage à l'aide de toute une série de dichotomies hiérarchiques (l'âme/le corps, l'esprit/la passion, les hommes/les animaux, les animaux domestiques/les animaux sauvages, masculin/féminin, maître/l'esclave, la rationalité/l'instinct)⁵.

Plumwood distingue la « structure logique du dualisme » (*logical structure of dualism*)⁶ et la « logique du dualisme » (*logic of dualism*)⁷. La première se caractérise par une série de six opérations principales qui, selon la formule de Virginie Maris, consistent à « transformer des catégories dichotomiques en outils d'oppression et d'aliénation »⁸. La structure logique – peut-être vaudrait-il mieux dire structure de justification ou de rationalisation *ad hoc* – de la domination et de l'exploitation se caractérise ainsi par : [1] l'« exclusion radicale » ou « l'hyperséparation »⁹ entre les pôles inférieurs et supérieurs et la naturalisation des hiérarchies ; [2] l'« homogénéisation/stéréotypage »¹⁰ qui exagère l'homogénéité des qualités soi-disant dominatrices et considère les dominé·e·s non comme des personnes ayant des caractères individuels mais selon des stéréotypes dévalorisant ; [3] la « polarisation »¹¹ qui est le fond de l'usage suprémaciste des concepts, et, qui organise les continuités du réel selon un usage de catégories (genrées, racisées, naturalisées,

¹ Val Plumwood, « Decolonizing Relationships with Nature », art cit, p. 52.

² Val Plumwood, « Nature, Self, and Gender : Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism », *Hypatia*, 1991, vol. 6, n° 1, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ Val Plumwood, *Environmental Culture : the Ecological Crisis of Reason*, London, Routledge, 2002, p. 17.

⁵ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London ; New York, Routledge, 1997, p. 46-47.

⁶ *Ibid.*, p. 47-55.

⁷ *Ibid.*, p. 55-59.

⁸ Virginie Maris, *La part sauvage du monde : penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Seuil, 2018, p. 198.

⁹ Val Plumwood, « Decolonizing Relationships with Nature », art cit, p. 54.

¹⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹¹ *Ibid.*, p. 56.

stéréotypées et homogénéisées) polarisées en termes « supérieur/inférieur » et associées à une dynamique d'identification/exclusion « nous » contre « eux » ; [4] le « déni » ou le « rejet à l'arrière fond » (« *backgrounding* »)¹, qu'on pourrait aussi traduire par l'idée d'invisibilisation du pôle inférieurisé ; [5] l'« assimilation »² ou le fait pour le pôle inférieur d'être défini relativement au pôle supérieur (et souvent comme son manque) ; [6] l'« instrumentalisme »³ ou le fait d'instrumentaliser les dominé·e·s pour satisfaire les fins des dominants (même si l'oppression est souvent cyniquement présentée comme étant à l'avantage des opprimé·e·s), par exemple en s'appropriant leur travail. Ainsi, résume Plumwood, « les dualismes rationalistes, particulièrement, justifient les formes élitistes du pouvoir, non seulement en configurant (*mapping*) le drame du maître-sujet et de ses Autres dans un dualisme de la raison et de la nature, mais en configurant aussi de nombreux autres aspects de la vie dans d'autres variantes de ces formes basiques »⁴.

De son côté, la « logique du dualisme » consiste, en s'appuyant sur les travaux antécédents en « logique pertinente » de Richard Sylvan Routley et d'elle-même, à analyser au niveau formel, la façon dont la « logique classique » est « la plus proche approximation de la structure dualiste »⁵ et au contraire comment d'autres formes de logique peuvent fournir une alternative rationnelle au dualisme. Le point central de l'analyse consiste à contester la façon dont est définie la négation dans la logique classique. En effet la négation, non-P s'entend comme tout ce qui n'est pas P, et reste donc dépendante de P pour définir l'altérité. Ainsi que le résume Plumwood : « *~p ne peut donc pas être identifié indépendamment et positivement, mais est entièrement dépendant de p pour sa spécification* »⁶. Au contraire, la négation dans la « logique pertinente », peut être « interprétée comme exprimant une notion de l'altérité en tant que *différence non-hiérarchique* »⁷. Le dualisme apparaît donc comme une forme particulière de la distinction ou de la dichotomie, et il est donc possible de faire des distinctions sans tomber dans les pièges de la logique dualiste. Dans l'article *Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism* (1998), Plumwood prend pour exemple le rapport des colonisateurs australiens à la *wilderness* pensée comme *terra nullius*, terre vide ou vierge, niant à la fois les présences effectives des peuples indigènes, et en général des « autres » (humains et non-humains),

¹ *Ibid.*, p. 56-57.

² *Ibid.*, p. 57-58.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ Val Plumwood, *Environmental Culture*, *op. cit.*, p. 17.

⁵ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, *op. cit.*, p. 56.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 58.

mais ouvrant aussi la voie à la soumission violente, à l'imposition de l'ordre « civilisateur », à l'appropriation des terres, des ressources et du travail des colonisé·e·s¹.

Merchant, de son côté, illustre cette dichotomie dualiste, en pointant la construction de la hiérarchie entre le colon civilisateur-exploiteur dominant et l'esclave sauvage animalisé au sein de l'imaginaire collectif anglais du XVII^e siècle. En reprenant les analyses de l'historien Ronald Takaki dans *Iron Cages* (1979)², elle montre à partir de la figure de Caliban dans la *Tempête* de Shakespeare – esclave noir difforme rebelle, « fils d'une sorcière si puissante qu'elle domptait la lune et les marées » mais vaincu, approprié et mis au travail par le maître colonisateur Prospero qui vient envahir son île – comment l'assignation des rôles au sein de cette polarité colonisateur-civilisé/esclave-naturel ouvre la voie à l'exploitation commune de la terre et des esclaves :

Une dichotomie entre la civilisation et le monde naturel a ainsi commencé à émerger, dans laquelle la civilisation blanche d'Angleterre représentait le plus haut niveau d'intellect et de pureté, alors que l'esclave africain représentait l'indiscipline de la nature et le corps. De telles constructions sociales reposent à la racine du système de plantation qui exploita à la fois l'esclave et le sol³.

Ainsi que l'a montré l'historienne Silvia Federici dans *Caliban et la sorcière* (2014), il est possible de retracer la construction de corps dociles mis aux services de l'exploitation capitaliste à travers l'asservissement systématique des femmes et de leurs homologues colonisé·e·s (indien·ne·s et africain·e·s). Cette discipline des corps est présentée comme une conquête du patriarcat sur les femmes « rebelles » et les indigènes « sauvages » – et réciproquement –, et elle fut imposée par un système de terreur prenant paradigmatiquement la figure de la chasse aux sorcières. À nouveau, l'exploitation est justifiée et renforcée par une naturalisation de l'infériorité des femmes et des esclaves, et corrélativement, de la domination et de l'exploitation par les maîtres.

La définition des femmes et des Noirs, marqués par la bestialité et l'irrationalité, était adéquate à leur exclusion du contrat social implicite au salariat – en Europe, des femmes, et dans les colonies, des hommes et des femmes – et, en conséquence, à ce que leur exploitation soit naturalisée⁴.

¹ Je détaille cette analyse de Plumwood au chap. VI, p. 301 et suiv.

² Ronald T. Takaki, *Iron Cages : Race and Culture in Nineteenth-Century America*, New York, Knopf, 1979.

³ Carolyn Merchant, *The Columbia Guide to American Environmental History*, New York, Columbia University Press, 2002, p. 45.

⁴ Silvia Federici, *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive*, Genève, Paris, Marseille, Entremonde ; Senonevero, 2017, p. 321.

L'idée de nature, à travers les « naturalisations » mais plus largement en configurant des structures du dualisme hégémonique, a donc été mobilisée par les entreprises coloniales et patriarcales et leurs sombres cortèges d'oppressions.

1. 3. *La synthèse de l'écologie décoloniale*

Ainsi, une certaine idée de nature, en hiérarchisant les rapports de domination au sein des territoires colonisés, alimente le projet colonial et configure une rationalité propre à la conquête et à « *l'habiter colonial* ». Par cette formule l'auteur d'*une écologie décoloniale* (2019), Malcolm Ferdinand, caractérise trois principes (une dépendance géographique et ontologique par rapport au centre colonisateur, l'exploitation des non-humains, et, l'altéricide), trois fondations (l'usurpation de la terre, le défrichage ou déforestation, et, le massacre des Amérindiens et la domination des femmes) et trois formes (la propriété privée de la terre, les plantations, et, l'asservissement et l'esclavage)¹. Ces catégories déclinent respectivement les dimensions que prennent les rapports à la terre, aux non-humains et aux humains en régime colonial².

Depuis 1492, cet habiter colonial de la Terre reproduit à l'échelle globale ses plantations et ses usines, ses dépendances géographiques et ontologiques entre métropoles et campagnes, entre pays du Nord et pays du Sud, ainsi que ses asservissements misogynes. Parallèlement à la standardisation de la Terre en monocultures, cet habiter colonial efface l'autre, celui qui est différent et qui habite autrement³.

Selon cette structuration de l'écologie coloniale, la nature colonisée ne peut revêtir que les formes de la plantation ou de l'extraction (mine, déforestation ou forages), ou, au contraire, quand elle échappe à l'exploitation extractiviste mais affirme corrélativement le pouvoir du centre hégémonique, du paradis ou du jardin d'Éden à protéger. Ainsi, exploitation et protection peuvent-elles être vues comme les deux faces de la dynamique colonisatrice dans le rapport à la nature et à tous les habitants qui lui sont associés.

À la suite de ces critiques décoloniales et écoféministes, l'histoire et l'économie environnementale tenteront de qualifier et de mesurer l'ampleur de l'exploitation coloniale. Elles montreront comment des « échanges écologiquement inégaux »⁴, le pillage des ressources et l'exploitation des populations colonisées ont à la fois permis la prospérité des pays colonisateurs mais ont aussi creusé la « dette écologique » de ces pays responsables

¹ Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale : penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019, p. 67.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 67-68.

⁴ Christophe Bonneuil, « Capitalocène », *EcoRev'*, 1 décembre 2017, N° 44, n° 1, p. 52-60.

de la plus grosse empreinte écologique¹. L'histoire de la protection de la nature a, quant à elle, largement fait échos aux expulsions de populations autochtones, à la suite de projets de protections de zones territoriales devant correspondre à l'idéal fantasmé d'une *wilderness* harmonieuse, vierge et sauvage². Ainsi que le résume Ferdinand :

Dans les faits, la perspective environnementaliste du retour à la nature s'est souvent traduite par une *grammaire coloniale* visant à s'appropriier violemment un espace et à y projeter avec force les fantasmes et modes d'occupation d'un groupe sur un autre. Ce fut le cas de l'idéologie de la *wilderness* où la création des parcs fut synonyme de l'expulsion non seulement des Amérindiens aux États-Unis, mais aussi de communautés locales en Inde, en Tanzanie ou en Afrique du Sud. L'imposition coloniale d'une vision d'une nature vierge, le zèle missionnaire de conservateurs à la recherche du paradis perdu, ou encore l'engouement touristique pour une Afrique à l'image du film *Le Roi Lion* ont produit des réserves et parcs naturels qui sont pensés contre les peuples historiquement présents³.

Dans le projet colonial, la nature joue donc un rôle central en structurant les hiérarchies oppressives, dans les entreprises extractivistes mais aussi dans leur envers protectionniste.

1. 4. *Le dualisme Nature/Humains en question*

Un des enseignements principaux de cette perspective critique consiste, à mon sens, à reconsidérer l'idée de nature non pas comme un *concept isolé* et uniquement en prise avec le réel, par exemple sensé caractériser un espace, un domaine du réel ou un ensemble d'étants dotés de propriétés propres ; mais comme le *pôle d'un dualisme*. Elle amène à penser la signification de cette idée, non pas simplement dans la référence à des entités ou des processus, mais comme opérateur d'une organisation du réel au sein d'un système de pouvoir hégémonique. Latour résume bien ce déplacement, lorsqu'il écrit à propos de l'impossibilité de séparer les termes nature/culture :

nous n'avons pas affaire à des *domaines* mais plutôt à un seul et même concept réparti en deux parties qui se trouvent reliées, si l'on peut dire, par un fort élastique. [...] Elles sont nées ensemble, aussi inséparables que des frères siamois qui se feraient des caresses ou se battraient à coups de poing sans cesser de partager le même tronc⁴.

En somme, les liens entre colonisation et usages dualistes de l'idée de nature, pour justifier et permettre l'entreprise d'exploitation des peuples et des terres colonisées,

¹ Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life : Ecology and the Accumulation of Capital*, London, Verso, 2015. Alf Hornborg, « La magie mondialisée du Technocène » dans Rémi Beau et Catherine Larrère (éds.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 97-112.

² Voir Richard H Grove, *Green Imperialism : Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

³ Malcolm Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 326-327.

⁴ Bruno Latour, *Face à Gaia. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015.

apparaît comme une fonction incontournable de l'idée de nature, en particulier depuis la modernité. Elle caractérise une conception et un usage dominants, au point de sembler en épuiser les significations. Ainsi que l'écrit Haraway : « La nature n'est que la matière première de la culture, confisquée, préservée, asservie, exaltée ou autrement pliée aux exigences de la culture dans la logique du colonialisme capitaliste »¹. Le dualisme est à ce point constitutif d'une conception aujourd'hui majoritaire de l'idée de nature, que sa critique constituera le fond des alternatives multi-naturalistes, dont nous analyserons certaines figures dans les parties suivantes. Il s'agira alors de se demander foncièrement que peut devenir l'idée de nature sans le dualisme.

L'anthropologie de la nature de Philippe Descola est un jalon incontournable de cette critique du dualisme nature/culture. Mais comment cette entreprise se situe-t-elle précisément au niveau du « tronc commun » constitutif de cette polarité « siamoise » ? Et en quoi la position de Descola contribue-t-elle à la crise de l'idée de nature ?

2. L'anthropologie de la nature : Descola et le projet d'un « universel relatif »

Descola va relativiser la prétendue universalité de l'idée de nature et appeler à son abandon d'un point de vue politique. Sa déconstruction consistera précisément à neutraliser la puissance du dualisme, en montrant la structure de différents modes d'organisation des rapports entre humains et non-humains, irréductibles à l'idée de nature. Figure instigatrice et centrale de l'« anthropologie de la nature », Descola contribue, avec d'autres et notamment Eduardo Viveiros de Castro, Tim Ingold, Nastassja Martin et Eduardo Kohn, à donner une voix aux cultures non-coloniales, et en particulier aux modes d'organisation des rapports entre humains et non-humains, souvent étouffés et invisibilisés par le système hégémonique colonial et néocolonial². En ce sens, la position de Descola relativement à la crise de l'idée de nature s'inscrit puissamment dans cette lutte décoloniale.

2. 1. Description de la position de Descola

Dans son grand œuvre *Par-delà nature et culture* (2005), Descola décrit sa propre position comme relevant d'un « universalisme relatif »³ ou d'une « écologie des

¹ Donna J. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais*, op. cit., p. 135.

² Voir Geremia Cometti et al. (éds.), *Au seuil de la forêt hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de la nature*, Mirebeau-sur-Bèze, Tautem éditions, 2019.

³ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015, p. 522.

relations »¹. Cet oxymore peut s'entendre en deux sens : d'un côté, il s'agit de relativiser une forme d'universalisme fallacieux (par exemple celui qui considère que la nature est une catégorie présente dans toutes les cultures), mais d'un autre côté, et je pense que c'est le sens principal que lui attribue Descola, il s'agit de trouver un véritable fondement à l'universalisme à un niveau plus fondamental que la distinction nature/culture, c'est-à-dire au niveau de relations élémentaires. Il s'agit donc d'interroger la prétention du dualisme nature/culture à se présenter comme universel, d'abord en anthropologie mais par extension dans les sciences sociales et en philosophie. Et il s'agit de faire remonter ou reculer l'universalité, en la situant au niveau de ce que Descola appelle des « ontologies » – ou « modes d'identification » des « saillances du discontinu »² –, dont il dresse quatre structures fondamentales : *l'animisme*, *le naturalisme*, *le totémisme* et *l'analogisme*. Il s'agit donc d'une proposition alternative à l'opposition binaire entre un universalisme naturaliste (moniste) et relativisme culturaliste (pluraliste). Voici comment Descola décrit le passage du dualisme nature/culture à la polarité plus élémentaire *même/autre* :

L'universalisme relatif ne part pas de la nature et des cultures, des substances et des esprits, des discriminations entre qualités premières et qualités secondes, mais des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, de ressemblance et de dissimilitude que les humains établissent partout entre les existants au moyen des outils hérités de leur phylogenèse : un corps, une intentionnalité, une aptitude à percevoir des écarts distinctifs, la capacité de nouer avec un autrui quelconque des rapports d'attachement ou d'antagonisme, de domination ou de dépendance, d'échange ou d'appropriation, de subjectivation ou d'objectivation. L'universalisme relatif n'exige pas que soient données au préalable une matérialité égale pour tous et des significations contingentes, il lui suffit de reconnaître la saillance du discontinu, dans les choses comme dans les mécanismes de leur appréhension, et d'admettre, au moins par hypothèse, qu'il existe un nombre réduit de formules pour en tirer parti, soit en ratifiant une discontinuité phénoménale, soit en l'invalidant dans une continuité³.

Ainsi le centre ne doit plus être les structures culturelles sur fond d'universelle nature mais la façon même dont se distribuent le même et l'autre, les continuités et discontinuités, entre humains et non-humains. Ce qui est universel pour Descola, c'est donc la capacité des collectifs humains à organiser en « ontologies » les manières de tirer parti des « saillances du discontinu », en isolant et en mettant en évidence « une discontinuité phénoménale », ou, au contraire, en construisant des formes de continuité. Or cette contestation *théorique* de l'universalité de la nature, en relativisant l'ontologie dite

¹ Philippe Descola, *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Quae, 2011, p. 100.

² Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 522.

³ *Ibid.*

naturaliste, depuis l'anthropologie, converge avec un positionnement *politique* décolonial et conséquemment avec l'affirmation qu'il est temps de se débarrasser de l'idée de nature dans l'action politique, face à la crise écologique.

2. 2. *Définition de la nature construite par Descola*

Le problème qui semble guider le travail de Descola pourrait donc être reformulé ainsi : La distinction entre la nature et les cultures est-elle universelle ou bien l'universalité de cette distinction n'est-elle qu'un énième avatar d'un ethnocentrisme colonialiste ? Pour l'ethnologue, la question est comment trouver une façon de décrire la diversité de composition des mondes qui soit la moins ethnocentrée possible ? Pour le philosophe, la question devient, en quoi le décentrement ethnographique transforme-t-il le statut et la fonction de l'idée de nature ? Et comment, dans le contexte multiculturel d'affrontement à la crise écologique, l'idée de nature peut-elle être une ressource ou au contraire un obstacle ?

La définition de l'idée de nature que propose et adopte Descola repose sur une approche historique qui prétend se démarquer des autres tableaux historiques de l'idée de nature¹ dans la mesure où, effet du relativisme anthropologique,

celle-ci ne dévoile pas son essence grâce aux efforts cumulés d'une cohorte de grands esprits et d'artisans ingénieux, mais qu'elle est peu à peu construite comme un dispositif ontologique d'un genre particulier servant d'assise à la cosmogénèse des Modernes².

Au chapitre III de *Par-delà nature et culture*, Descola propose donc, sous le titre du « Grand partage »³, de tracer une « généalogie de l'idée moderne de nature », permettant de « dénaturaliser » l'opposition nature/culture en la replaçant dans le temps plus long de ses métamorphoses. L'intention semble de retrouver, à partir du décentrement

¹ Descola cite ici Lenoble, Moscovici, Glacken et Collingwood.

² Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 123.

³ Cette formule, que l'on peut trouver auparavant en anthropologie, par exemple chez Jack Goody (voir *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, traduit par Jean Bazin et Alban Bensa, Paris, Minuit, 1979), est aussi présente dans la pensée de Latour. Pour une genèse de la reprise latourienne de la théorie du « Grand partage », voir : Bruno Latour, « Comment redistribuer le Grand Partage ? », *Revue de Synthèse*, 1983, vol. 110, avril/juin, p. 202-236. Dans *Nous n'avons jamais été Modernes*, l'application du « Grand partage » à la distinction « Nature/culture » et à la crise écologique est devenue explicite : « Le Grand Partage intérieur explique donc le Grand Partage extérieur : nous sommes les seuls qui fassions une différence absolue entre la nature et la culture, entre la science et la société, alors que tous les autres, qu'ils soient chinois ou amérindiens, zandés ou barouyas, ne peuvent séparer vraiment ce qui est connaissance de ce qui est société, ce qui est signe de ce qui est chose, ce qui vient de la nature telle qu'elle est de ce que requièrent leurs cultures. » Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991, p. 135. Pour une histoire critique de ce « Grand partage » entre nature et société dans les sciences sociales, voir Pierre Charbonnier, *La fin d'un grand partage : nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS éditions, 2015.

ethnographique, par exemple en imaginant adopter le point de vue d'un « historien des sciences jivaro ou chinois », ce que le naturalisme peut avoir de « tout à fait exotique au regard des choix opérés par le reste de l'humanité pour distribuer les entités dans le monde et y établir discontinuités et hiérarchies »¹. Par « naturalisme », Descola entend l'une des quatre structures fondamentales d'organisation des rapports entre humains et non humains², à savoir, l'ontologie occidentale moderne qui distinguerait la continuité des entités physiques et la discontinuité des esprits humains, autrement dit, qui limiterait les collectifs spirituels, moraux et politiques aux seuls membres de l'espèce humaine, face à un substrat matériel pensé comme universel et animé de lois nécessaires. À travers les différents moments d'autonomisation qui scandent ce tableau (autonomisation du paysage, de la *phusis*, de la création, de la nature et de la culture), Descola propose donc une histoire de la séparation ontologique progressive entre les humains, leurs compagnons vivants, et, leur milieu de vie. Cette histoire du naturalisme, vise à saisir l'émergence de cette structure cosmologique contemporaine, qui trouve sa place aux côtés des trois autres « ontologies » présentes (ayant, on peut l'imaginer, chacune son histoire propre). À travers cette fresque, je distingue trois sens principaux de l'idée de nature au sein de l'histoire de la pensée occidentale : [1] Le premier sens est celui de la Nature comme *phusis*, c'est-à-dire comme principe des substances et de leur développement. Descola reconnaît à Aristote un geste décisif de *décontextualisation* des entités naturelles de leur milieu de vie, puisqu'elles sont pensées relativement à une puissance d'engendrement abstraite, selon leur nature propre, et, classées dans une taxinomie « de type causal »³. Ainsi, selon Descola, « Aristote fait surgir un domaine d'objet original qui va désormais prêter à l'Occident bien des traits de son étrange singularité »⁴. [2] Le deuxième sens est celui de la nature comme ensemble des physicalités objectivées et régies par des lois universelles. Cette idée, qui émerge à l'âge classique, est rendue possible en amont par l'onto-théologie chrétienne médiévale de la création qui met en place, selon Descola, « transcendance divine, singularité de l'homme, extériorité du monde »⁵. La séparation qui se joue alors principalement n'est pas, pour Descola, celle entre conception mécaniste et conception organiciste de la nature ayant toutes deux leurs défenseurs illustres, mais bien le début de la séparation entre la nature et

¹ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 123-124.

² Pour rappel, les quatre modes d'identifications se distribuent comme ceci : *animisme* : continuité des intériorités et discontinuité des physicalités, *totémisme* : continuité des intériorités et continuité des physicalités, *naturalisme* : continuité des physicalité et discontinuité des intériorités, *analogisme* : discontinuité des intériorités et discontinuité des physicalités. *Ibid.*, p. 221.

³ *Ibid.*, p. 128.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 132.

la nature humaine, entre des objets et un sujet, dira-t-on plus tard. « Chez les adeptes du mécanisme comme chez les partisans d'un monde organiciste, une séparation entre la nature et l'homme a gagné droit de cité »¹. La nature se constitue donc comme « domaine ontologique autonome, comme champ d'enquête et d'expérimentation scientifique, comme objet à exploiter et à améliorer »², doublement limitée, d'un côté, par son couplage avec l'idée de *nature humaine*, et, de l'autre, par son opposition au *surnaturel*. [3] Le troisième sens est celui qui code la nature dans le dualisme nature/culture(s). Son apparition est très récente puisqu'elle date, selon Descola, du XIX^e siècle avec l'avènement (de façon différente aux États-Unis, en Allemagne, en Grande-Bretagne et en France) de la sociologie et de l'anthropologie comme sciences sociales autonomes devant constituer leur objet et leur domaine de légitimité. L'ultime séparation suppose donc le « travail de purification épistémologique qui fut nécessaire pour que l'idée de culture comme totalité irréductible puisse conquérir son autonomie vis-à-vis des réalités naturelles »³. Elle a constitué la polarité qui produit les débats épistémologiques encore aujourd'hui en sciences sociales entre « le monisme naturaliste et le relativisme culturaliste »⁴. Cette séparation et polarisation entre, d'un côté, la continuité des physicalités et, de l'autre, la discontinuité des intériorités, qui spécifie l'humain comme le seul porteur d'une subjectivité et donc d'une normativité, ne se stabilise donc que suite à une série d'abstractions, à la fin du XIX^e siècle, et son universalisation relève d'un « ethnocentrisme » qui n'est plus tenable ni scientifiquement, ni politiquement⁵.

2. 3. *Questions suscitées par ces définitions de l'idée de nature*

Plusieurs questions se posent à la suite de ces tableaux historiques : [1] La première concerne l'historiographie adoptée par Descola. Le tableau proposé est chronologique faisant succéder différents moments d'autonomisation des termes du couple nature/culture(s). La première question porte donc sur le statut de ce passé de l'idée de nature. Est-il dépassé parce que passé ou bien se conserve-t-il, d'une façon ou d'une autre, sédimenté par exemple dans des pratiques toujours vivantes ? De plus, couronner cette histoire linéaire par la conception anthropologique qui dirait le paradigme dominant de la modernité n'est-il pas étrangement téléologique ? L'histoire de l'idée de nature est-elle ainsi linéaire ou plutôt turbulente, ce qui laisserait co-exister potentiellement d'autres sens

¹ *Ibid.*, p. 132-133.

² *Ibid.*, p. 134.

³ *Ibid.*, p. 144.

⁴ *Ibid.*, p. 150.

⁵ *Ibid.*, p. 154.

de la nature et d'autres ontologies¹ ? Ces questions réapparaîtront au moment d'imaginer l'évolution historique future du naturalisme. Car, comme on le verra bientôt, ce sera d'abord à partir de l'articulation ou de l'hybridation avec les autres structures (analogisme, animisme, totémisme) plutôt que par une reprise, une continuation, une réactivation de ressources ou d'éléments de l'histoire naturaliste, que Descola imaginera la nécessaire mutation écologique. [2] La deuxième question porte sur les acteurs de cette histoire. Ce sont, malgré les précautions énoncées, les grandes figures savantes qui sont mises en avant pour marquer les métamorphoses aboutissant à l'ontologie naturaliste, dans une histoire dans le fond idéaliste et dépolitisée. Mais le rapport de connaissance à la nature est-il le seul et le principal pour déterminer la réalité des modes d'identification et de rapport à l'altérité naturelle ? Où sont les paysans, les marins, les forestiers, les mineurs, les écologistes, les militaires, les colonisateurs et les colonisés, etc. dans cette histoire de l'idée de nature ? Les approches à partir des combats d'émancipation des minorités pointent justement que les dualismes ne sont pas le produit de transformation du monde de la connaissance, mais plutôt les configurations conceptuelles qui permettent et justifient certains rapports de pouvoirs inégalitaires, notamment les rapports coloniaux. [3] La troisième question porte sur la place qui est faite aux désaccords, aux contestations, aux conflits dans cette histoire de la nature, et donc sur les rapports entre conceptions dominantes et conceptions minoritaires de l'idée de nature. Quelle place faire au pluralisme ontologique et définitionnel ? Bien sûr, Descola ne peut pas faire comme si la définition de la nature n'était pas le lieu de désaccords et de contestations. Il pointe par exemple les divergences entre la conception mécanique et la conception organique, à l'âge classique. Mais le choix des structures communes et contrastives avec d'autres ontologies, en vue de relativiser la tendance ethnocentrique des sciences, semble situer son discours à un niveau d'abstraction qui homogénéise l'histoire de l'idée de nature et celle de ce qui est désigné comme « la pensée occidentale »². Le paradigme naturaliste semble ainsi identifié à l'« Occident moderne »³, comme si le paradigme colonial n'avait pas suscité de résistance ou des divergences, au sein même de cet Occident. Descola tend à minimiser les tendances minoritaires, dans le fond non-significatives donc apparemment négligeables. Mais on ne sait pas si cette minimisation se justifie simplement depuis son point de vue

¹ Voir *infra* chapitre V.

² *Ibid.*, p. 16.

³ *Ibid.*, p. 70-71.

théorique ou en général (ce qui serait plus problématique à mon sens). Voici un exemple de cette hésitation :

Il n'est pas douteux qu'à partir de Montaigne un courant diffus et minoritaire que l'on peut qualifier de gradualiste n'a cessé de contester la conception entérinée par les Modernes de la place singulière dévolue à l'Homme dans la Nature du fait de ses dispositions internes. Mais on ne peut pas exagérer l'importance de ces voix dissonantes, ni l'ampleur de leur opposition à l'ontologie naturaliste¹.

La même question se pose à propos de l'exclusivité ontologique qui associe naturalisme à Occident moderne. Descola écrit :

Ainsi, la plupart des Européens sont-ils spontanément naturalistes – et je ne m'exclus pas du lot – en raison de leur éducation formelle et informelle. Cela n'empêche pas certains d'entre eux, en certaines circonstances, de traiter leur chat comme s'il avait une âme, de croire que l'orbite de Jupiter aura une influence sur ce qu'ils feront le lendemain, ou encore de s'identifier à tel point à un lieu et à ses habitants humains et non-humains que le reste du monde leur paraît être d'une nature entièrement différente de celle du collectif auquel ils sont attachés. Ils n'en sont pas devenus pour autant animiques, analogiques ou totémiques, les institutions qui encadrent leur existence et les automatismes acquis au fil du temps étant suffisamment inhibants pour éviter que ces glissements épisodiques dans d'autres schèmes n'aboutissent à les doter d'une grille ontologique tout à fait distinct de celle en vigueur dans leur entourage².

Il y aurait donc des institutions et des automatismes stabilisateurs et inhibiteurs. Mais quel est le jeu, quel est le degré d'hybridation accepté par ces « grilles ontologiques » ? Voilà une question cruciale dont le traitement semble ici tranché par simplification. Descola s'en tient donc aux tendances dominantes, majoritaires et stabilisées par les institutions culturelles. Mais n'y a-t-il pas dans les courants minoritaires, précisément, des ressources critiques, créatrices voire révolutionnaires, fondamentales du point de vue de l'histoire ? Et ne faut-il pas faire une place plus grande à la co-présence des différentes tendances ontologiques au sein même de la « pensée occidentale »³ ?

2. 4. *Thèses de Descola relativement à la crise de l'idée de nature*

Si l'on revient maintenant à la question de la « fin de la nature », on peut résumer la position de Descola en deux thèses.

¹ *Ibid.*, p. 310.

² *Ibid.*, p. 404-405.

³ C'est ce que fera précisément Serres dans un ouvrage écrit en réaction à la lecture de *Par-delà nature et culture*, et qui pointe comment l'histoire des sciences peut être interprétée, de façon moins linéaire et téléologique que Descola, comme une coprésence des différentes tendances ontologiques distribuées dans différentes sciences. Voir Michel Serres, *Ecrivains, savants et philosophes font le tour du monde*, Paris, Le Pommier, 2009.

La première thèse est *anthropologique* ou *théorique* et vise à lutter contre l'ethnocentrisme en déconstruisant l'universalité de l'idée de nature. Descola soutient que « l'ontologie moderne [est] naturaliste et que le naturalisme [est] définissable par une continuité de la physicalité des entités du monde et une discontinuité de leurs intériorités »¹. Le naturalisme n'est plus alors « la croyance en l'évidence de la nature »², comme c'était le cas dans ses premiers travaux, mais une structuration ontologique, parmi d'autres, structure génératrice de termes, de modes de relations, de catégories qui configurent différents « usages du monde »³. En effet, par ontologie, Descola entend « des systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité »⁴. Parce qu'elle se situe à un niveau à partir duquel se constitue les concepts de nature et de culture, plus fondamental et en amont donc, l'ontologie naturaliste fait sortir l'anthropologie et, peut-être d'autres sciences sociales, de la contradiction entre « monisme naturaliste » et « relativisme culturaliste », pour opposer ces deux pôles, ensembles, à d'autres façon d'identifier les continuités et discontinuités entre humains et non-humains⁵. Ce modèle contrastif et comparatif permet ainsi de neutraliser la prétention à l'universalité de l'idée de nature ou plus précisément du couple nature/culture(s).

Lors d'un débat avec Tim Ingold, Descola défend ainsi la dimension égalitariste de son modèle comparatif et de la symétrisation des ontologies :

Par exemple le naturalisme – c'est-à-dire le fait de postuler une continuité physique et une discontinuité morale entre les humains et les non-humains – est une façon parmi d'autres de repérer et d'actualiser ces plis dans l'enveloppe du monde, ni meilleure ni pire d'un point de vue moral ou épistémique que l'ontologie animiste mais dont les conséquences ont affecté beaucoup plus de gens sur la planète, d'une part avec le développement des sciences positives que cette ontologie a rendu possible, d'autre part avec le saccage des ressources auquel une dissociation extrême entre la nature et les humains a pu conduire⁶.

Donc au premier abord la nature, bien que relativisée dans sa prétendue universalité, est dans le même temps renforcée par ce changement de statut. Au lieu simplement de se

¹ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 303.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 161. Dans un entretien récent, Descola appellera cela un « dispositif métaphysique ». Voir *infra*, chap. XI, p. 581.

⁴ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 220.

⁵ *Ibid.*, p. 221.

⁶ Philippe Descola et Tim Ingold, *Être au monde : quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2014, p. 50.

définir de manière contrastive à la sphère humaine¹, la nature devient l'un des attributs définitionnels des « systèmes cosmologiques et des modes de structuration de l'espace »² de la modernité occidentale.

Mais dès *Par-delà nature et culture* (2005), Descola interroge les tendances contre-naturalistes au sein de l'ontologie naturaliste, en se demandant si l'éthologie, les sciences cognitives, le droit de la nature, les éthiques animales et de l'environnement, parce qu'elles semblent constituer des « brèches » dans la séparation stricte en humains et non-humains, pourraient proposer des déplacements catégoriels susceptibles de constituer une nouvelle ontologie ou un mode d'identification alternatif. Il envisage donc cinq objections possibles³ : 1- L'humain n'est pas le seul à penser ; 2- L'humain n'est pas le seul à posséder une culture ; 3- L'humain n'est pas le seul à posséder le langage ; 4- L'humain n'a pas d'esprit ; 5- L'humain n'est pas le seul être à avoir une valeur juridique et morale. En 2005, il rejette chacune de ces objections comme négligeable au regard de la structuration hégémonique, tout en concédant que ces débats, internes au naturalisme, confèrent à ce dernier deux propriétés singulières : [1] une souplesse singulière, un pluralisme interne et la capacité d'héberger des positions hétérodoxes :

Car le naturalisme s'est constitué dans un climat de discussions critiques et d'épreuves empiriques qui lui donnent cette caractéristique originale de sécréter sans cesse des points de vue hétérodoxes remettant en question les distinctions qu'il trace entre la singularité de l'intériorité humaine et l'universalité des déterminations matérielles prêtées aux existants⁴ ;

et [2] une situation d'instabilité du fait de la contestation de ce « régime d'*apartheid* aussi net »⁵, car ces signes de contestation du naturalisme ouvrent une phase de « recomposition ontologique » dont on ne sait pas ce qu'elle va peut-être advenir :

Ces variations et l'accentuation de leur amplitude dans les dernières décennies offrent déjà un indice de ce que le schème naturaliste ne va plus de soi – raison pour laquelle un livre tel que celui-ci devient possible – et qu'une phase de recomposition ontologique a peut-être débuté, dont nul ne saurait prédire le résultat⁶.

Dans *La composition des mondes* (2014), Descola fera l'hypothèse prudente d'une métamorphose possible du naturalisme, en exploitant ses ressources pluralistes en lien avec

¹ Philippe Descola et Etienne Anheim (éds.), *Les natures en question : colloque annuel 2017*, Paris, O. Jacob, 2018, p. 7.

² *Ibid.*, p. 8.

³ *Ibid.* p. 302 et suiv.

⁴ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 304-305.

⁵ *Ibid.*, p. 674.

⁶ *Ibid.*, p. 347.

l'analogisme. Dans un passage étonnant, il tente d'imaginer la « nature de la transition historique associée à la dissolution du dualisme classique », nature/culture. Ainsi s'interroge-t-il :

Ce qui me semble le plus probable, c'est que l'on assiste à un divorce de plus en plus net entre le mode d'identification naturaliste et sa constitution, ou l'ontologie qui en résulte. C'est-à-dire, entre d'un côté les inférences spontanées que l'on fait au sujet des êtres et de leurs relations, et de l'autre la façon dont ces mêmes êtres se composent dans la sphère publique, la façon dont ils sont pris en charge par des institutions objectives, et dans des processus politiques. Dans la mesure où l'ontologie dans laquelle nous évoluons ne correspond plus à notre expérience commune, cela va nécessairement avoir des effets sur le dispositif productif de l'ontologie, qui est le mode d'identification.

On peut alors se demander si une nouvelle constitution peut véritablement apparaître et se stabiliser à partir d'un mode d'identification dont l'évolution est nécessairement plus lente et incertaine. Je pense que ce n'est pas impossible, et que cela peut prendre la forme d'un passage à la limite des possibilités du naturalisme. On peut en effet concevoir un système où l'intériorité ne serait pas conçue d'un bloc, comme la propriété distinctive d'un être absolument distinct des autres. Au contraire, une intériorité évanescence et pluralisée serait distribuée dans l'ensemble des choses, sur fond d'une physicalité toujours universelle, de manière assez similaire à ce que l'on observe dans l'analogisme. Ce nouvel analogisme se caractériserait par la diffraction de la valeur autrefois accordée à l'intériorité humaine dans une gamme d'êtres plus large, plus ouverte, comprenant des non-humains, mais où la méthode scientifique fondée sur l'universalité des lois de la matière serait toujours valide.

Cette transformation nous offre un horizon qui ouvre vers l'espoir, parce qu'elle permet de ne pas nous sentir enfermé dans un naturalisme clos sur lui-même, et sur des possibilités déjà réalisées dans l'histoire. Et comme il semble très improbable que l'on revienne à l'animisme ou au totémisme, qui sont désormais profondément incompatibles avec des éléments irréversibles de notre société (ne serait-ce que sur le plan matériel), le développement d'un nouvel analogisme me semble à la fois le plus probable et le plus souhaitable, dans la mesure où il est le plus à même d'intégrer les non-humains dans notre constitution sociopolitique¹.

Descola réévalue ainsi visiblement la fonction des courants minoritaires au sein du naturalisme au point d'imaginer la possible transformation des institutions qui ont stabilisé la séparation entre humains et non-humains. Ce passage à la limite est imaginé comme une réactivation d'une forme d'analogisme, conciliant la puissance de l'objectivité scientifique et l'affaiblissement de « l'apartheid » entre humains et non-humains, par ébranlement de l'anthropocentrisme rationaliste. Mais en quoi l'analogisme imaginé serait-il nouveau ? Sans doute parce qu'il aurait pour conditions matérielles une situation inédite, avec un système de réseaux socio-techniques ayant une emprise planétaire et des collectifs devant

¹ Philippe Descola, *La composition des mondes : entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, p. 301-303.

affronter une mutation écologique sans précédent. Mais alors, on peut légitimement poursuivre l'effort d'imagination en demandant : en quoi cela transformerait-il aussi de façon inédite l'analogisme ? Qu'est-ce qui d'ailleurs dans cette structure cosmologique resterait stable et qu'est-ce qui serait amené à se transformer ? Quelle serait l'extension et la portée de cette nouveauté ?

C'est précisément sur la question de *l'universalité* que la thèse anthropologique rejoint les questions politiques. Descola tente, en effet, de dissocier la quête d'une universalité de la connaissance associée au naturalisme moderne et l'imposition de l'universalité dans l'entreprise coloniale moderne. Or, Ingold, par exemple, a pu objecter à Descola que, non seulement toutes les sciences n'étaient pas naturalistes, mais encore que son modèle prolongerait une forme de colonialisme épistémique dans la mesure où il adopterait le point de vue de nulle part qui prétend embrasser toutes les ontologies du monde, ce qui serait typique du naturalisme¹. Descola reconnaît que « l'ambition d'une connaissance globale » est l'un des legs du naturalisme « important » auquel il ne souhaite pas renoncer et que de ce point de vue, son entreprise a été critiquée comme « impérialiste » et « néocoloniale »². Il répond, cependant, « c'est au sein d'une ontologie naturaliste que j'ai tenté de proposer une nouvelle façon de décoloniser la pensée »³, et il insiste pour dissocier

l'ambition scientifique de l'universalisme et l'histoire de la domination européenne sur le monde, même si cela est difficile, car les deux ont longtemps eu partie liée dans l'expansion coloniale [...]. L'exigence d'universalité passe par la recherche d'une articulation entre l'ensemble des modes d'êtres-au-monde, par l'interopérabilité des concepts, c'est-à-dire par le fait de nous voir nous-mêmes comme nous voyons les autres sociétés, de façon à ce que la singularité de notre point de vue ne soit plus un biais dans l'analyse, mais un objet parmi d'autres de cette analyse⁴.

Prendre au sérieux l'irréductible pluralité des cultures humaines, trouver des concepts opératoires pour articuler la diversité des êtres-au-monde, et neutraliser les biais ethnocentriques par des exercices de déplacements, de décentrement, de renversement des perspectives, sont donc les stratégies épistémiques pour « décoloniser la pensée ». La thèse anthropologique consiste donc, en somme, à contester l'universalité de l'idée de nature comme domaine des non-humains unifiée par leur physicalité. La nature est relativisée comme participant de l'une des cosmologies à laquelle les Occidentaux modernes ont donné sa puissance et son expansion, notamment à travers l'entreprise coloniale. Si cette

¹ Philippe Descola et Tim Ingold, *Être au monde*, op. cit., p. 53-54.

² Philippe Descola, *La composition des mondes*, op. cit., p. 251.

³ Philippe Descola et Tim Ingold, *Être au monde*, op. cit., p. 56.

⁴ Philippe Descola, *La composition des mondes*, op. cit., p. 251.

ontologie naturaliste a permis de puissantes avancées scientifiques, l'apartheid entre humains et non-humains qui la fonde semble aujourd'hui contesté de toutes parts, tant par les sciences ou la crise écologique, que par les revendications contestatrices des collectifs résistant à l'hégémonie du capitalisme néocolonial.

La deuxième thèse, concernant la crise de l'idée de nature est cette fois *directement politique*, et consiste à affirmer explicitement qu'il faut, notamment face à la crise écologique, « maintenant penser sans elle [l'idée de nature] ». Il faut cette fois partir des « conflits écologico-politiques » qui de façon intéressante, selon Descola, incarnent de plus en plus les « chocs entre des archipels aux ontologies différentes »¹. Ces conflits,

de plus en plus nombreux dans le monde, qui opposent les populations locales à des États ou à des multinationales, ont ceci de remarquable qu'ils révèlent crûment des divergences d'interprétation ontologique fondamentales quant à ce dont le monde est fait et ce qui en fait la valeur².

Or dans ces conflits, partout dans le monde et invariablement, le naturalisme est du côté de l'extractivisme néocolonial mais aussi des entreprises de protection de la nature issues des centres hégémoniques, alors que les défenseurs de leur milieu de vie, de leurs droits et de la justice contre les appropriations, les violences et les meurtres, s'opposent à la tendance colonialiste des ontologies naturalistes ou analogistes³.

Si l'on ajoute à ce constat de recrudescence des conflits écologico-politiques, la gravité extrême de la crise écologique, la reconnaissance de la validité des éthiques écocentrées et la situation de « recomposition écologique », on comprend la position de Descola selon laquelle *il est préférable à présent d'abandonner l'idée de nature*. Un texte est ici à considérer dans le détail puisqu'il contient un positionnement explicite par rapport au problème de la fin de l'idée de nature :

L'idée de nature a pu servir un temps à exprimer toutes sortes d'aspirations confuses et de projets informulés, et c'est cette raison pour laquelle l'écologie a été d'abord pensée comme le projet de sauver la nature, ou de la conserver – un projet consistant simplement à accorder de la valeur à ce qui autrement n'en avait pas. Mais en dépit de cette utilité tactique que je reconnais à l'idée de nature, il me semble nécessaire de répéter que cette notion a fait son temps et qu'il faut maintenant penser sans elle afin d'imaginer des institutions qui permettraient de réaliser le couplage des humains et des non-humains, c'est-à-dire de gouverner dans les mêmes termes la vie de l'ensemble des êtres⁴.

¹ Philippe Descola et Tim Ingold, *Être au monde*, op. cit., p. 59.

² *Ibid.*, p. 60.

³ Philippe Descola, *La composition des mondes*, op. cit., p. 322.

⁴ Cet extrait est repris en exergue des romans graphiques de Alessandro Pignocchi illustrant ce que pourrait être une anthropologie symétrique et une actualisation politique d'une négociation ontologique, c'est-à-dire de l'adoption d'une ontologie non-naturaliste au sein des collectifs capitalistes européens.

Penser sans l'idée de nature semble être l'option préférable, selon Descola, pour faire face à la crise écologique. Pourquoi ? On peut distinguer quatre moments dans ce raisonnement : [1] *La reconnaissance d'une utilité tactique à la valorisation politique de la nature*. L'exemple pris par Descola est celui de la conservation c'est-à-dire de la protection de la nature, caricaturée dans l'idée de « sauver la nature ». Puisqu'aucune place n'est faite dans le dualisme moderne à la nature comme milieu de vie, ou plus précisément, comme Descola a raconté l'histoire du dualisme moderne comme la rupture progressive avec l'idée des interactions au sein du milieu de vie, la protection de la nature est vue, en accord avec l'éthique environnementale et certains discours des acteurs historiques de la conservation, comme un processus abstrait de « revalorisation » ou de contestation se situant d'abord au niveau de la question de la valeur. En effet, la conservation notamment nord-américaine a mis en avant les valeurs patrimoniale, culturelle, spirituelle, esthétique ou encore intrinsèque qui toutes s'opposaient à la tendance hégémonique de limiter la valeur à l'instrumentalisation marchande. Comment l'idée de nature peut-elle jouer comme un opérateur politique mobilisé de façon à contester une hiérarchie de valeur ? On pourrait faire l'hypothèse que les revendications minoritaires à la conservation de la nature ont investi le dualisme nature/culture, en tentant d'inverser la polarisation axiologique anthropocentrique dominante qui limitait la nature à une valeur instrumentale, dans le but de tenter de résister à des usages destructeurs, généralement extractivistes. En tous les cas, Descola tend à limiter la reconnaissance de l'utilité politique de l'idée de nature pour faire face à la crise écologique, à un moment circonstanciel, passé et balbutiant de la lutte écologiste. [2] *La critique des projets politiques de revalorisation de la nature*. La critique se déploie d'abord au niveau conceptuel. L'idée de nature, dont Descola pointe à plusieurs reprises le caractère « terriblement vague »¹, « flou » et diversement instrumentalisable², a été mobilisée, précisément en raison de ces indéterminations, dans le cadre de revendications politiques inabouties et confuses. La critique se déploie alors au niveau des finalités de l'action politique visée par la revalorisation de la nature. Descola ne précise pas ici ce qu'il entend par « aspirations confuses et projets informulés » mais l'histoire de la conservation a mis au jour la violence à l'égard des populations indigènes, l'exclusion de leur territoire, la soumission à l'administration centralisée dans une forme de

¹ Philippe Descola et Étienne Anheim (éds.), *Les natures en question*, op. cit., p. 7.

² Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 138.

« biocolonialité du pouvoir »¹ qui prolonge les rapports coloniaux ,ou encore, le basculement parfois spectaculaire entre appropriation du territoire à des fins militaires et zone de *wilderness*, ainsi que cela s'est produit à Vieques à Porto Rico². De plus Descola n'a jamais caché son engagement contre les méthodes néocoloniales des écologistes qui veulent défendre la nature contre les populations locales, en particulier quand il travaillait en Amazonie. Voici ce qu'il dit dans un entretien de 2011 à propos des logiques néocoloniales de la conservation :

J'avais par exemple développé une proposition pluraliste il y a quelques années pour les parcs naturels qui posent un problème presque moral en ce sens que, dès le premier, dès Yellowstone, la protection d'une nature dite sauvage – qui la plupart du temps ne l'est pas car elle est en grande partie l'effet de l'action, intentionnelle ou non, des humains qui l'occupent –, cette protection s'est faite au détriment des usages des populations locales qui ont justement permis par leur présence les spécificités de cet environnement. Comment faire pour réconcilier ces usages locaux avec des impératifs de protection de la biodiversité, ou de mise en défense d'écosystèmes fragiles ? J'avais fait la suggestion – que j'avais proposée d'ailleurs à l'Unesco qui m'a poliment écouté – de varier les motifs, et les conditions de protection de certaines réserves pour tenir compte des conceptions locales des interactions avec l'environnement. Donc, en Amazonie, pourquoi ne pas faire des réserves animistes, en prenant acte du fait que les Amérindiens y traitent les plantes et les animaux comme des personnes, des partenaires sociaux, ce qui ne les empêche pas de les manger, plutôt qu'imposer des normes abstraites de biodiversité ? Plusieurs de mes thésards travaillent sur ces questions et on est tous très concernés par cela, parce qu'ils passent des années dans une population à étudier la manière dont elle interagit avec les non-humains, puis *ils voient arriver une horde d'écologistes ou de fonctionnaires de l'État national ou d'experts des organismes internationaux qui viennent expliquer aux gens avec un paternalisme insupportable, dans une langue que souvent ils ne comprennent pas, qu'ils ont tout faux, que leurs techniques sont archaïques et destructives et qu'ils doivent y renoncer au profit du développement durable*. Et, au fond, c'est un phénomène exactement identique à celui des agronomes coloniaux ou des techniciens des eaux et forêts il y a soixante ans en Afrique ou en Asie du Sud-Est. C'est quand même extraordinaire de voir que ce type d'attitude coloniale se poursuit et cette indifférence dédaigneuse vis-à-vis des pratiques locales, des savoirs locaux qu'il ne faut pas non plus sacraliser, bien sûr, mais dont beaucoup ont fait la preuve de leur efficacité et qui sont malgré tout fondés sur un rapport empirique de très très longue durée avec des populations de non-humains... [...]. Au fond, on souffre d'un excès d'universalisme. [...] Au fond, de la même façon que le colonialisme était dans bien des cas parmi ses promoteurs de la gauche républicaine au XIX^e siècle une idée généreuse de progrès et d'émancipation des peuples, et qu'elle a abouti à des situations insupportables d'oppression et de spoliation, *de même, l'universalisme de la protection environnementale, lorsqu'il est fondé sur le principe que le bien*

¹ Luis Martínez Andrade, *Écologie et Libération. Critique de la modernité dans la théologie de la libération*, op. cit., p. 40.

² Malcolm Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 169-180.

*commun décidé par les experts prime sur le bien particulier des populations autochtones, cet universalisme-là engendre souvent une politique néocoloniale*¹.

Le rapport de Descola aux politiques de conservation de la nature est donc un rapport critique et suspectant des logiques néocoloniales, notamment à travers la projection d'une conception occidentale de la nature au sein d'un « universalisme de protection environnementale ». [3] *L'argument critique de l'obsolescence de l'idée de nature dans les luttes écologiques et l'argument constructif de l'ouverture d'imaginaires de composition des mondes*. On comprend alors maintenant pourquoi Descola affirme que l'idée de nature « a fait son temps ». D'un côté, la dimension critique de l'argument consiste à pointer les affects et les attitudes néfastes attachées à l'idée de nature. *L'idée de nature, dans son universalité supposée est vectrice d'attitude néocoloniale, en particulier dans les politiques de protection environnementales ignorantes des diversités culturelles. Penser sans la nature permet donc de neutraliser, freiner ou empêcher ces logiques néocoloniales*. D'un autre côté, la dimension constructive de l'argument consiste à pointer l'espace laissé quand on abandonne l'idée de nature comme une *ouverture d'imaginaires de compositions de mondes*. Au lieu de *séparer* humains et non-humains comme tend à le faire l'ontologie naturaliste et les politiques environnementales néocoloniales, Descola en appelle à une *association* des humains et des non-humains consciente des interactions et des liens d'interdépendances réciproques. Se passer de l'idée de nature signifie, pour Descola, ouvrir la possibilité d'un passage du colonialisme à la coopération. De ce point de vue, les luttes écologico-politiques au nom d'assemblages d'humains et de non-humains (des éléments du paysage, des divinités, des espèces animales ou des variétés de plantes) sont doublement bénéfiques : d'un côté, elles stimulent l'inventivité politique et de l'autre elles permettent d'imaginer d'autres formes de vie commune et d'autres formes de luttes. Renoncer à l'idée de nature, c'est donc ouvrir des imaginaires politiques, permettant notamment de redéfinir l'idée de « souveraineté » :

Les luttes indigènes contemporaines, autant contre les grands projets d'aménagement des gouvernements de la gauche développementaliste que contre les politiques prédatrices des multinationales, indiquent une troisième voie suggestive en ce qu'elle renoue les liens longtemps distendus entre humains et non-humains quant aux formes de souveraineté qu'ils exercent chacun sur eux-mêmes².

¹ Philippe Descola, « Entretien avec Philippe Descola », *Cahiers philosophiques*, 2011, n° 127, n° 4, p. 23-40.

² Philippe Descola, *La composition des mondes*, *op. cit.*, p. 55.

Quelle est donc l'alternative à l'idée de nature pour Descola ? Face à la crise écologique, et contre les attitudes coloniales et néocoloniales hébergées dans l'idée de nature, Descola propose donc de « décoloniser le naturalisme » pour faire exister « un universel vraiment universel », selon la formule que Souleymane Bachir Diagne fait sienne à la suite d'Immanuel Wallerstein¹, c'est-à-dire une connaissance qui permettrait, non pas l'imposition d'une domination, mais la circulation des cosmologies, pour imaginer différentes façons de « composer des mondes », selon des processus de « mondiation » (*worlding*) pensés à partir d'écosystèmes vulnérables, milieux de vie interdépendants où des collectifs humains et non-humains cohabitent ensembles.

Deux exemples de positions convergentes viennent avaliser et renforcer la thèse qui consiste à vouloir penser sans la nature pour lutter contre ses tendances coloniales et repenser une écologie à partir des minorités colonisées.

La première est celle de l'anthropologue Nastassja Martin qui étudie notamment les réactions de peuples animistes, en Alaska et au Kamtchatka, aux bouleversements climatiques. Dans son ouvrage *les âmes sauvages* (2016), issu du terrain réalisé pour sa thèse (dirigée par Descola) auprès des populations Gwich'in à Fort Yukon en Alaska, Martin présente précisément la façon dont le naturalisme structure et soutient triplement la colonisation de l'Alaska par le gouvernement fédéral américain. Elle démontre ainsi comment « l'Occident de la conversion »², c'est-à-dire l'emprise coloniale sur les territoires achetés à la Russie en 1867, s'appuie sur un trépied colonisateur : [1] les *prospecteurs et exploiters de ressources* qui, avec l'appui de l'administration fédérale et étatique, découpent les territoires en concessions pétrolières, [2] les *écologistes* qui dans un mouvement de « pendule »³ procèdent à un autre découpage administratif prétendant protéger une *wilderness* fantasmée, vidée des collectifs autochtones et entravant les usages de chasseurs nomades et [3] les *missionnaires* qui accompagnent la volonté de transformer le rapport des populations locales à leur milieu de vie, en assignant la nature alaskienne à un imaginaire paradisiaque, substituant ainsi à la participation et à l'ambivalence mouvante

¹ Souleymane Bachir Diagne, « Pour un universel vraiment universel » dans Joseph-Achille Mbembe et Felwine Sarr (éds.), *Ecrire l'Afrique-monde : Ateliers de la pensée Dakar et Saint-Louis du Sénégal*, 2016, Paris : Dakar, P. Rey ; Jimsaan, 2017, p. 71-78. Voir aussi Souleymane Bachir Diagne, « Penser l'universel avec Étienne Balibar », *Raison publique*, 2014, N° 19, n° 2, p. 15-21.

² Nastassja Martin, *Les âmes sauvages : face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016, p. 145.

³ *Ibid.*, p. 56-61.

des relations animistes (polarisées entre amour et conflictualité) une forme d'extériorité et de domination. La colonisation est ainsi une entreprise d'assignation ou de fixation des positions et des concepts selon une hiérarchie naturaliste, là où l'animisme pense l'ambivalence des relations de parenté. Ainsi, Martin résume-t-elle :

Les nouveaux arrivants vont se mettre en devoir de fixer la nature une bonne fois pour toutes – comme les missionnaires ont tenté de fixer les hommes, dans leur identité avec le nom et dans leur corps avec la sédentarisation –, de la sanctuariser pour enfin lui conférer un statut inébranlable, éternel. Sublimier la nature et l'élever au rang de paradis terrestre c'est aussi, comme nous allons le voir, la couper de sa relation aux hommes, de leurs guerres, de leurs amours, de leurs vengeances et de leurs séductions, de leur désir aussi, et ainsi vouloir la rendre impassible, harmonieuse, silencieuse, pareille au jardin d'Éden des premiers temps. C'est l'enfermer dans un vase clos et construire des fortifications autour d'elle comme on élève les murs d'une cathédrale. C'est enfin tracer des lignes et des frontières, qui en classifiant les territoires hiérarchisent le monde par gradient de beauté, tout en prenant soin de laisser mourir dans un sordide ghetto ceux qui se reliait au monde non pas du bas vers le haut, de la terre vers les cieux, mais sur un plan horizontal, non exclusif, d'être vivant à être vivant¹.

À partir des conflits environnementaux qui opposent à Fort Yukon les collectifs indigènes à la fois contre les écologistes et contre les prospecteurs de pétrole, Martin montre donc « la dualité réversible du naturalisme alaskien, entre protection et exploitation de l'environnement »². Face à cela, le monde Gwich'in « oppose *in fine* une résistance fort efficace à l'Occident de la conversion »³ et à ce que les « Occidentaux » ont fait du sauvage « en l'administrant »⁴.

Dans un entretien récent, à la question « la nature est-elle encore un concept pertinent ? » Martin répond :

Non, on ne peut raisonnablement plus parler de « nature » si l'on regarde autour de soi le monde qui change, et si l'on porte le regard plus loin, vers les myriades de collectifs qui n'ont jamais eu recours à ce concept pour médiatiser leur relation au monde, comme c'est le cas des Gwich'in, parmi tant d'autres.

Si, on peut encore parler de « nature », parce que c'est cette même vieille idée qui à l'heure actuelle continue de faire des ravages ; cette même vieille idée à laquelle nos institutions naturalistes continuent d'accorder tout crédit, découpant le monde en zones protégées et zones exploitables, et en excluant toutes autres formes de relations au vivant⁵.

¹ *Ibid.*, p. 114.

² *Ibid.*, p. 257.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 266.

⁵ Le Comptoir, Nastassja Martin : « Le sentiment du sublime devant la nature sauvage disparaît avec la sécurité de celui qui le regarde », <https://comptoir.org/2019/02/26/nastassja-martin-le-sentiment-du-sublime-disparait-avec-la-securite-de-celui-qui-le-regarde/>, 26 février 2019, (consulté le 9 janvier 2020).

On retrouve donc ici la contestation de la validité universelle de la nature. Et le seul usage descriptif qui semble validé permet de désigner les échecs des politiques de « biocolonialité du pouvoir ». Il ne reste donc guère de place à un usage légitime de cette idée face à la crise écologique, et, sans qualifier aussi clairement que Descola cette obsolescence, Martin, dans un article co-écrit avec Morizot atteste de cette métamorphose irréversible de l'idée de nature dont on ne sait pas encore ce qu'il adviendra :

La Nature unidimensionnelle, unifiée par les modernes comme cet univers de matière régi par des lois mathématiques, et susceptible d'exploitation rationnelle et/ou de sanctuarisation, cette nature monte sur scène éclatée en mille formes de vie, et réclame un autre script, une autre partition¹.

La deuxième position convergente est celle de l'écologie décoloniale déployée par Malcolm Ferdinand. Contre ce qu'il nomme « double fracture de la modernité »² qui tend à penser séparément l'histoire coloniale et l'histoire environnementale, Ferdinand propose de suturer les luttes intersectionnelles pour réclamer la reconnaissance des dommages écologiques pour les terres et les peuples colonisés, esclavagisés et racialisés, mais aussi imaginer des réactions à partir d'autres centres que ceux des cultures coloniales et hégémoniques³. À partir de la « mer de pensée Caraïbes », Ferdinand développe une « écologie marronne » ou « écologie-du-monde » qui revendique par exemple des alliances interspécifiques contre l'oppression capitaliste, coloniale, raciste et patriarcale. Ces « alliances interespèces décoloniales » sont définies comme « les situations où des humains et des non-humains, en dépit de leurs différences, forment des alliances politiquement fortes, qui par une *sympraxis*, un agir avec, peuvent s'opposer au Plantationocène et ses esclavages »⁴. Ferdinand repère trois figures historiques d'alliances qui s'opposèrent à l'habiter colonial : « *les alliances des gèneurs* » par exemple la forêt primaire, rats et

¹ Baptiste Morizot et Nastassja Martin, *Retour du temps du mythe – ISSUE*, <https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/>, 13 décembre 2018, (consulté le 27 novembre 2019).

² Malcolm Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 14. Malcolm Ferdinand par cette « double fracture » produite par la modernité décrit la tendance à penser séparément l'oppression sur la nature et l'oppression sur les minorités colonisées, « qui sépare l'histoire coloniale de l'histoire environnementale du monde ». D'un côté le discours environnementaliste tend à invisibiliser les oppressions et les exploitations coloniales, de l'autre, le discours décolonial tend à négliger ou à réduire à l'arrière-plan les questions écologiques.

³ C'est aussi ce que met en avant Arturo Escobar, analysant l'« invention de modalité élargies, non-étatistes et non capitalistes, de coopération »³ sur les territoires zapatistes, dans la communauté autonomiste d'Oaxaca, *Comunidad Mujeres Creando Comunidad* (féminisme communautaire bolivien) ou encore la communauté afro-colombienne du fleuve Yurumanguí. Ces modèles propres de résistance contre l'extractivisme, l'appropriation des terres par des entreprises néocoloniales et les négociations systématiques des droits élémentaires, sont caractérisées par Escobar comme « l'avant-garde du processus de réappropriation sociale et épistémique de la nature ». Voir Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre*, op. cit., p. 101.

⁴ Malcolm Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 376.

aujourd'hui charançons contre les bananeraies antillaises ; « *le groupe des tueurs des armées coloniales* » par exemple les moustiques et le rôle de la fièvre jaune lors de la révolution haïtienne¹ ; le groupe des « *diplomates anticoloniaux* » par exemple, *Bothros lanceolatus*, un serpent venimeux de la Martinique qui peuplaient les imaginaires coloniaux de peurs de s'aventurer hors de la nature exploitée. « Marrons et serpents cohabitaient les mornes de la Martinique dans une commune opposition aux plantations de l'habiter colonial »². Dans cette perspective, l'idée de nature apparaît comme un obstacle qui maintient des exclusions injustifiées et empêche de revenir, contre les discriminations héritées, au « monde », comme horizon de recomposition :

Face à la double fracture coloniale et environnementale de la modernité, l'écologie-du-monde fait du monde son horizon. Cet horizon permet de dépasser les ruptures instituées par une focalisation sur la « nature », l'« environnement » ou la « planète ». Aborder l'écologie à partir de ces termes apporte un flou discriminant, une interrogation qui contribue violemment à créer une rupture entre ce qui relève de la nature et du naturel et ce qui n'en relève pas, entre ceux qui sont élus et ceux qui se voient refuser le monde. Aussi l'écologie-du-monde n'est-elle pas une « décolonisation de la nature », l'invention d'une autre conception de la « nature » qui serait par exemple plus favorable aux minorités et aux peuples premiers, mais maintiendrait tout de même cette double fracture. Ce n'est pas la « nature » qui est un champ de bataille, c'est le monde ! L'horizon du monde contient la polysémie accueillante d'un ensemble ouvert, comprenant les affaires humaines et la planète Terre avec ses paysages, sa faune, sa flore. L'enjeu de l'action écologique est bien de faire monde, de composer un monde entre les humains avec les non-humains³.

À nouveau l'idée de nature n'apparaît que comme un obstacle produisant des dichotomies et des exclusions injustifiables théoriquement et pratiquement. Elle joue en particulier comme figure d'*apartheid* ou d'exclusion. L'« écologie-du-monde » appelle ainsi à délaisser la « nature » pour d'autres concepts plus accueillants de la diversité et plus efficaces pour pointer les enjeux politiques cruciaux face aux crises écologiques.

2. 5. *Objections à Descola*

Quelles objections peut-on adresser à cette position décoloniale qui défend la relativisation puis l'obsolescence de l'idée de nature face à la crise écologique ?

Les objections porteront moins sur le mouvement de déconstruction critique des tendances coloniales et néocoloniales associées à l'idée de nature que [1] sur l'attitude même qui consiste à décréter l'obsolescence d'une idée, [2] sur une forme de dogmatisme

¹ *Ibid.*, p. 377-378.

² *Ibid.*, p. 379.

³ *Ibid.*, p. 382.

qui consiste à réduire l'idée de nature à un sens que l'on juge dominant, et [3] sur la contestation de la nécessité des effets imaginés au plan politique.

La première objection conteste dans le fond *la possibilité et la légitimité pour un anthropologue de décréter l'obsolescence d'une idée*. Est-il vraiment de la fonction des experts de prétendre normer les usages en s'érigant en juge de la pertinence ou de l'obsolescence d'une idée ? À qui s'adresse donc le rappel de cette « nécessité de penser sans » la nature ? A mon sens, il est douteux voire présomptueux de supposer que les anthropologues comme les philosophes aient le pouvoir de décréter la validité collective d'une idée et plus encore de transformer des usages, au-delà de leur sphère d'influence. De ce point de vue, la position adoptée ressemble au mieux à une provocation théorique exclusivement à l'égard de ses pairs, au pire à un vœux pieux. Imaginons cependant un instant que cela soit possible, est-ce vraiment la fonction légitime des anthropologues, usant de leur autorité scientifique, que de s'ériger en juge des concepts pertinents pour un présent ? Si on juge qu'une idée semble injustifiée conceptuellement et mauvaise politiquement, quelle attitude adopter ? À effacer l'usage, ne risque-t-on pas de masquer et de transférer le problème plutôt que de le résoudre ? La critique problématisante ou éventuellement le boycott explicite (ce qui pourrait, à la réflexion, être l'une des interprétations de la position de Descola) auraient l'avantage sur la suppression de présenter la position comme une décision *politique*, c'est-à-dire contestée et contestable, plutôt que ce qui risque d'être présenté comme une déduction scientifique plus ou moins dogmatique. Et ce d'autant plus, que concernant l'idée de nature précisément, décréter l'obsolescence suppose quelques coups de force qui méritent réflexion.

La deuxième objection conteste *l'attitude qui réduit l'idée de nature à un seul sens dénoncé*, prétendant ainsi épuiser les usages légitimes, pour ensuite pouvoir rejeter l'ensemble de l'idée comme mauvaise (obsolète, impertinente, nuisible ou dangereuse). Or il semble y avoir un choix contestable dans le fait de réduire l'idée de nature à son usage colonial, *a fortiori* quand on a reconnu la polysémie, l'histoire complexe et plurielle et les usages multiples et contradictoires de cette idée. Le dualisme moderne et les attitudes coloniales qui lui sont associées, épuisent-elles vraiment l'idée de nature ? À nouveau il semble y avoir un coup de force à fixer de façon univoque l'idée de nature à son dualisme moderne et colonial même si l'on justifie cette position en jugeant que cela constitue une structure culturelle dominante. Contre cette décision, on pourrait avancer les travaux des sciences sociales qui, politisant l'idée de nature, retrouvent un pluralisme ou une polysémie

bien fondée. Ainsi Fabrice Flipo, dans *Nature et Politique* (2014) montre-t-il que les idées de nature au sein de l'écologisme français, bien que produisant des positionnements politiques très contrastés, ne peuvent pas être réduites à des usages confus, des aspirations politiques vagues ou à la justification et au prolongement d'attitudes coloniales¹. Il n'y aurait pas alors une seule nature – dualiste coloniale – mais plutôt une pluralité de « natures contestées »². Ainsi « l'Occident moderne » n'est-il pas un ensemble trop vaste et trop abstrait pour prétendre épuiser les usages politiques de l'idée de nature ? De même l'ontologie naturaliste n'est-elle pas trop uniforme et le dualisme colonial trop univoque, s'il s'agit non plus de modéliser des cosmogénèses élémentaires, mais de se positionner parmi les acteurs faisant face à la crise écologique ? Cela semble faux historiquement et sans doute faux pratiquement pour de nombreux acteurs, notamment du milieu de la protection de la nature, mais aussi des sciences naturalistes, de l'écologie comme science, de la chasse, des travailleurs de la terre, de la mer, de la montagne et du ciel, qui maintiennent la conscience de ce que signifie habiter des milieux de vie en coopération avec des éléments, des puissances et des êtres naturels qui nous dépassent. Peut-être même, comme le suggère Serres, n'est-on pas seulement animiste superficiellement quand « on traite son chat comme s'il avait une âme »³, mais profondément quand on a vécu ou quand on a grandi avec la nature comme milieu de vie :

Descendant de lignées paysannes, j'ai longtemps pensé que les citoyens avaient inventé la distinction nature-culture pour mieux nous mépriser, nous les rustres. Nous ignorions cette distinction. Nous êtres-au-monde ; eux évoluant dans ce qu'ils nommaient la culture ; nous avaient-ils volé celle que nous pratiquions, sillons, semis et moissons ? Quant à la nature nous nous y perdions corps et biens, comme les marins en mer. Je ne crois pas me tromper ni tromper le lecteur, en prétendant que nous nous savions au moins vaguement, plongés dans quelque chose d'immense, pressent, échevelé, volumineux, dont nous ignorions le nom, mais qui avait rapport avec le bord frangé des nuages, les cris des coqs la nuit et le mugissement du vent dans les herbes ; dominés par ce milieu mouvant et roulant, jetés dans son hasard. [...] Paysan, je porte encore en moi, mutique et insue, la croyance défendue, mais immémoriale, dans cette âme des choses, des vifs et du monde, en une animation fluide, immense, dont le potentiel puissant se réalise et se densifie soudain, parfois, ici et là, aux crêtes de la basse-cour, au sabots de l'écurie, aux cornes alignées dans la grange, aux cèpes du bois voisin, dans les champs de paille, les

¹ Fabrice Flipo, *Nature et politique : contribution à une anthropologie de la modernité et de la globalisation*, Paris, Amsterdam, 2014.

² Phil Macnaghten et John Urry, *Contested Natures*, London, SAGE Publications, 1998. Pour une analyse détaillée des politisations pluralistes de l'idée de nature, voir *infra*, chap. VII.

³ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 404.

vergers de prunes, les taillis d'aubépine et les bois noirs de l'hiver. Comme mes ancêtres, je reste un animiste rustique¹.

En somme, il semblerait légitime de faire droit à davantage de pluralisme dans la considération des usages et des sens de l'idée de nature.

La troisième objection conteste *la nécessité des effets imaginés au plan politique* et interroge ce qui apparaît de la part de Descola comme une forme d'idéalisme politique. « Penser sans » l'idée de nature, est-ce vraiment une condition nécessaire et suffisante afin d'éviter les attitudes néocoloniales ? Est-ce une condition nécessaire et suffisante pour ouvrir des imaginaires de coopération et de symbiose à partir d'un milieu de vie partagé entre humains et non-humains ? Il me semble que non pour au moins trois raisons. [1] D'abord les affects et les logiques hégémoniques propres au colonialisme ne sont l'apanage ni de l'ontologie naturaliste, ni même de l'idée de nature. L'impérialisme, l'expansionnisme, les appropriations, les asservissements et les exploitations ont sans doute existé avant l'idée de nature, peuvent aujourd'hui exister hors de l'idée de nature et existeront probablement après que l'idée de nature aura disparu. Pensons par exemple aujourd'hui à l'expansion impérialiste et à la modernisation impulsées par le Président Xi et le pouvoir central chinois, qui s'inscriraient sans doute plutôt dans une ontologie analogique, et qui n'a que peu besoin de l'idée de nature, pour autant qu'elle ait un sens pour les chinois, pour s'affirmer et se déployer pratiquement². Le naturalisme n'a pas le monopole des affects de domination et d'exploitation. [2] De plus, on peut fort bien se passer de l'idée de nature mais maintenir les affects coloniaux du système hégémonique pour faire face à la crise écologique. L'abandon de l'idée de « nature » pour les concepts techniques, par exemple, de « biodiversité », « écosystèmes » ou « système-Terre », produit moins la neutralisation des logiques coloniales que la transformation de la « biocolonialité du pouvoir ». Ainsi la protection de la biodiversité et des « services écosystémiques » en vue du développement durable, en un certain sens, peut fort bien prolonger et renforcer des logiques de gestion de territoires et d'espèces gouvernées par des administrations, soumises à des pouvoirs centraux et imposant un ordre technocratique néocolonial à des populations indigènes exclues de ces processus. Ainsi, même si l'idée de nature disparaissait, il y a fort à parier que ces affects trouveraient d'autres concepts pour

¹ Michel Serres, *Ecrivains, savants et philosophes font le tour du monde*, op. cit., p. 46-47.

² Je pense ici en particulier au projet de développement d'infrastructures parfois appelé « nouvelles routes de la soie » promu, fort paradoxalement comme vecteur de l'expansion de la civilisation écologique chinoise, par le président Xi. Hoong Chen Teo et al., « Environmental Impacts of Infrastructure Development under the Belt and Road Initiative », *Environments*, 19 juin 2019, vol. 6, n° 6, p. 72.

être hébergés, s'exprimer et se justifier. Peut-être pourra-t-on répondre que c'est le dualisme propre au naturalisme plus que l'usage du mot nature dont il faut se débarrasser. Je n'aurais rien alors à objecter si ce n'est que cette distinction n'est pas toujours claire chez Descola ou ceux qui adoptent une position analogue à sa suite. Il y a le plus souvent glissement, voire confusion, entre « naturalisme » dualiste et idée de « nature ». [3] Enfin, il est fort possible que maintenir l'idée contestée visible, en forçant à expliciter les désaccords, oblige à politiser le débat, à discuter collectivement et à affronter les héritages coloniaux et la colonialité en général. Comme le montrent certaines positions écoféministes, et certaines luttes propres à l'écologisme des pauvres, il est même probable que, plutôt que d'effacer l'idée honnie, la stratégie consistant à la réclamer, à se la réapproprier, à la subvertir pour en faire une puissance d'émancipation pourrait bien être pour les minorités en luttes, dans certains contextes, une stratégie politique préférable¹.

¹ Voir *infra*, chap. VI, p. 258 et suiv.

CHAPITRE III

LE PÔLE DE L'IMMANENCE REPOLITISANTE : LA NATURE TRANSCENDANTE COMME INSTANCE DE DÉPOLITISATION

Le troisième pôle de déconstruction émane de voix dénonçant la fonction dépolitisante de l'idée de nature. Par « dépolitisation », il faut entendre, à la suite de penseurs comme Slavoj Žižek, Alain Badiou, Jacques Rancière ou Chantal Mouffe, cette tendance à interpréter la sphère publique comme « une situation où capitalisme et économie de marché sont considérés inévitables, où le consensus, la gestion technocratique et individualisée des problèmes et les politiques populistes et symboliques deviennent le *modus operandi* des démocraties occidentales »¹. Autrement dit, la dépolitisation est une catégorie de la pensée critique qui désigne une soustraction de certains phénomènes ou décisions aux processus de contestation et de délibération collectives et, corrélativement, une requalification de ces problèmes comme relevant de la sphère individuelle, technique ou scientifique². Cette captation de la décision s'opère en érigeant des collectifs experts auxquels sont transférés le pouvoir de décider. Elle s'accompagne aussi d'une destruction des solidarités collectives au profit d'une grille d'analyse individualiste de la responsabilité, de la décision et des moyens d'action.

Ces positions émanent donc de « l'écologie politique », ce champ des « humanités environnementales » qui interprète les causes et les réactions à la crise écologique en termes de rapports de forces, de conflictualité et d'institution de pouvoir entre des collectifs aux mondes distincts et aux intérêts potentiellement antagonistes. La figure centrale de cette position est Bruno Latour qui, de façon consistante depuis *Nous n'avons jamais été modernes* (1991) a élaboré une critique systématique de la fonction politique de l'idée de nature. Cette dernière est incriminée, dans son dualisme, comme étant, à la fois, l'un des piliers idéels de l'extractivisme capitaliste mondialisé, mais aussi comme l'un des

¹ Stefan Cihan Aykut et Amy Dahan, *Gouverner le climat ? : vingt ans de négociations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po, 2014, p. 445.

² Jean-Baptiste Comby, « Dépolitisation du problème climatique », *Idées économiques et sociales*, 18 décembre 2017, N° 190, n° 4, p. 20-27 ; Jean-Baptiste Comby, *Retour sur la dépolitisation des enjeux écologiques*, Paris, La Découverte, 2019. Voir *infra*, chap. VII, p. 323 et suiv.

obstacles majeurs, au sein des sociétés occidentales, à une réaction politique à la hauteur de la transition que nos cultures doivent pourtant opérer.

En quoi l'idée de nature peut-elle être un opérateur de dépolitisation ? Et en quoi cette dépolitisation est-elle critiquable face à la crise écologique ?

1. La position compositionniste de Latour

Latour incarne la transversalité des humanités environnementales autour des problèmes écologiques puisqu'il est formé en philosophie, fait une thèse en théologie, passe par la sociologie des sciences et prétend arriver à une forme d'anthropologie des modernes. « Sociologue ou anthropologue ou philosophe (l'étiquette importe peu) » affirme-t-il ainsi dans *l'Enquête sur les modes d'existence*¹.

La position de Latour peut être qualifiée de « compositionniste » si l'on suit les revendications manifestes de l'auteur², mais aussi bien d'immanentiste dans la mesure il s'agit de contester la transcendance de la nature comme totalisation, unification ou immanentisation trop rapide. Pour caractériser cette position, je partirai de l'ouvrage *Face à Gaïa*, publié en 2015 qui reprend huit conférences données en 2013 dans le cadre des *Gifford Lectures* – sous l'égide donc de la « *théologie naturelle* »³. Latour y produit la synthèse de quarante années de recherches sur les effets anthropologiques de la mutation écologique et présente ainsi l'état le plus achevé de ses positions, d'abord exposées dans *Nous n'avons jamais été modernes* (1991)⁴, puis, dans *Politiques de la nature* (1999)⁵. Il y poursuit son travail d'une « anthropologie des Modernes »⁶, c'est-à-dire d'une critique de

¹ Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012, p. 12.

² Bruno Latour, « An Attempt at a "Compositionist Manifesto" », *New Literary History*, 2010, p. 471-490 ; Bruno Latour, « L'alternative compositionniste. Pour en finir avec l'indiscutable », *Ecologie politique*, 2010, N°40, n° 2, p. 81-93.

³ Voir la présentation qu'en donne le site internet des *Gifford Lectures* : « The prestigious Gifford Lectureships were established by Adam Lord Gifford (1820–1887), a senator of the College of Justice in Scotland. The purpose of Lord Gifford's bequest to the universities of Edinburgh, Glasgow, St. Andrews and Aberdeen was to sponsor lectures to "promote and diffuse the study of *Natural Theology in the widest sense of the term – in other words, the knowledge of God*". » <http://www.giffordlectures.org/> Je souligne.

⁴ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

⁵ Bruno Latour, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

⁶ C'est le sous-titre de l'ouvrage paru en 2012 *Enquête sur les modes d'existence* qui se présente [1] comme l'aboutissement de « l'anthropologie historique » également qualifiée d'« ontologie régionale » (p. 12) commencée en 1991 avec l'ouvrage *Nous n'avons jamais été modernes*, mais aussi [2] comme le point de départ d'une entreprise collective, notamment à travers le site collaboratif qui accompagne l'ouvrage <http://modesofexistence.org/>, pour proposer une alternative constituée collectivement – Latour dit « diplomatiquement » –, aux mythologies modernes. En réalité, Latour semble inventer une forme

la rationalité moderne, de ses antinomies principales, et, de ses mythes, pour ouvrir vers une nouvelle « répartition des puissances d'agir »¹, en vue de faire face aux défis de l'Anthropocène. Son but est de démystifier ou d'écarter « ce qui empêche d'avoir accès au monde, de revenir sur Terre, de donner *de la science une vision terrestre et de la nature une définition enfin profane* »². La déconstruction de l'anthropologie des modernes vise donc un programme d'action. Il peut être résumé par la formule : imaginer un « réenracinement par Gaïa »³ c'est-à-dire repolitiser l'écologie, pour sortir de la « guerre d'anéantissement »⁴ menée de façon majoritaire et continue, depuis le début de l'Anthropocène, à l'encontre des non-humains, et, pour composer des modes de cohabitations viables. Dans *Où atterrir* (2017), son avant-dernier ouvrage, la direction de ce programme d'action prendra finalement un nom simple, par opposition à la Modernisation, la revendication de devenir « Terrestres », ou ce qu'on pourrait nommer une « reterrestrialisation ». L'enjeu pour Latour est donc double : d'un côté, se débarrasser des mythes de la Modernité⁵ et, de l'autre, opérer la révolution compositionniste, c'est-à-dire penser de nouvelles modalités d'associations collectives, non pas *dans* la nature, mais *face à et contre*, Gaïa et l'Anthropocène.

d'anthropologie historique, qui substitue à un terrain l'histoire des Modernes. C'est cette « invention » dans le champ des sciences sociales qui rend son approche à la fois intéressante et en même temps déroutante notamment quand on l'interroge du point de vue des résultats acquis par cette impressionnante machinerie intellectuelle.

¹ « Tracer des limites à des intérêts, c'est l'action la plus directement politique qui soit. C'est toujours là où se décide *la question de la répartition des puissances d'agir (qui est au fond le seul sujet de ces conférences)*. » Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 348.

² *Ibid.*, p. 227. Je souligne.

³ *Ibid.*, p. 260.

⁴ En s'inspirant de l'analyse de Carl Schmitt, dans le *Nomos de la Terre* selon laquelle la distinction entre adversaire à amender et ennemi à combattre est la condition paradoxale de la paix puisque, l'absence reconnue d'ennemi entraîne l'absence de parti avec qui négocier la paix et par conséquent des « guerres d'exterminations ». « N'importe quel lecteur des conflits écologiques actuels, ne peut que l'approuver [Carl Schmitt] sur ce point : jamais les confits n'auraient été aussi loin dans l'extermination radicale s'ils avaient été considérés comme des guerres où *l'autre parti*, à son tour, pouvait mettre en danger l'existence de ceux qui l'attaquent. La possibilité d'une extermination, de ce qu'il faut bien appeler une *guerre d'anéantissement*, venait de l'illusion que nous ne menions, sous le nom de civilisation, qu'une simple opération de *pacification* ! » *Ibid.*, p. 310.

⁵ Latour revendique cette filiation nietzschéo-bultmannienne. On peut noter, en effet, qu'il a fait sa thèse de théologie avec Claude Bruaire, l'un des introducteurs de la pensée de Bultmann en France et qu'il reconnaît au début de la 4^e conférence de *Face à Gaïa* sur l'Anthropocène, à propos de l'organisation internationale de géologie, que « leur devise quelque peu nietzschéenne *Mente et Malleo* (Par la pensée et par le marteau) aurait fort bien convenu à ma propre profession ! » *Ibid.*, p. 148. Latour s'est de plus intéressé à l'iconoclasme comme moment essentiel d'apparition des contre-religions, a été co-curateur d'une exposition nommée *Iconoclasm*, et a rédigé un essai intitulé *Sur le culte moderne des dieux faitiches* (2011), s'adonne à son tour à une philosophie « à coup de marteau » (pour reprendre le sous-titre du *Crépuscule des idoles*). Il interroge donc les repères, les valeurs et les distinctions usuelles de la modernité.

Le problème qui anime la réflexion de Latour semble pouvoir se résumer à deux questions simples : Comment faire face à l'Anthropocène ? Et, comment comprendre que nous réagissons si peu à la nécessité d'opérer collectivement une mutation écologique ? En effet, l'étonnement initial, à l'œuvre dans *Face à Gaïa*, est l'écart béant entre la gravité sans précédent de la situation écologique et le quiétisme majoritaire des peuples humains. Nous sommes face à une mutation écologique globale, irréversible, indubitable, d'une gravité sans précédent sur les équilibres terrestres, et, pourtant, nous restons imperturbables, ou, alors, nous sommes plus prompts à nous agiter sur des questions de politique dite « intérieure » que sur ces enjeux fondamentaux :

Et pourtant, devant la mutation écologique, au lieu de nous agiter dans tous les sens, comme nos ancêtres devant la découverte de terres nouvelles, nous restons de marbre, indifférents, désabusés, comme si, au fond, rien ne pouvait plus nous arriver. C'est cela qu'il faut comprendre. [...] Si nous étions dans une situation normale, la plus petite alerte concernant l'état de la Terre et de ses boucles de rétroaction, nous aurait déjà mobilisés, comme nous le faisons pour toute question d'identité, de sécurité ou de propriété. La question est donc celle-ci : pourquoi les questions écologiques ne paraissent pas concerner *directement* notre identité, notre sécurité et nos propriétés ? Pourquoi ne sommes-nous pas dans une situation normale, banale, mondaine, ordinaire¹ ?

Un parcours historique de l'œuvre de Latour permettra de déployer les différents niveaux de la critique de l'idée de nature, dans la réponse complexe qu'il donne à ces problèmes.

2. Parcours historique du rejet de l'idée de nature dans l'œuvre de Latour

2. 1. *La Nature selon la Constitution des Modernes* dans *Nous n'avons jamais été Modernes* (1991)

Comment, donc, expliquer la sidération et le quiétisme ? Selon Latour, cette impuissance à réagir collectivement est essentiellement *politico-théologique*. Elle ne relève pas d'abord d'obstacles *psychologiques* qui seraient interprétés comme une inadéquation entre, d'un côté, nos modes de réactions ordinaires aux risques, nos comportements sociaux face aux changements, ou les structures cérébrales sculptées par l'évolution qui les sous-tendent et, de l'autre, l'inédit de l'Anthropocène². Elle ne relève pas, non plus, simplement d'obstacles *éthiques* qui feraient que l'Anthropocène bouleverse complètement

¹ *Ibid.*, p. 248.

² Pour une synthèse récente de ces approches psychologiques, voir Tobias Brosch, *Behavioral Insights for Climate Action*, Genève, Geneva Science Policy Interface, 2020.

les catégories du jugement moral, de la responsabilité et de l'obligation¹. Elle n'est pas réductible, enfin, à une inertie, à des blocages stratégiques ou à des violences, pourtant bien réelles, entretenues par des acteurs du système économique et politique, ayant intérêt à court terme à retarder la transition écologique, par exemple, les grands acteurs des énergies fossiles, de l'extractivisme minier ou des infrastructures des échanges internationaux. Selon Latour, notre sidération et notre quiétisme relèvent du fait que la mutation écologique bouleverse les fondements mêmes de notre « Constitution de Modernes ». Autrement dit, ce qui constituait le fondement de notre monde moderne depuis le XVII^e siècle, s'effondre et nous ne savons plus comment nous orienter. Sur ce point, Latour soutient une thèse qu'il a d'abord formulé dans *Nous n'avons jamais été modernes* (1991). Ce fondement, tel que Latour le reconstruit, consiste dans une « double séparation »² entre le monde social, et, un Dieu barré ou mis hors-jeu, d'un côté, et, d'un autre côté, entre le monde social, et, le monde naturel. La Constitution moderne est donc un système d'apartheid entre la Nature et la société. Caractérisée au chapitre 2 de *Nous n'avons jamais été modernes*, la « Constitution moderne » désigne « le texte commun qui définit cette entente et cette séparation »³, et, il revient à « l'ethnologue de notre monde »⁴ de la décrire. Ainsi se constitue « l'anthropologie symétrique »⁵, c'est-à-dire le discours sur la composition des mondes, non plus appliquée aux « collectifs étrangers »⁶ mais au monde moderne lui-même. Un double geste sous-tend cette Constitution : d'un côté, un travail de *purification* permet de séparer les hybrides réels en domaines théoriquement séparés (nature/social/Dieu) et, de l'autre, un travail de *médiation*, effectué par tout un système de réseaux et de dispositifs – « les laboratoires, les collections, les centres de calcul et de profit, les instituts de recherche et les bureaux d'étude »⁷ – permet de lier entre eux les sujets et les choses, et de produire sur des échelles inédites des êtres hybrides. Le ressort principal de cette Constitution, pour Latour, réside dans le fait de tenir ensemble trois couples « immanence/transcendance » : la nature transcendante des lois universelles et la nature immanente produite en laboratoire ; la société immanente constituée des libertés humaines et la société transcendante qui s'impose aux individus ; Dieu transcendant radicalement séparé du monde et Dieu présent au cœur même des individus.

¹ Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm : the Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

² Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 24.

³ *Ibid.*, p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 142.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷ *Ibid.*, p. 56.

Cela permet de disposer d'un levier critique invincible pour se démarquer de toutes les autres formes de compositions de monde. Mais cela permet surtout d'augmenter considérablement la production d'êtres hybrides, d'un côté, en rendant « invisible, impensable, irreprésentable le travail de médiation qui assemble les hybrides »¹ et, de l'autre, en augmentant l'échelle d'action de la socialisation des non-humains, dans des proportions jusqu'alors jamais atteintes. Ainsi résume Latour :

Le double jeu entre immanence et transcendance de chacune des trois instances permet de faire tout et son contraire. Jamais une Constitution n'a permis dans la pratique une telle marge de manœuvre. [...] Le dualisme nature/société est indispensable aux modernes afin qu'ils puissent justement accroître l'échelle des mixtes entre les objets et les sujets².

Or, et Latour s'inscrit ici directement dans le sillage du *contrat naturel* de Michel Serres, la crise écologique peut être interprétée comme une prolifération de « quasi-objets », objets hybrides faisant craquer la Constitution moderne.

Tant que la nature était lointaine et dominée elle ressemblait encore vaguement au pôle constitutionnel de la tradition. Elle semblait en réserve, transcendante, inépuisable, lointaine. Mais où classer le trou de l'ozone, le réchauffement global de la planète ? Où mettre ces hybrides ? Sont-ils humains ? Humains puisque c'est notre œuvre. Sont-ils naturels ? Naturels puisqu'ils ne sont pas notre fait. Sont-ils locaux ou globaux ? Les deux³.

Les pôles Constitutionnels modernes peinent à être distingués dans l'Anthropocène et, de ce fait, ils dessinent une nouvelle condition non-moderne. Remarquons qu'en 1991, Latour fait une place légitime à l'idée de nature pour autant qu'une nouvelle Constitution non-moderne redéfinisse la fonction de ces pôles.

La transcendance de la nature, son objectivité, ou l'immanence de la société, sa subjectivité, proviennent du travail de médiation sans dépendre de leur séparation contrairement à ce que prétend la Constitution des modernes. Le travail de mise en nature ou de mise en société provient de l'aboutissement durable et irréversible du travail commun de délégation et de traduction. En fin de compte, il y a bien une nature que nous n'avons pas faite, et une société que nous pouvons changer, il y a bien des faits scientifiques indiscutables et des sujets de droit, mais ils deviennent la double conséquence d'une pratique visible en continu, au lieu d'être, comme chez les modernes, les causes lointaines et opposées d'une pratique invisible qui les contredit⁴.

Dans *Nous n'avons jamais été modernes*, Latour formule donc un premier argument *anthropologique* permettant de saisir le statut de l'idée de nature. La nature ne désigne pas

¹ *Ibid.*, p. 52-53.

² *Ibid.*, p. 60-62.

³ *Ibid.*, p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 192.

un domaine universel de la réalité. Elle est un dispositif politique et métaphysique qui, à un niveau fondamental ou constitutionnel, structure la culture occidentale moderne et son rapport au monde, en lui conférant une puissance d'action inédite mais aussi un cadre herméneutique qui masque la réalité des interactions entre humains et non humains.

2. 2. *Le rejet de l'idée de nature pour l'écologie politique dans Politiques de la nature (1999)*

Or dès *Politiques de la nature* (1999), Latour va radicaliser le rejet de l'idée de nature comme une condition nécessaire pour faire face à la crise écologique. Le projet est alors explicitement de penser les conditions de possibilité d'une écologie politique qui n'aurait, selon Latour, « *pas encore commencé d'exister* »¹. Dans cette perspective, la nature apparaît « brutalement » comme un obstacle dont il faudrait à tout prix se débarrasser :

Disons-le brutalement : *avec la nature, il n'y a rien à faire*. Bien plus, à aucun moment de sa brève histoire, l'écologie politique n'a porté sur la nature, sur sa défense, sur sa protection. Comme nous allons le montrer dans le premier chapitre, croire qu'elle s'intéresse à la nature, telle est la maladie infantile de l'écologie politique, ce qui l'empêche de sortir de son impuissance en comprenant enfin sa pratique. Nous espérons que ce sevrage, même s'il paraît quelque peu brutal, aura des effets plus favorables que le maintien forcé de la notion de nature comme unique objet de l'écologie politique².

La position a le mérite de la clarté. L'argument est cette fois directement *politique*. Non seulement la nature n'est d'aucune ressource pour l'écologie politique, mais plus encore, elle constitue un obstacle empêchant intrinsèquement son développement en maintenant un objet illusoire à une action pourtant nécessaire. En mettant en avant la nature, l'écologie politique se trompe d'objet. Elle s'empêche de trouver un terrain mobilisateur pour la réaction. Elle neutralise d'emblée la possibilité d'une transformation de l'action collective pour faire face à des problèmes qui signent l'échec de la Constitution moderne, mais aussi concrètement l'impuissance des institutions politiques des États modernes. L'écologie politique serait ainsi immature, impuissante à comprendre sa propre pratique, maintenant à toute force un objet qui empêche son développement. Une telle position semble, au final, intenable d'abord parce qu'elle méprise la propre cohérence de l'écologie politique mais aussi parce qu'elle s'attribue une fonction inaugurale dont la légitimité ne manquera pas d'être interrogée. Mais avant de revenir sur des objections qu'il me semble légitime d'adresser à Latour, analysons plus en détails la façon dont la critique compositionniste est cependant étayée dans cet ouvrage.

¹ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 13-14.

Dans le premier chapitre de *Politiques de la nature*, Latour mobilise les « apports de la sociologie des sciences, de la pratique des mouvements écologiques (distinguée de leur philosophie) et de l'anthropologie comparée »¹. La stratégie argumentative consiste à soutenir que le lien supposé entre nature et écologie politique doit être rompu, pour des raisons essentiellement politiques et pragmatiques : « En effet, la nature est l'obstacle principal qui gêne depuis toujours le développement de la parole publique »². Pour le dire autrement, au sein de la Constitution moderne, la nature désigne le domaine d'expertise des savants c'est-à-dire aussi le domaine de délégitimation de la parole profane, non-experte, supposée ignorante et trompeuse. Ainsi la nature ne désigne pas un domaine de préoccupation potentielle pour l'action publique, qui serait éventuellement légitimée par la crise écologique, mais bien une instance de dépolitisation qui rend de ce fait impossible la politisation des questions écologiques. Trois raisons issues de trois perspectives viennent soutenir cet argument de Latour.

Premièrement, *l'apport de la sociologie des sciences* (développée notamment par Latour) permet d'établir la distinction entre « la Science » et « les sciences ». Selon cette perspective, « la Science » est une figure mythique qui fait jouer à la nature une fonction d'autorité, en tant que domaine gouverné par des lois inhumaines. Cela permet de conférer à cette forme de savoir, et, en réalité, à ceux qui le construisent, une place au-dessus de la mêlée politique, la politique étant, de ce fait, elle-même limitée à la discussion publique. Au contraire, « les sciences » constituent les réseaux effectifs de production des savoirs et des pouvoirs qui y sont associés. La nature désigne donc un des centres de la Constitution moderne qui fait « avorter la politique »³, au sens où l'entend Latour de « *composition progressive des mondes* »⁴. La critique politique de l'idée de nature consiste ainsi à ramener l'écologie politique traditionnelle à une position moderne, c'est-à-dire qui accepte implicitement la Constitution moderne. En revendiquant la conservation, la protection ou le soin pour la nature, l'écologie ne ferait que transformer l'apparence de la nature moderne tout en gardant intactes les séparations politiques et métaphysiques qu'elle induit structurellement, et qui sont véritablement, selon Latour, à la racine des problèmes écologiques :

¹ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, op. cit., p. 17.

² *Ibid.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 32.

À la nature grise et froide des anciens épistémologues (politiques), les écologistes ont simplement substitué une nature plus verte et plus chaude. Pour le reste, ces deux natures se ressemblent en tout : amORAles, elles dictent la conduite morale à la place de l'éthique ; apolitiques, elles décident de la politique à la place de la politique¹.

Écologistes, militants et philosophes sont donc encore prisonniers de la Constitution moderne et comme ensorcelés par ses mythes. Ainsi formulé, l'argument de Latour critique une normativité implicite et invisibilisée : la nature prétend désigner le domaine des faits distincts des valeurs et pourtant, en tant que pôle de cette Constitution moderne, par exemple sous la forme de l'essence, du déterminisme génétique et du cognitif, elle prétend dicter le comportement en décrivant des nécessités. De même, en se soustrayant à la composition des mondes politiques, elle institue de fait un gouvernement des savants soustrait à la controverse collective.

Deuxièmement, la position de Latour s'appuie sur *une critique de la « philosophie de l'écologie »* qu'il requalifie comme *Naturpolitik* (celle qui promeut la défense, la protection ou la conservation d'une nature verte et chaude à la place de la nature grise et froide des épistémologues). En opposant les « pratiques » de l'écologie politique à sa théorie, c'est-à-dire en se revendiquant de « l'écologie militante »², Latour montre qu'il est préférable de décrire les actions écologistes sans référence à la Constitution moderne qui prétend séparer la nature de la politique. L'écologie politique ne peut pas se faire la porte-parole d'une nature séparée de l'humain car les problèmes effectifs qu'elle doit affronter ne portent que sur des êtres hybrides, des assemblages, des « naturescultures » comme dira par la suite Donna Haraway. L'écologie politique « porte sur des associations d'êtres aux formes compliquées : règlements, appareils, consommateurs, institutions, mœurs, veaux, vaches, cochons, couvées qu'il est tout à fait superflu d'inclure dans une nature inhumaine et anhistorique »³. L'écologie politique consiste, dans les faits, à affiner les relations entre les collectifs humains et non-humains. Et il est « contre-productif » de penser son action sous l'horizon théorique de la conservation de la nature, c'est-à-dire dans une prétention illusoire à instituer sa séparation de l'humain. Latour parvient ainsi à la conclusion que ce qui est en jeu est moins une crise de la nature qu'une redéfinition des repères de répartition des objets au sein de la composition collective de mondes. Ainsi affirme-t-il : « On ne peut donc pas caractériser l'écologie politique par une crise de la nature, mais par une crise de

¹ *Ibid.*, p. 34.

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 36-37.

l'objectivité »¹. Latour situe donc l'effet de la crise écologique au plan d'un bouleversement des catégories fondamentales de la politique notamment en multipliant les « objets échevelés » c'est-à-dire dans le vocabulaire latourien, des objets qui ne sont pas exclus par l'objectivité scientifique de la sphère politique, mais qui nous obligent à considérer des réseaux d'« attachements risqués », minent les certitudes, les hiérarchies et obligent à repenser les repères normatifs des collectifs, par exemple les déchets nucléaires, les OGMs, les pollutions chimiques, etc.

C'est dans ce contexte que l'on peut alors comprendre l'une des affirmations les plus polémiques de *Politiques de la nature*, déjà évoquée en introduction, et qui apparaît dans une sous-section intitulée « la fin de la nature » :

Lorsque les écologistes les plus frénétiques s'écrient en tremblant : « La nature va mourir », ils ne savent pas à quel point ils ont raison. Dieu merci, la nature va mourir. Oui le grand Pan est mort ! Après la mort de Dieu et celle de l'homme, il fallait que la nature, elle aussi, finisse par céder. Il était temps : on allait bientôt ne plus pouvoir faire de politique du tout².

Cette formule, excessive, est souvent reprise pour critiquer Latour, en dénonçant une « écologie politique » qui, au mieux par provocation, au pire par ignorance et mépris, aurait un peu trop vite tendance à se débarrasser de l'extension concrète de la considération aux intérêts et aux perspectives des non-humains, portée par les écologistes. Dans cette formule, Latour abonderait dans le sens d'un anti-naturalisme qui le placerait, étrangement, comme l'ont remarqué certaines critiques, du côté des modernisateurs, des colons, de l'extractivisme et des affects prométhéens de séparation, domination et exploitation de la nature³.

Mais de quelle idée de nature parle-t-on dans ce passage ? Latour précise juste auparavant que la nature dont il est question n'est pas la « nature verte et chaude » pour laquelle les écologistes tentent vainement de créer quelque considération collective majoritaire. Il s'agit de l'idée cosmologique de la *scala naturæ*, qui fait de la nature un principe de stabilisation des relations hiérarchiques entre les membres du collectif :

Si l'on appelle nature le terme qui permet de récapituler en une seule série ordonnée la hiérarchie des êtres, l'écologie politique se manifeste toujours, en pratique, par la destruction de l'idée de nature. Un

¹ *Ibid.*, p. 38.

² *Ibid.*, p. 42.

³ Voir par exemple Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, 2016 ; Virginie Maris, *La part sauvage du monde : penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Seuil, 2018 ; Catherine Larrère, « Les problématiques de la fin de la nature et les sciences sociales » dans Philippe Hamman (éd.), *Ruralité, nature et environnement : Entre savoirs et imaginaires*, Toulouse, Érès, 2017, p. 91-110.

escargot peut interrompre un barrage ; le Gulf Stream peut soudainement faire défaut ; un terroir peut devenir réserve biologique ; un ver de terre transformer la terre d'Amazonie en béton. Rien ne peut plus ranger les êtres par ordre d'importance¹.

À la longue liste des interprétations de la formule de Plutarque « le Grand Pan est mort ! »², Latour ajoute donc une nouvelle version : c'est l'échelle de la nature qui est renversée par les problèmes environnementaux. C'est donc la remise en question de la fonction d'unification des différents êtres comme appartenant à un certain domaine de la réalité et comme étant rangés dans « une hiérarchie unifiée qui va du plus grand au plus petit des êtres »³, qui est célébrée par Latour, parce qu'elle ouvre de nouvelles potentialités théoriques et pratiques.

Troisièmement, Latour s'appuie sur *l'anthropologie comparée* qui permet de montrer qu'il y a, au-delà de l'idée de nature, de multiples façons de « collecter »⁴ les êtres pour constituer des collectifs. En effet, contre le préjugé renvoyant historiquement à la figure du « bon sauvage », selon lequel les cultures non occidentales auraient des rapports plus harmonieux avec la nature, Latour objecte : « Les cultures non occidentales ne se sont jamais intéressées à la nature ; elles ne l'ont jamais utilisée comme catégorie ; elles n'en ont jamais trouvé l'usage. »⁵ La nature est un mode d'unification et de classement des êtres relatif à l'Occident. Les autres collectifs ne peuvent donc pas être des modèles de rapport avec la nature. Ils sont plutôt des mémoires de modes d'attachements et de compositions non-naturalistes. Ils peuvent donc servir d'antidote à notre intoxication à la Constitution moderne, ou encore de levier pour changer de paradigme. Ainsi les collectifs non-naturalistes, selon Latour « ont conservé pour nous les institutions conceptuelles, les réflexes, les routines, dont nous avons besoin, nous les Occidentaux, pour nous désintoxiquer de l'idée de nature »⁶. Le mononaturalisme corrélé à un multiculturalisme – l'opposition entre *la* nature et *les* cultures – doit donc laisser la place, selon les leçons de l'anthropologie comparée, à un ensemble de « natures-cultures » ou de « collectifs »⁷ organisant différemment les modalités d'habitation d'un territoire en composant de façon précaire du commun. Au lieu d'opposer, dans une dramatique « gigantomachie »⁸ deux

¹ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, op. cit., p. 42.

² Philippe Borgeaud, « La mort du grand Pan. Problèmes d'interprétation », *Revue de l'histoire des religions*, 1983, vol. 200, n° 1, p. 3-39.

³ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, op. cit., p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁸ *Ibid.*, p. 73.

entités déjà constituées, la nature et les sociétés, Latour propose donc comme horizon de l'écologie politique deux opérations de « multiplication » des entités et de « composition » au sein d'un collectif¹.

Dans *Politiques de la nature*, Latour détaille donc un deuxième argument à la fois épistémologique et politique contre l'idée de nature. Il critique les effets politiques de l'idée de nature sur l'organisation des savoirs, des pouvoirs et des façons de composer la vie collective. Il diagnostique et analyse l'échec pragmatique de la tentative de faire entrer les questions écologiques en politique en prenant pour vecteur le souci et le soin de la nature. Il dénonce l'ethnocentrisme occidental qui fait de la nature la référence « universelle » pour penser les différents modes de composition des mondes et en particulier des rapports au non-humain.

2. 3. *L'explicitation de l'Enquête sur les modes d'existence (2012)*

Une note du projet réticulaire de l'*Enquête sur les modes d'existence (EME)* (2012) explicite la thèse défendue d'abord dans *Politiques de la nature* de l'abandon de l'idée de nature, et de son inadéquation au sein d'une anthropologie des modernes, d'une philosophie empirique mais aussi d'une écologie politique. Une telle explicitation lexicale est assez rare dans l'œuvre de Latour et donc particulièrement précieuse pour notre propos :

Comme la notion de culture avec laquelle elle fait contraste, la notion de nature fait partie des concepts qui sont laissés de côté par l'enquête, l'opposition nature-cultures ayant servi de formatage pour les Modernes sans pour autant parvenir à capturer leur propre expérience – et encore moins celle de la rencontre avec les « autres » qui en ignoraient tout à fait l'usage ; le terme incorpore tellement de modes différents qu'il ne peut plus resservir pour définir le monde commun qu'il faudrait ensuite apprendre à partager, par exemple par le souci écologique.

La nature correspond à l'unification induite des existants sous le mode du naturalisme qui facilite trop la composition du monde commun pour des raisons politiques ; une politique de la nature, et donc une écologie, ne peuvent commencer que par la mise à l'écart de la (notion de) nature. C'est à cause de la Bifurcation que le terme de nature ne peut être réutilisé pour une enquête de philosophie empirique puisque, comme le dit si bien Whitehead, la moitié de l'expérience serait déjà perdue. [...]

Le terme ne fera pas l'objet d'un usage positif dans l'*EME* mais simplement critique ; en effet, dans la version moderniste du passé européen tous les modes ont contribué, comme les fées et les sorcières, à doter la nature de propriétés qui rendent inextricables sa définition ; ce mélange de moralité, de

¹ Ibid.

politique, de reproduction, de droit, de religion et d'organisation est *tout simplement inutilisable* surtout après le travail de nettoyage et de précision de Descola¹.

On retrouve dans cette explication deux arguments déjà formulés dans les œuvres précédentes : [1] l'argument *anthropologique* qui prend lui-même deux formes : une relativisation par décentrement (l'opposition nature-cultures fait partie du formatage moderne mais est une grille herméneutique opaque aux Modernes eux-mêmes), une critique de l'universalisation abusive (la nature est l'opérateur d'une unification induite des existants par universalisation du naturalisme, au sens de Descola) ; et [2] l'argument *épistémologique et politique* compositionniste (le caractère moderne inconsciemment universalisé de l'unification naturelle rend impossible l'ouverture de la politique au souci du monde commun à partager avec d'autres collectifs humains (non-naturalistes) et non-humains. [3] S'ajoute, de façon plus claire que dans *Politiques de la nature*, l'argument *épistémologique et ontologique* d'inspiration whiteheadienne de la bifurcation (du fait d'une prise de pouvoir de la physique sur l'épistémologie, la conception moderne de la nature a favorisé les objets galiléens au détriment de tous les autres mouvements et objets). [4] La conclusion est déduite à partir d'un critère pragmatique disqualifiant l'excès de pluralité inhérente à l'idée (la nature condense donc *trop* de propriétés multiples, inextricables ; elle est un mélange jugé « tout simplement inutilisable »).

2. 4. La synthèse de Face à Gaïa (2015)

Face à Gaïa (2015) opère ainsi la synthèse de l'analyse critique de l'idée de nature comme « moitié de la Politique » moderne (*Nous n'avons jamais été Modernes*), de la critique de l'usage de cette idée de nature dans l'écologie politique (*Politiques de la nature*), et de la critique de la bifurcation moderne, pour réaffirmer l'impossibilité politique et pragmatique d'utiliser l'idée pour faire face à la crise écologique.

Les deux définitions principales de l'idée de nature sont réaffirmées : d'un côté, la « nature » est politique c'est-à-dire qu'elle résulte d'une décision de séparation entre objets et sujets afin de soustraire de la discussion politique certains domaines du réel et, de l'autre, la distinction nature/culture n'a en fait jamais existé. Autrement dit, ainsi que le condense Descola : « les Modernes ne font pas ce qu'ils disent et ne disent pas ce qu'ils font »². Une formule résume le double apport des œuvres précédentes :

¹ *An Inquiry into Modes of Existence*, [http://modesofexistence.org/inquiry/#a=SET+VOC+LEADER&c\[leading\]=VOC&c\[slave\]=TEXT&i\[id\]=#vocab-352&i\[column\]=VOC&s=0](http://modesofexistence.org/inquiry/#a=SET+VOC+LEADER&c[leading]=VOC&c[slave]=TEXT&i[id]=#vocab-352&i[column]=VOC&s=0), (consulté le 12 mars 2020). Je souligne.

² Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 163.

L'écologie n'est pas la prise en compte de la Nature par la politique, mais la fin de la Nature comme source de la moitié de la politique. C'est pourquoi nous devons choisir entre une Nature qui cache sa Politique et une Politique qui rend la Nature explicite¹.

Deux thèses principales sont également réaffirmées : il faut démystifier les mythes modernes (objectivité, vérité, universalité, neutralité axiologique, lumières contre l'obscurantisme, etc.), et à ce titre, il faut aussi abandonner le concept de nature qui fait partie du problème écologique. Parmi les nombreux arguments, deux principaux émergent. [1] Le premier argument, à nouveau *pragmatique* et *politique*, consiste à rappeler, en substance, que nous ne pouvons ni faire face à la mutation écologique avec cette idée (puisque nous devons penser notre responsabilité et notre interaction), ni nous en servir comme base de discussion pour composer un monde commun avec les autres peuples de Gaïa. À ce niveau, l'introduction de la figure de Gaïa ne fait que renforcer des arguments formulés auparavant. [2] Le deuxième argument, plus original à ma connaissance dans sa formulation au sein du système latourien, est au croisement du *théologique*, de *l'épistémique* et du *politique* : la nature fait manquer l'immanence (elle est en réalité la projection de qualités de l'être transcendant dans la matière), corrélativement elle fait aussi manquer les conditions diplomatiques pour faire face à la mutation écologique². Dans *Face à Gaïa*, Latour rappelle que la nature n'est ni un réservoir de normes capables d'unifier les conflits moraux ou de pacifier la politique, ni un domaine de faits capables de réaliser l'accord des raisons à travers la connaissance vraie. Elle est une figure politique qui émerge avec la Constitution moderne sous la nécessité de pacifier des guerres de religion, donc à un moment de réorganisation des rapports théologico-politiques. C'est précisément la prétention séculière ou a-religieuse du naturalisme qui va être visée par Latour dans la conférence intitulée « Comment convoquer les différents peuples (de la nature) ? ». Contrairement à l'idéologie positiviste d'une connaissance du monde naturel conquise sur la pensée magique et la superstition religieuse, Latour va montrer la dimension profondément théologico-politique du concept moderne de nature. La Nature n'est pas du tout l'expression d'un rapport a-religieux au monde. Elle est, selon Latour, la *translatio imperii* de la puissance du Dieu monothéiste à une entité qui en revêt les mêmes attributs. Au chapitre 5 de *Face à Gaïa*, l'anthropologue analyse donc les attributs de la nature

¹ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 64. Je souligne.

² La réflexion sur la dimension « transcendante » de la nature et la complexe dialectique immanence/transcendance au sein de la modernité, sont au cœur des analyses de *Nous n'avons jamais été Modernes*, cependant Latour ne disposait pas alors du concept d'« immanentisation » qu'il dit avoir trouvé plus tard chez Eric Voegelin.

rebaptisée, « *Ce-dont-nous-sommes-tous-nés* » (ou Cénosotone) en montrant ce qu'ils ont de commun avec Dieu rebaptisé à son tour pour donner à sentir le parallèle, « *Celui-dont-nous-sommes-tous-nés* » :

Nous n'avons plus à nous laisser prendre au fait que l'une revendique d'appeler « Dieu » ce que l'autre insiste pour appeler « Nature », puisque c'est leurs attributs et eux seuls qui doivent nous permettre de rendre comparables ces deux autorités suprêmes. Or le Dieu ordonnateur de cette vision religieuse du monde ressemble à s'y méprendre à la Nature ordonnatrice de la vision scientifique du monde. Trois de leurs traits sont d'ailleurs exactement les mêmes : la vérité est extérieure, universelle et aussi indiscutable qu'indestructible¹.

Nature ou Dieu sont donc deux figures analogues permettant d'unifier le monde sous une autorité transcendante, totalisante et éternelle. L'attitude positiviste et l'attitude créationniste sont toutes deux subsumées, par Latour, sous la catégorie de « religion naturelle » pour être également rejetées au profit de ce qu'il nomme une « terrestrialisation »². Ce qui permet de lier ces deux visions du monde est une même compréhension de la causalité comme déroulement nécessaire hors d'une temporalité créatrice : du côté positiviste, le monde naturel est le déroulement causal hasardeux, du côté religieux la création est le déroulement fatal de la Providence.

Pour ces deux peuples, l'univers – Nature ou Création – a déjà été entièrement assemblé par le même régime de causalité, à ceci près que la Cause aveugle règne sur des choses désanimées et la Providence sur des choses suranimées³.

L'analyse de Latour, ici comme en d'autres endroits cruciaux, adopte implicitement la critique, aux accents bergsoniens⁴, d'une réduction de la temporalité à un déroulement causal sans devenir. Mais elle propose de plus un rapprochement avec le temps de la Providence divine. Ce rapprochement me semble cependant contestable dans la mesure où les interprétations diverses de l'action providentielle de Dieu dans le monde sont loin de se réduire à un strict déterminisme et qu'il existe tout un éventail d'articulations entre théologie de la création et eschatologie qui font plus ou moins place à une conciliation possible entre la création continuée, des formes d'indéterminations dans le monde, et

¹ *Ibid.*, p. 221.

² *Ibid.*, p. 236.

³ *Ibid.*

⁴ Par exemple : « Le grand paradoxe de la “vision scientifique du monde” est d'avoir réussi à retirer l'historicité du monde aussi bien pour la science que pour la politique et la religion. » (p. 97) et encore « En bref, *le temps des Modernes est étrangement intemporel*. » (p. 313). On peut s'étonner de l'écart entre le déploiement parfois vertigineux du système latourien, en particulier dans *l'Enquête sur les modes d'existences* et la nature de ce résultat – la réhabilitation ontologique et cosmologique du devenir – qui n'a évidemment pas attendu l'« anthropologie des Modernes » pour exister de façon décisive au sein de la tradition occidentale.

l'horizon d'un salut hors du temps¹. Mais l'intention de Latour, est moins d'épuiser théologiquement les rapports entre le temps mondain et le Dieu créateur que de pointer une des modalités du transfert de pouvoirs entre les figures de Dieu et de la Nature.

Pour comprendre les conditions historiques et théologiques de cette *translatio imperii*, Latour se réfère, d'un côté à l'idée de *contre-religion* empruntée à l'égyptologue Jan Assmann, et de l'autre à l'idée d'*immanentisation* empruntée au philosophe Eric Voegelin. Suivant les analyses de l'auteur de *Moïse l'Égyptien*², Latour soutient l'idée que les monothéismes sont des contre-religions au sens où elles adviennent historiquement en prétendant achever la vérité religieuse et ainsi mettre fin au pluralisme contextualisé des cultures religieuses « traditionnelles » ou « cosmothéistes ». Les contre-religions seraient ainsi des religions qui font un usage absolu de la vérité par démarcation de certaines religions traditionnelles pluralistes. Ce serait aussi par ce recours à un sens absolu de la vérité que l'idée corrélée d'une mission de lutter contre tout ce qui n'est pas vrai se serait forgée³. C'est enfin dans cette idée d'achèvement de la vérité, que Latour fait remonter l'entrée dans le « temps de la fin » c'est-à-dire un déroulement sans devenir, un temps qui n'apporte rien, un temps comme « immunisé contre toute eschatologie »⁴ puisqu'il est le produit d'une imagination croyant vivre dans le temps du salut. Latour retrouve alors l'idée que la Nature moderne est la transposition d'un rapport religieux dans le monde politique pensé à partir du concept d'« *immanentisation* »⁵. L'immanentisation désigne ce processus qui fait perdre l'immanent ou le terrestre dans le même temps qu'on l'interprète comme présence ici-bas de la transcendance. Contre le récit mythologique de la modernité comme fin de l'obscurantisme et gain des Lumières, Latour suit Voegelin en soutenant l'idée que la modernité est dans le même mouvement immanentisation de la transcendance et perte de la matérialité de la terre. Mais ce qui intéresse surtout Latour dans ce processus est la perte de la temporalité effective. L'immanentisation produit l'illusion de vivre dans le « temps de la fin ». Si le temps n'est que la présence ici-bas de l'éternité alors nous vivrions dans

¹ Voir *infra*, chap. IX.

² cf. Jan Assmann, *Moïse l'Égyptien : un essai d'histoire de la mémoire*, traduit par Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2001.

³ cf. Jan Assmann, *Le prix du monothéisme*, Paris, Aubier, 2007, p. 12 : « Elles seules [les contre-religions] connaissent hérétiques et païens, dogmes fallacieux, sectes, superstitions, fétichisme, idolâtrie, magie, défaut de savoir et de croyance, enfin toutes sortes de catégories désignant ce qu'elles dénoncent, poursuivent et excluent comme étant des formes de ce qui n'est pas vrai ». On comprend bien à cette description que les Lumières font jouer ce rôle à la Raison de même que le positivisme fait endosser explicitement ce rôle à la science de la Nature.

⁴ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 282.

⁵ *Ibid.*, p. 259. cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique : une introduction*, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000.

un temps apocalyptique, non pas au sens de la fin qui advient, mais de la fin déjà réalisée par l'ouverture moderne, où plus rien ne se passe. Latour voit dans l'immanentisation, la cause principale du quiétisme face à la catastrophe annoncée par la mutation écologique. C'est parce que nous serions convaincus de vivre dans le « temps des fins » que nous serions incapables de réagir à la fin des temps modernes que les alertes du système terre annoncent obstinément. Et Latour de conclure cet argument sur les fondements théologiques de l'idée de nature :

Comme il est étrange que les théologiens qui combattent le matérialisme aient mis si longtemps à comprendre que ce sont eux qui ont construit, à travers les siècles, un véritable culte de la Nature, c'est-à-dire la recherche d'une entité extérieure, immuable, universelle et indiscutable, par contraste avec le récit changeant, local, intriqué et discutable que nous autres Terriens habitons¹.

Je reviendrai, dans la troisième partie, sur l'analyse théologique des rapports entre nature et création, et me limite ici à pointer les conséquences pragmatiques de cette critique théologico-politique de l'idée de nature. En effet, selon Latour, la double constitution théologico-politique de la Nature a pour conséquence d'en faire un *milieu* impossible à habiter puisqu'il est d'emblée pensé comme global et universel, mais aussi d'en faire un *ensemble d'objets* parfaitement adapté à une forme de domination coloniale de la matérialité. L'exploitation remplace l'habitation. Se débarrasser de la Nature, ce serait ainsi se débarrasser d'un monisme qui, au nom d'une figure tutélaire unique « rend fou »² parce qu'il altère le rapport au monde, parce qu'il est traversé d'injonctions contradictoires, parce qu'il est trop vite pensé comme infini, parce qu'il ne peut discuter avec aucun autre peuple territorialisé en se pensant de nulle part et parce qu'il nous oblige à nous faire manquer le réel, en somme. Ce serait de plus se débarrasser de la condition théologico-politique de la « prise de terre », c'est-à-dire de l'accaparement colonial par quelques humains au dépend de la totalité des autres habitants de la terre (humains et non-humains compris). Ce serait, en somme, retrouver la possibilité de faire face à Gaïa, c'est-à-dire d'affronter ou de vivre la fin des temps Modernes.

¹ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 367.

² cf. « La fin est atteinte, et elle est inatteignable. Nous sommes sauvés, et nous ne le sommes pas. *De quoi rendre fou furieux*. Les contre-religions sont des puissances dont personne n'a encore été capable de contrôler la radioactivité. Les millénaires ont passé ; leur puissance ne s'est pas affaiblie. Nous le savons bien, nous Modernes, puisque nous en sommes les héritiers plus ou moins directs, et que nous assistons stupéfaits au retour des guerres de religion que nous croyions avoir quittées depuis plusieurs siècles, ainsi qu'à des guerres pour l'occupation de la Terre dont l'ampleur planétaire ramène les guerres mondiales du XX^e siècle à la dimension de conflits locaux. » (5^e conférence, je souligne)

Face à Gaïa ajoute donc aux arguments, *anthropologiques, politiques et épistémologiques*, un argument *théologico-politique*, qui diagnostiquant dans l'idée de nature une immanentisation de la transcendance divine, critique les effets pratiques et politiques de la conviction moderne d'évoluer dans le « temps de la fin ».

2. 5. *Les hésitations latouriennes*

Cette position compositionniste, au-delà d'un a-naturalisme parfois « brutal » tel que celui formulé dans *Politiques de la nature* ou de quelques formules apparemment définitives d'abandon de l'idée de nature, n'a pourtant pas cessé d'hésiter sur son positionnement. Par exemple, dans son programme manifeste prononcé en 2010, *An attempt at a « Compositionist Manifesto »*, Latour explicite les différentes possibilités pour qualifier son projet :

Même si le mot « post-naturel » a commencé à apparaître (par exemple dans « l'environnementalisme post-naturel » d'Erle Ellis), le compositionnisme serait probablement plus à l'aise avec les mots « pré-naturalisme » ou « multi-naturalisme ». La nature n'est pas une chose, un domaine, un royaume, un territoire ontologique. C'est (ou plutôt c'était pendant la courte parenthèse moderne) une manière d'organiser la division (ce qu'Alfred North Whitehead a appelé la Bifurcation) entre les apparences et la réalité, la subjectivité et l'objectivité, l'histoire et l'immuabilité¹.

Latour évite ici post- ou anti-naturalisme, dans la mesure où cela supposerait l'existence de la nature, alors que tout son effort consiste précisément à nier qu'elle soit autre chose qu'une figure mythique qui n'a jamais existé réellement autrement que comme une fonction politico-théologique. On comprend aussi que le « pré-naturel », renvoie à l'idée que nous devons apprendre à vivre, en ces moments où se referme la « parenthèse moderniste »², non plus *dans la nature* mais *face à Gaïa*, en retrouvant des cosmologies ou des ontologies pré-modernes. Mais la suggestion du concept de « multi-naturalisme » m'intéresse tout particulièrement. Latour reconnaît, en note, à Viveiros de Castro, l'invention de ce concept « audacieux » (*daring*)³. C'est en effet le titre du chapitre 3 de *Métaphysiques cannibales* (2009), et ce concept permet de relativiser le naturalisme occidental à partir du point de vue du chamanisme amérindien : « Si le relativisme occidental a le multiculturalisme comme politique publique, le perspectivisme chamanique amérindien a le multinaturalisme comme politique cosmique »⁴. Le multi-naturalisme

¹ Bruno Latour, « An Attempt at a "Compositionist Manifesto" », art cit, p. 476.

² Bruno Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 246.

³ Bruno Latour, « An Attempt at a "Compositionist Manifesto" », art cit, p. 489.

⁴ Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009, p. 25.

désigne donc un pluralisme ontologique tel que permet de le penser le chamanisme et la « pensée indigène »¹, qui critique en retour l'usage moderne de l'opposition nature/culture(s). Ainsi que le développera la deuxième partie, je reprends à mon compte cette notion, en un sens toutefois différent de celui de Viveiros de Castro, pour désigner la pluralité des conceptions et des usages légitimes, notamment issus de voix minoritaires, de l'idée de nature. Mais je note ici que cette idée ouvre un espace pour que le pluralisme recherché et revendiqué par Latour – et prétendument rendu impossible par la figure de la Nature, toujours invoquée comme extériorité essentiellement unifiée – puisse être hébergé non seulement par la figure de Gaïa mais aussi potentiellement par une conception renouvelée de la nature². Mais c'est bien la position post-naturaliste, que Latour semble finalement assumer dans *Face à Gaïa*. Plusieurs affirmations vont ainsi dans le sens d'un dépassement radical de l'idée de nature :

À l'époque de l'Anthropocène, tous les rêves, entretenus par les écologistes profonds, de voir les humains guéris de leurs querelles politiques par la seule conversion de leur soin pour la Nature se sont envolés. Nous sommes bel et bien entrés dans une période post-naturelle³.

Et encore :

Il faut s'y faire, nous sommes entrés irréversiblement dans une époque à la fois post-naturelle, post-humaine et post-épistémologique ! Cela fait beaucoup de « post » ? Oui, mais c'est que tout a changé autour de nous. Nous ne sommes plus exactement des humains modernes à l'ancienne ; nous ne vivons plus à l'époque de l'Holocène⁴ !

Cependant, dans le même temps, six des huit conférences portent dans leur titre le mot de nature, donnant l'impression que l'époque post-naturelle est étrangement hantée (pour reprendre une image mortonienne) par la présence de l'ancienne nature⁵.

L'indécision entre le rejet et une forme de maintien de l'idée de nature semble encore accentuée dans *Où atterrir* (2017). Certes, Latour, maintient la thèse selon laquelle la

¹ *Ibid.*, p. 31 et suiv.

² L'usage que j'adopte du terme « multinaturalisme » se rapproche, en ce sens de la suggestion faite par Sandra Laugier, en préface de l'ouvrage collectif éponyme dédié à Catherine Larrère, d'ouverture d'un nouveau paysage naturaliste travaillé par le pluralisme et une exigence de justice. Voir Florence Burgat et Vanessa Nurock (eds.), *Le multinaturalisme : mélanges à Catherine Larrère*, Marseille, Wildproject, 2013, p. 14.

³ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 187-188.

⁴ *Ibid.*, p. 189.

⁵ « 1^{re} conférence – Sur l'instabilité de la (notion de) nature ; 2^e conférence - Comment ne pas (dés)animer la nature ; 3^e conférence - Gaïa, figure (enfin profane) de la nature ; 5^e conférence - Comment convoquer les différents peuples (de la nature) ? ; 7^e conférence - Les États (de nature) entre guerre et paix ; 8^e conférence - Comment gouverner des territoires (naturels) en lutte ? » Toujours du point de vue quantitatif, on peut noter qu'il y a dans *Face à Gaïa*, près de 700 occurrences du terme « nature » (et ses dérivés comme « naturel »), contre moins de 300 pour « Gaïa », et 90 pour « Anthropocène ».

« nature » n'est pas le bon terrain pour mobiliser les foules autour des questions écologiques. Elle est « trop vaste »¹, elle désigne un domaine qui « ne nous concerne pas »², elle est un « vraie fourre-tout »³. Plutôt que de situer la lutte au niveau global de la Nature qui nous maintient dans le cadre de son usage « idéologique », Latour suggère de requalifier le domaine de la lutte comme le « Terrestre » ou les « Zones critiques »⁴. Cependant, en particulier au chapitre 14, Latour réintègre une perspective historique, inspirée de la philosophie de Whitehead, qui permet de concevoir l'idée moderne de nature comme une conception restreinte ou limitée (parmi d'autres conceptions), notamment issue d'une réduction de tous les mouvements possibles au mouvement connu « de l'extérieur »⁵. Ainsi décrit-il la « bifurcation », qu'opère la révolution scientifique au XVII^e siècle :

Perdre sa sensibilité à la nature comme processus – selon l'ancien sens du terme – devenait le seul moyen d'accéder à la nature comme univers infini – selon la nouvelle définition. Progresser dans la modernité, c'était s'arracher au sol primordial et se mettre en route pour accéder au Grand Dehors, devenu sinon naturel, du moins *naturaliste* [au sens de Descola reconnu comme canonique]⁶.

Latour propose de *scinder l'idée de nature en deux*. Il ouvre ainsi la possibilité d'une critique de l'usage réducteur de l'idée de « nature-Univers », recoupant globalement ce qu'il analysait auparavant comme Constitution moderne, au nom de la reconnaissance nouvelle de l'importance des sciences de la « nature-processus », afin de pouvoir « compter sur tout le pouvoir des sciences, mais sans l'idéologie de la “nature” qui lui a été attachée »⁷ :

Lorsque les partis dit « écologistes » vont chercher à intéresser les gens à ce qui arrive « à la nature » qu'ils prétendent « protéger », si l'on entend par ce terme la *nature-univers* vue de nulle part supposée s'étendre depuis les cellules de notre corps jusqu'aux galaxies les plus lointaines, la réponse sera tout simplement : « C'est trop loin, c'est trop vague ; ça ne nous concerne pas ; on s'en moque comme de notre première chemise ! ». Et on aura raison. On ne fera aucune avancée vers une « politique de la nature » tant qu'on utilisera le même terme pour désigner, par exemple, une recherche sur le magnétisme terrestre, le classement des 3 500 exoplanètes aujourd'hui repérées, la détection des ondes gravitationnelles, le rôle des vers de terre dans l'aération des sols, la réaction des bergers pyrénéens à la réintroduction de l'ours, ou celle des bactéries dans notre intestin au dernier plat de tripes à la mode de Caen ... Cette nature-là, c'est un vrai fourre-tout. Ce n'est pas la peine d'aller chercher plus loin la

¹ Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017, p. 56.

² *Ibid.*, p. 94.

³ *Ibid.*, p. 95.

⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁷ *Ibid.*, p. 86.

lenteur des mobilisations en faveur de la nature-univers. Elle est tout à fait incapable de mouliner du politique¹.

Au contraire :

Le rapport aux sciences ne peut changer que si l'on distingue soigneusement dans les sciences dites naturelles celles qui portent sur l'univers et celles qui portent sur la *nature-processus* (*natura* ou *phusis*). Alors que les premières partent de la planète prise comme un corps parmi les autres, pour les deuxièmes la Terre paraît tout à fait singulière².

Latour réintroduit ainsi la possibilité de penser une distinction interne entre la « nature-univers » et la « nature-processus », ouvrant la possibilité d'une réhabilitation de la référence naturaliste des mouvements écologiques³. La *nature-processus*, réactivant des potentialités de significations et d'actions recouvertes ou étouffées par l'hégémonie de la *nature-univers*, devient ainsi susceptible à nouveau de « mouliner du politique », c'est-à-dire de concerner au premier chef les collectifs en luttés, pour recomposer des modes d'habiter le Terrestre non destructeurs de la « maison commune »⁴.

Latour formule donc *des déclarations apparemment définitives sur la fin de la nature tout en ne cessant de parler de cette dernière*. Comment comprendre cet apparent paradoxe ? Cette juxtaposition de la promotion explicite d'un abandon et de la centralité implicite de la nature interroge la signification de la formule « fin de la nature » ? S'agit-il d'une disparition ou d'une reconfiguration ? La formule est-elle énoncée comme un constat ou une prescription ? Si « fin » il y a, que devient la nature une fois finie, se maintient-elle comme un fantôme ou disparaît-elle dans les limbes ? Plusieurs hypothèses permettent de tenter d'expliquer cette juxtaposition apparemment contradictoire. [1] Une première hypothèse serait que l'idée de nature se maintient comme un problème et non comme un présupposé. De toute évidence, le concept de nature reste au cœur de la réflexion menée par Latour comme *problème* – et même comme moteur. Car, en déconstruisant la fonction de la Nature dans la cosmologie et la politique des Modernes, on ne parle que d'elle. C'est toujours par *démarcation* que l'on va plus loin, plus profond, plus avant. [2] Une deuxième hypothèse supposerait qu'il y a une distinction de niveau à opérer entre le discours philosophique qui adopte une position normative et l'usage ordinaire. La « fin de la nature » n'est pas la fin du « mot » ou de son usage, mais la contestation du dualisme et de sa fonction politique au sein de la Constitution moderne, des affects qui l'accompagnent et

¹ *Ibid.*, p. 94-95. Je souligne.

² *Ibid.*, p. 97. Je souligne.

³ Voir *infra*, chap. V, p. 215 et suiv.

⁴ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 295.

des modes d'interaction entre les collectifs qu'elle induit¹. [3] La troisième hypothèse consisterait à pointer, dans cette « résistance » de l'idée de nature, une fissure dans le système latourien, où je tenterai précisément de faire porter la critique. À l'instar d'autres tendances au « finisme », cette omniprésence de l'idée de nature renseignerait en réalité plus clairement sur les présupposés de l'auteur qui font l'objet d'un dépassement historique (ici l'idée que la nature fonctionne d'abord comme structure d'apartheid), que sur le contenu même de l'idée de nature, en particulier dans la description de ses usages contemporains.

2. 6. *Les figures alternatives à l'idée de nature*

Latour propose plusieurs figures alternatives pour remplacer l'idée de nature. Dans *Face à Gaïa*, le couple Gaïa/Anthropocène substitué au couple Nature/Modernité permet d'inscrire ses thèses au cœur des discussions les plus contemporaines des humanités environnementales. Dans l'interprétation qu'en donne Latour, à la suite d'Isabelle Stengers², Gaïa désigne moins une nouvelle déesse néo-païenne, qu'une nouvelle entité avec qui composer, moins une globalité matérielle qu'un empilement d'écosystèmes humains et non-humains qui forment le système-Terre. Il faut noter que Gaïa se conjuguent presque toujours chez Latour au féminin pluriel parce que ce terme ne renvoie pas à une nouvelle figure d'unification mais à une composition ou un empiétement de différents acteurs dans un système complexe de rétroactions. Les « Gaïa », ne sont donc pas une nouvelle déesse obscure, mais une figure conceptuelle qui apparaît au carrefour [1] d'une transformation de la science [2] d'une transformation de l'anthropologie et [3] d'une transformation du lien théologico-politique moderne. [1] Du côté des sciences, Gaïa apparaissent dans le sillage de l'idée de système-terre inventée par James Lovelock³, et de la manifestation au grand jour, à travers les questions écologiques de ce qui n'était affirmé que par un petit nombre de spécialistes des *Science Studies* jusqu'à présent, à savoir que les énoncés de faits sont aussi des alertes. [2] Du côté de l'anthropologie, le « grand partage » entre la Nature et les Cultures et les oppositions qui en découlent (objet/sujet, faits/valeurs, nécessité/liberté, ...) sont remises en cause et les cosmologies prémodernes redeviennent actuelles. [3] Du côté théologico-politique, le quiétisme issu du grand

¹ Cette hypothèse m'a été suggérée lors d'une discussion avec Baptiste Morizot. Il semble difficile cependant de l'appliquer à Latour dans la mesure où elle reconduit une distinction entre usage expert-philosophique et usages vulgaires des concepts, soit une distinction qui me semble sonner trop étrangement « moderne » pour l'appliquer à Latour lui-même.

² Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*, Paris, Découverte, 2009.

³ Voir James Lovelock, *La revanche de Gaïa pourquoi la terre riposte-t-elle et comment pouvons-nous encore sauver l'humanité?*, traduit par Thierry Piélat, Paris, Flammarion, 2007.

mouvement d'« immanентisation » moderne expliquerait notre indifférence aux alertes de Gaïa qui s'opposent au grand récit de la modernisation.

Latour interroge les effets politiques de l'irruption ou de « l'intrusion de Gaïa » selon la formule d'Isabelle Stengers, venant se substituer à l'ancienne Nature. Il met alors en scène un reversement spectaculaire. Alors que l'on a tendance à considérer Gaïa comme une version mythologico-religieuse de la nature moderne a-religieuse, Latour va inverser la représentation : La Nature n'est qu'une version mythologique et réduite de Gaïa. La Nature, ce sont les Gaïa réduites à la fonction rêvée de pacificatrice des conflits entre les humains. Au contraire, Latour soutient que Gaïa est le nom de ce renoncement à trouver dans l'extériorité une instance pacificatrice des conflits de territoires.

Mais Gaïa n'est pas la Nature. Gaïa ce sont les avatars localisés, historiques et profanes de la Nature ; ou plutôt, la Nature apparaît rétrospectivement comme l'extension épistémologique, politisée, (contre-) religieuse et légendaire de Gaïa. De là cette surprenante inversion qui débouche sur le désarroi complet des Modernes. Si la Nature avait pu nous procurer l'espérance d'unifier et de pacifier la politique, ou, du moins, d'offrir un arrière-plan solide aux aléas de l'histoire humaine, ce n'est pas le cas avec Gaïa. Elles ne promettent pas la paix et n'assurent aucun décor stable¹.

La mutation écologique ne trouvera pas de ressources dans un appel normatif à la Nature supposée harmonieuse, bonne et équilibrée mais au contraire dans la compréhension que nous avons produit des relations conflictuelles avec Gaïa. Se débarrasser de la Nature comme grande unificatrice ou comme figure maternelle est la condition pour transformer radicalement nos relations avec la Terre, les Gaïa, ce monde que nous habitons. La nature-Gaïa est une puissance d'agir qui est aussi bien *avec* que *contre* nous. La critique de l'idée de nature peut donc, à mon sens, se résumer dans le passage de *dans* la nature à *avec* et *contre* les Gaïa. Du point de vue éthique et politique, il ne s'agit plus de se référer à un environnement transcendant pouvant être un modèle harmonieux mais de considérer collectivement les dynamiques créatrices ou destructrices du point de vue des interactions avec les écosystèmes et le système terre.

De son côté l'Anthropocène est interprété, non pas comme une ultime expression du prométhéisme moderne prétendant construire la Terre grâce aux techniques humaines, mais comme le temps de la composition et de la recomposition des mondes. Pour Latour, l'Anthropocène marque, à partir même des sciences du Système-Terre, la reconnaissance de la généralisation des interactions hybrides entre humains et non-humains, à une échelle

¹ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 358.

planétaire. Elle est la reconnaissance de la validité des analyses des réseaux techniques en termes d'objets-mondes par les sciences de la nature elles-mêmes. L'Anthropocène signe donc aussi la fin du dualisme moderne entre sujets et objets, et corrélativement exige un retour à une « pré-modernité » c'est-à-dire à une forme de composition des collectifs qui puisse reconnaître le pluralisme et l'hybridation dans leur composition des mondes. L'Anthropocène est donc le nom de notre époque, non parce qu'il indiquerait l'humanité comme force géologique principale, mais bien plutôt parce qu'il pointe la « mutation écologique » comme le destin des générations présentes et à venir au sein de ce qui doit s'inventer comme un « Nouveau Régime Climatique ».

Dans *Où atterrir*, Latour explicite cependant l'hésitation qui préside à la dénomination de l'alternative à l'idée de nature. Le Nouveau Régime Climatique redistribue, en effet, les repères normatifs de la politique et change les exigences pour mobiliser les collectifs. L'ancienne opposition droite/gauche, réactionnaires/modernisateurs est perturbée par l'irruption d'un nouvel attracteur dans la façon de composer des mondes. Comment nommer cette figure qui nous concerne et pour laquelle nous devrions nous mobiliser ? Comment nommer ce nouveau repère de la politique en Anthropocène, se demande Latour ?

La première difficulté, c'est de lui donner un nom [...] « Terre » ? On va croire qu'il s'agit de la planète vue de l'espace, la fameuse « planète bleue ». « Nature » ? Elle serait bien trop vaste. « Gaïa » ? Ce serait exact mais il faudrait des pages et des pages pour en préciser l'usage. « Sol » fait trop penser aux anciennes formes de localité. « Monde », oui, bien sûr, mais on risque de mélanger avec les anciennes formes de globalisations.

Non, il faut un terme qui recueille la stupéfiante originalité (la stupéfiante ancienneté) de cet agent. [...] Disons pour l'instant le Terrestre, avec un T majuscule pour bien souligner qu'il s'agit d'un concept ; et, même, pour préciser d'avance vers quoi on se dirige : le Terrestre comme nouvel *acteur-politique*¹.

Par la suite, pour insister sur le lien entre cet acteur politique et la composition de modes de vie possibles, Latour adopte les concepts de « territoires », puis la formule « terrains de vie » pour déplacer le « territoire » de son usage technocratique de « quadrillage administratif ». Mais il utilisera aussi l'idée de « Zones Critiques » inspirée des hydrologues. Finalement, la direction qu'il dessine est plus importante que les noms : il s'agit d'habiter collectivement le Terrestre, en apprenant à distinguer les ennemis et les

¹ Bruno Latour, *Où atterrir ?*, op. cit., p. 55-56.

amis, les relations nécessaires et les néfastes, par exemple en procédant à des nouveaux « cahiers de doléances »¹.

2. 7. *Résumé des lignes structurantes de la position de Latour*

Certaines lignes structurantes de la position de Latour se maintiennent remarquablement stables au cours de son œuvre malgré des modifications de surface. [1] La nature n'est pas une catégorie descriptive d'un domaine de la réalité mais un *dispositif métaphysique*, attaché à la Constitution moderne et permettant d'organiser les rapports de pouvoirs entre Science et Politique, collectifs experts et collectifs profanes, humains et non-humains. [2] La nature est par conséquent d'emblée une *idée politique*. Et on ne peut pas se réfugier dans les distinctions modernes entre faits/valeurs, connaissances/opinions ou expertise/ignorance pour pacifier les conflits ou réagir à la crise écologique, en espérant créer ainsi une forme de consensus. [3] Au plan conceptuel, l'idée de nature est trop large, inapte à créer du consensus normatif, produisant une illusion de pacification possible au plan politique, reconduisant par immanentisation une forme de passivité et de déresponsabilisation à l'égard d'une puissance transcendante. [4] Au plan pragmatique, l'idée de nature n'est pas apte à fournir une réaction à la mesure de la « mutation écologique » puisqu'elle est prisonnière des coordonnées modernes, elle fait partie du problème quatre fois : en tant qu'elle permet les prises de terre, en tant qu'elle multiplie les hybrides sans pouvoir les reconnaître, en tant qu'elle empêche une réaction politique qui reconnaîtrait nos responsabilités et nos interactions, en tant qu'elle rend impossible la composition des mondes avec d'autres formes de collectifs ne reconnaissant pas la Constitution moderne. [5] Il faut lui préférer des figures cosmiques « compositionnistes » : les Gaïa, les territoires, les terrains de vie ou les Zones Critiques.

3. *Objections à Latour*

L'œuvre de Latour, originale et circulant à travers les frontières des champs disciplinaires, a aussi suscité un certain nombre de critiques et de perplexités. Mais quelles objections peuvent être formulées à l'encontre précisément de la position compositionniste et de ses arguments a-naturalistes ?

3. 1. *La caricature de l'écologisme*

¹ *Ibid.* p. 122.

Une première objection est inspirée de Fabrice Flipo¹, et consiste à observer la tendance de Latour à court-circuiter les écologistes et l'écologie politique. En effet, en dépit d'annonces récurrentes prétendant réaliser, mieux que les écologistes l'ont fait jusqu'à présent, l'ambition et la nécessité de l'écologie politique, je constate avec Flipo que le mouvement de l'écologisme politique est pris comme une figure générale et donc vague, façonnée à la mesure de la critique qui veut en être produite. De façon emblématique, remarque Flipo, « Latour, par exemple, lorsqu'il évoque « les écologistes », n'en cite jamais aucun »². Tout se passe comme si les préoccupations et les problèmes soulevés par les écologistes devaient être relativisés – au risque d'être dissous – dans les problèmes plus fondamentaux des relations entre les sciences et la Politique, entre les faits naturels et les délibérations humaines. Les écologistes apparaissent comme des acteurs marginaux d'un combat dont ils ne saisissent pas aussi bien que Latour lui-même, les dimensions politiques, culturelles ou cosmiques. On peut comprendre que l'intention de Latour est de mobiliser au-delà de la minorité de l'écologisme politique et de traduire leurs préoccupations légitimes dans des coordonnées qui pourraient se normaliser socialement. Cependant, cette position me semble triplement critiquable : [1] d'abord, parce qu'elle ne prend pas au sérieux le positionnement original de l'écologisme politique notamment dans sa critique de certains imaginaires prométhéens et technosolutionnistes, dans sa critique de l'abondance définie par le productivisme et le consumérisme, dans sa réintégration de l'attention et des liens à la nature comme condition nécessaire collectivement de la survie de nos milieux de vie ou de la santé globale (*one health*) ; [2] ensuite, parce qu'elle tend, à mon sens, à confondre les adversaires et les ennemis, en faisant porter la critique vers ceux qui tentent aussi de résister à la catastrophe, plutôt que contre ceux qui contribuent massivement à la produire et à l'accélérer, alors même que des convergences sont manifestes entre les thèses de Latour et de nombreuses propositions écologistes, par exemple dans la prise au sérieux de partenariats et des prolongements politiques et juridiques nécessaires à la transformation des interrelations entre humains et non-humains, au sein de nos milieux de vie ; [3] enfin, parce qu'elle tend à invisibiliser les modes de transferts et les intrications réciproques entre la minorité agissante écologiste et la majorité négligente des aspects écologiques, qui apparaissent quand on porte l'attention aux

¹ Fabrice Flipo, *Nature et politique : contribution à une anthropologie de la modernité et de la globalisation*, op. cit., p. 17-19.

² *Ibid.*, p. 20.

innombrables foyers d'innovations et d'alternatives écologiques, par exemple les écotopies que constituent les ZADs, les écovillages ou les écolieux¹.

3. 2. *L'absence de critique radicale de la technique et l'exagération de la dimension politique*

Une deuxième objection, que l'on trouve cette fois chez Frédéric Neyrat ou chez Virginie Maris, consiste à ranger Latour du côté du « pragmatisme de la composition des mondes »², aux côtés de Stengers, Haraway ou Hache, et à critiquer une tendance à négliger l'altérité naturelle. Neyrat souligne en particulier le fait que ce discours fournit les bases théoriques reprises par les formes hyper-modernes de construction de l'espace planétaire, ce qu'il nomme le « géo-constructivisme ». La position de Latour se retrouve, en effet, du côté de ceux qui affirment, en célébrant la fin de la nature, les potentialités ouvertes dans le règne du constructible, du changeant et de l'interconnecté toujours plus oubliées des non-humains³. L'hybridation généralisée des milieux de vie et l'absence de critique radicale des effets de la technique ont, un temps, permis le rapprochement entre les écomodernistes et Latour⁴. Cependant, il faut reconnaître que Latour s'est explicitement démarqué de la récupération écomoderniste de ses positions⁵, et qu'il a clairement, dans *Où atterrir ?*, posé les jalons normatifs pour opposer géo-constructivisme (comme dernier avatar d'une modernisation hors-sol) et retour au Terrestre. Le soupçon de collusion avec l'écomodernisme, que l'on trouve dans la critique de Neyrat, ne me semble donc pas fondé. De même, l'idée qu'il y aurait chez Latour, une forme de confiance dans les technologies pour résoudre les problèmes écologiques me semble relever du contresens, dans la mesure où Latour a toujours insisté sur la dimension politique des réseaux techniques, et sur le fait que la fixation des limites était précisément la définition du travail politique⁶. En revanche, il me semble plus légitime de pointer au cœur de la pensée de Latour une absence de critique radicale de la technique, du fait de l'acceptation a priori de

¹ Voir *infra*, chap. VII, p. 369 et suiv.

² Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, *op. cit.*, p. 25.

³ Pour l'exposé des quatre thèses communes de l'éco-constructivisme, voir *Ibid.*, p. 27-29. Voir aussi *infra*, chap. VIII, p. 429-436.

⁴ Voir les publications du *Breakthrough Institute* et en particulier, Michael Schellenberger et Ted Nordhaus, *Love your Monsters : Postenvironmentalisme and the Anthropocene*, San Francisco, Breakthrough Institute, 2011.

⁵ Voir Bruno Latour, « Fifty Shades of Green », *Environmental Humanities*, 2015, vol. 7, p. 219-225. Voir aussi Bruno Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 310. Dans la note 41, Latour écrit ainsi en référence au *Breakthrough Institute*, fondé par Ted Nordhaus et Michael Schellenberger : « Il faut toutefois reconnaître aux deux directeurs une grande ouverture d'esprit puisque je fais partie de leur comité en ne partageant presque aucune de leurs positions ! ».

⁶ Bruno Latour, « Fifty Shades of Green », *art cit.*, p. 224.

l'hybridation comme situation ontologique élémentaire. On peut ainsi regretter de ne pas trouver chez Latour les ressources pour une critique de la tendance moderne à autonomiser les processus techniques, selon une forme d'impératif de réalisation des potentialités (OGM, nucléaire ou intelligence artificielle)¹, quoiqu'il en coûte et suivant une tendance à la désinhibition, comme l'a montré l'historien Jean-Baptiste Fressoz². Mais plus forte encore me semble être la critique qui pointe chez Latour une tendance à exagérer la dimension politique de l'idée de nature, c'est-à-dire à exagérer sous le paradigme de l'interconnexion et de la composition des mondes, l'agentivité humaine et par conséquent, en dépit même des tentatives pour « faire entrer la nature en politique », de négliger les dimensions d'altérité caractéristiques des êtres de la nature, de sous-estimer leur puissance d'ensauvagement, ainsi que les formes de séparations et de déliaisons des intérêts humains, que mettent aussi au jour l'écologie comme science. Comme l'écrit Maris : « Il faut être bien peu curieux du monde des non-humains pour croire que l'écologie n'est qu'une politique qui avance masquée. »³ Cette place dominante qui est faite à l'interprétation des fonctions politiques de l'idée de nature conduit à une troisième objection portant sur la tendance idéaliste des diagnostics et des solutions de Latour.

3. 3. *L'idéalisme historique et politique*

Cette troisième objection se trouve notamment chez Callicott, qui critique dans la position de Latour un double idéalisme *métaphysique* et *politique*⁴. En effet, selon Callicott, dans la déconstruction latourienne des mythologies modernes autour de la Science, le rapport au monde est essentiellement composé d'idées, de représentations, de théories qui sont disputées entre les différents collectifs politisés. Les collectifs savants construisent ou composent la nature. La disputabilité des modes de composition des mondes propres aux différents collectifs savants, représente l'action même de la politisation des faits devenant des problèmes (*issues*). Ce serait le premier niveau de l'idéalisme métaphysique, interprété par Callicott comme critique du dualisme sujet/objet de la modernité, par réduction à une forme de monisme inter-subjectiviste. À ce niveau

¹ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 176. Par exemple : « Contrairement à ce que soutient Latour, pour les penseurs de la science moderne, le problème n'est pas l'émancipation vis-à-vis de la nature – celle-ci est déjà théoriquement accomplie par la transformation de la nature en objets mathématiques, en quantités abstraites, c'est-à-dire détachées de la matière sensible – mais la réalisation technologique future de toutes les inventions imaginables. C'est cet impossible-là dont Latour, en bon moderne, ne s'est pas détaché. »

² Jean-Baptiste Fressoz, *L'apocalypse joyeuse : une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012.

³ Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, op. cit., p. 78.

⁴ J. Baird Callicott, *Thinking Like a Planet : the Land Ethic and the Earth Ethic*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 248.

peut s'introduire le second étage de la critique en idéalisme, dans la mesure où cette disputabilité ne constituerait qu'une vision idéalisée voire utopique de la politique, selon la perspective américaine de Callicott. En effet, ce que semble supposer Latour dans cette révolution politique du Nouveau Régime Climatique – la composition commune des conditions de vie collectives, incluant les non-humains et dans la recherche collective d'une universalité, *a fortiori* au sein d'un parlement des choses donnant voix aux agentivités non-humaines – semble à Callicott relever d'une épistémologie post-moderne extrêmement élaborée et minoritaire, peu susceptible de trouver écho chez des représentants politiques et très loin de la réalité des pratiques de prise de pouvoir et de gestions des affaires publiques. Il me semble que, tout en portant une exigence louable d'évaluer la puissance opératoire des positionnements théoriques, cette critique de Callicott porte cependant quelque peu à faux. Affirmer comme le fait Latour que la dispute entre les théories ou les modes de compréhension de la réalité matérielle relève de réseaux politisés, ne signifie pas réduire la réalité à ces modes de représentations. Dire que nous nous mouvons dans des modes d'interprétations constitués par des collectifs politisés ne signifie pas que nous n'évoluons que dans un monde de représentations, sans fondements ou conditions matérielles. Cela ne signifie pas non plus que toutes les compositions du monde se valent. Le curseur n'est plus entre faits et valeurs, mais entre bonne et mauvaise façon de composer les mondes, c'est-à-dire aussi de se rapporter à la matérialité de nos milieux de vie. Or, comme le dira de façon explicite Latour pour se défendre d'une accusation persistante de relativisme : les réseaux scientifiques sont une des façons les plus « robustes » de construire l'objectivité des faits (c'est-à-dire leur puissance à résister aux objections)¹. De même, l'idéalisme politique n'est qu'une objection faible, si le but n'est pas de décrire une réalité ou de fournir un programme d'action immédiate, mais de dessiner un horizon de transformation souhaitable à la mesure des enjeux du Nouveau Régime Climatique.

Cependant, en décalant quelque peu l'angle critique, il me semble que Latour pêche bien par idéalisme mais pour deux autres raisons que celles mises en avant par Callicott. [1] D'abord n'y a-t-il pas une forme d'idéalisme à surévaluer la puissance et la

¹ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, *op.cit.*, p. 46. « Il est clair maintenant que les réseaux d'instruments, cette Vaste Machine que les climatologues ont construite, finissent par produire une connaissance assez robuste pour résister aux objections. En tout cas, sur cette Terre, il n'y a pas d'autre sens au qualificatif d'*objectif*. Il n'y a aucune autre source qui puisse surpasser le type de certitudes que vous avez été capables d'accumuler. Que pourrait bien signifier connaître l'origine anthropique du changement de climat *mieux* que les climatologues ? »

responsabilité d'une idée, en l'occurrence l'idée de nature, fut-elle interprétée comme dispositif métaphysique ? N'est-ce pas exagérer sa puissance opératoire que d'y voir la cause des errements convergents de l'Occident colonial, patriarcal, impérialiste et extractiviste ? L'analyse des usages dominants de l'idée de nature, ne laisse-t-elle pas plutôt entrevoir un usage *ad hoc* pour justifier par des discours rationalisants des *affects* et des *rapports de forces*, en particulier les affects coloniaux de séparation, domination et exploitation (dont la pensée critique a montré qu'ils portent conjointement sur les humains et les non-humains pris dans les processus de dominations croisées) ? Si c'est bien le cas, je vois mal alors comment ces affects pourraient ne pas se loger ou se réfugier dans d'autres idées. Or, comme le montre la récupération écomoderniste, l'idée d'une composition hybride des mondes dynamiques et ouverts à des potentialités technologiques encore à inventer, peut servir pleinement des imaginaires néocoloniaux de terraformation des environnements, par exemple dans la reconstruction par la géo-ingénierie de climats terrestres¹. Il me semble donc que la pensée de Latour tend à surestimer la puissance de certaines idées, ce qui l'amène à concentrer ses attaques sur l'idée de nature mais aussi ses espoirs dans l'abandon de ce dispositif métaphysique, sous-estimant corrélativement, peut-être, la puissance des *affects* fondamentalement en cause dans la dévastation écologique. Cela est peut-être lié à l'un de ses choix méthodologiques, à savoir l'analyse des « figures » et des « dispositifs » modernes, ce qui le contraint à se situer à un niveau d'abstraction élevé. [2] La deuxième raison permettant de critiquer une forme d'idéalisme politique chez Latour, ne relève pas du caractère utopique de son épistémologie aux regards des conditions réelles d'exercice du pouvoir, mais, peut-être plus fondamentalement, d'une tendance à survaloriser de façon univoque la conflictualité en politique. Dans *Face à Gaïa*, Latour trouve chez Carl Schmitt les ressources pour critiquer des actions de « pacification », comme négation de la conflictualité politique produisant en réalité l'éradication de l'altérité adverse (aux motifs de rectification de l'erreur ou de correction des déviations). Il y trouve aussi la réhabilitation de la notion d'« ennemis » comme condition paradoxale de la paix puisqu'il s'agit, selon Latour, d'« accepter de passer par un état de guerre pour rechercher, ensuite, à travers des transactions diplomatiques, des solutions de paix »². Certes, l'horizon utopique de la paix, c'est-à-dire l'idéal d'une fragile pacification promue de façon conjointe à la lutte légitime qui suppose la conflictualité, se maintient dans les propos de Latour, notamment dans l'idée

¹ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 95-100.

² Bruno Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 312.

« d'accepter de passer d'un régime de paix apparente à un régime de paix possible »¹. S'il me semble nécessaire de reconnaître comme le faisait jadis Serres, que nous vivons dans un état de « guerre des mondes »², peut-être faut-il aussi reconnaître que la destruction, la violence, les guerres réelles, les assassinats des militants écologiques constituent la réalité et, pour l'heure, l'horizon de la conflictualité politique, plutôt que les conditions d'un Nouveau Régime Climatique. Quelles sont donc les conditions de la violence légitime au sein du Nouveau Régime Climatique ? Et surtout, suffit-il donc de réhabiliter la conflictualité politique pour faire advenir la paix, dans une perspective écologique ? Comment donc faire que les différents collectifs décident de pacifier leur relation avec leur milieu de vie, qu'ils entrent dans des « transactions diplomatiques » avec les autres collectifs pour tenter de faire cohabiter leurs mondes, qu'ils dépassent leurs tendances « thanatocratiques » ? Voilà qui semble dans le fond dessiner une utopie politique dont Latour ne semble pas préciser les conditions subjectives (affectives, éthiques, spirituelles) et dont les modalités pratiques, si elles s'esquissent dans des formes d'expérimentations, demeurent si indéterminées qu'on peine à imaginer le transfert dans des institutions détenant effectivement le pouvoir³.

3. 4. *La réduction idéologique des significations de l'idée de nature*

Une quatrième et dernière objection, que j'ai déjà développée dans les objections à Descola et à Morton, consiste à contester la réduction opérée à son tour par Latour, de l'idée de nature, à un seul sens pour ensuite le rejeter comme cause principale des maux écologiques. Gérald Hess formule une objection analogue en pointant que Latour, incarnant ici une tendance commune à d'autres auteurs de l'écologie politique,

ne retient du concept de nature qu'une version appauvrie, historiquement déterminée [...] au risque d'occulter d'autres représentations tout aussi significatives. Dès l'Antiquité, la nature a désigné *à la fois* (1) ce que l'on cherche à maîtriser par le savoir scientifique et la technique, (2) ce lieu mystérieux que l'on contemple et, finalement (3) ce qui existe dans une sorte d'autonomie par rapport à l'activité humaine. Ce sont là trois représentations de la nature, relatives à des *visées* bien distinctes – technoscientifique, phénoménologique ou génétique – qui *coexistent* dans l'histoire de la pensée occidentale⁴.

¹ *Ibid.*, p. 293.

² *Ibid.*

³ Je pense ici à l'expérience du *théâtre des négociations* au théâtre des Amandiers en mai 2015, en marge de la COP 21 de Paris, inventant des représentations politiques pour des acteurs non-humains (l'Amazonie, les océans, les Forêts, etc.) au sein d'un arène analogue à celle des négociations internationales, dont Latour a été l'un des instigateurs et qu'il relate notamment dans la 8^e conférence de *Face à Gaïa*. *Ibid.*, p. 329 et suiv.

⁴ Gérald Hess, « Réconcilier l'éthique environnementale et l'écologie politique : une analyse méta-éthique », *La Pensée écologique*, 2017, N° 1, n° 1.

J'ai déjà remarqué que cette stratégie de « focalisation » sur un seul des sens de l'idée de nature apparaît comme une condition commune pour fonder le mot d'ordre de se débarrasser de l'idée de nature. Et il faut rappeler qu'à la polysémie sédimentée dans l'histoire de l'idée de nature, s'ajoute la pluralisation des sens, des pratiques et des usages des « natures contestées ». Il me semble alors paradoxal qu'un auteur qui critique les tendances de l'idée de nature à homogénéiser trop vite la diversité des façons de composer des mondes, à vouloir imposer une pacification dépolitisante en supposant un ordre universel et nécessaire, bref, qui critique, à juste titre, ce que l'idée de nature peut avoir de trop englobant et trop unifiant, ne reconnaisse pas la pluralité inhérente à l'idée de nature comme des puissances de politisation potentielle. Par exemple, Latour, dans l'appendice du chapitre 1 de *Politiques de la nature* offre une cartographie qui clarifie, d'un côté, les différentes modalités qui animent les polarités nature/société – l'arrachement, l'invasion, le miroir, la dialectique et le rapport de force – et, de l'autre, distingue trois tentatives d'englobement des pôles opposés : soit par extension de la nature à la société, soit par englobement dans une tierce perspective divine, soit par extension de la société à la nature¹. Cette schématisation utile pour penser la pluralité sémantique du dualisme nature/cultures est pourtant étrangement réduite à une forme d'« instabilité » regrettée, au lieu d'y voir un ressort interne de politisation, par désaccord et composition de rapports divergents avec les non-humains au sein du naturalisme (au sens de Descola). Le dispositif métaphysique de la nature, polysémique, pluriel et contesté, déborde largement son usage colonial ou d'apartheid au sein de l'Ancien Régime Climatique. Et c'est sans doute l'un des mérites de l'écologisme d'avoir fait exister cette voix minoritaire qui rappelle, au sein du naturalisme, que l'idée de nature n'est pas qu'un stock de ressources, mais est aussi et avant tout un milieu de vie avec qui et au sein duquel nous devons composer des collectifs de cohabitation terrestre.

¹ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, op. cit., p. 77-85.

CHAPITRE IV

LE PÔLE DE L'ENVIRONNEMENTALISME POST-NATURALISTE : LA NATURE COMME RÉFÉRENT INUTILE DE LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT

Le quatrième pôle de positions a-naturalistes émane de voix qui, au sein de la philosophie environnementale et au-delà dans les humanités environnementales, adoptant une perspective d'abord pragmatiste, c'est-à-dire qui place la résolution de problèmes pratiques concrets au cœur de l'élaboration théorique, contestent les effets de la promotion de l'idée de nature du point de vue des questions de protection ou de sauvegarde des écosystèmes, de préservation de la biodiversité et mais aussi de justice environnementale.

On peut distinguer deux grandes étapes dans la formation de cette position. D'un côté, des philosophes, à la suite du constat de McKibben et plus largement de la remise en question de la pertinence à prendre la *wilderness* comme référence adéquate pour les théories et les pratiques environnementalistes, vont développer une « philosophie environnementale post-naturaliste ». Je pense à des figures de la philosophie environnementale anglophones comme Paul Wapner¹ et Steven Vogel², sur lequel je vais revenir. D'un autre côté, des penseurs des humanités environnementales vont redéployer cet environnementalisme post-naturaliste dans une référence centrale à l'Anthropocène comme condition d'un dépassement de l'idée de nature. On retrouve ici des figures centrales de l'écomodernisme (Michael Schellenberger, Ted Nordhaus³), des penseurs de l'écologie politique comme Manuel Arias-Maldonado⁴, des géographes comme Erle Ellis¹,

¹ Paul K. Wapner, *Living through the end of nature : the future of American environmentalism*, Cambridge, MIT Press, 2010.

² Steven Vogel, *Environmental Philosophy After the End of Nature*, https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=environethics&id=environethics_2002_0024_0001_0023_0039, 1 février 2002, (consulté le 25 février 2020) ; Steven Vogel, *Thinking Like a Mall : Environmental Philosophy After the End of Nature*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2015.

³ Schellenberger et Nordhaus, *Love your Monsters : Postenvironmentalism and the Anthropocene*. Pour une généalogie du mouvement écomoderniste dans le contexte économique et socio-politiques californien voir Giorgos Kallis et Sam Bliss, « Post-environmentalism : origins and evolution of a strange idea », *Journal of Political Ecology*, 23 août 2019, vol. 26, n° 1, p. 466-485.

⁴ Manuel Arias-Maldonado, *Real Green : Sustainability after the End of Nature*, Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT, Ashgate, 2012 ; Manuel Arias-Maldonado, *Environment and Society : Socionatural Relations in the Anthropocene*, Cham, Heidelberg, etc., Springer International Publishing, 2015 ; Manuel

mais aussi des conservationnistes qui prétendent penser à partir de l'Anthropocène c'est-à-dire au-delà de la dichotomie Nature/Culture, notamment du côté d'un prolongement du capitalisme chez les tenants de la « nouvelle conservation »².

Quels sont les arguments développés au sein de ces deux tendances de l'environnementalisme post-naturaliste ?

1. La position déflationniste de Vogel : la philosophie environnementale post-naturaliste

1. 1. Description de la position

La position qui se rapporte le plus explicitement à la crise de l'idée de nature émane de Vogel. Il caractérise sa position comme une philosophie environnementale post-naturaliste (*post-naturalist environmental philosophy*), notamment dans son dernier ouvrage *Thinking Like a Mall : Environmental Philosophy After the End of Nature* (2015) sur lequel je vais me concentrer ici. En partant des problèmes spécifiques posés par la conservation et la protection de la nature, Vogel soutient qu'il convient d'abandonner l'idée de nature, jugée conceptuellement confuse, éthiquement problématique et inefficace pragmatiquement. Écrivant à partir de la tradition de la pensée critique – il est l'auteur en 1996 d'une étude intitulée *Against Nature : the Concept of Nature in Critical Theory* – l'enjeu pour Vogel est ultimement de défendre une « éthique de la discussion » d'inspiration habermasienne, appliquée aux questions environnementales. Cependant son approche et le problème qui anime *Thinking Like a Mall* peuvent être qualifiés de pragmatistes dans la mesure où Vogel se demande : Comment penser une efficacité de l'éthique environnementale, pour notre temps, sans prendre la nature (à sauver, à protéger ou à imiter) comme norme ?

Vogel prend pour point de départ de sa réflexion, deux définitions de la nature en usage dans l'éthique environnementale : d'un côté, l'idée de la « Nature » (N majuscule) comme *wilderness* qui est le lieu commun de l'environnementalisme anglophone, et, de l'autre, les définitions dérivées de l'essai de Mill, *On Nature*, c'est-à-dire [1] la « nature » (n minuscule) comme ensemble des êtres soumis aux lois naturelles (qui s'oppose donc au

Arias-Maldonado et Zev M. Trachtenberg (éds.), *Rethinking the Environment for the Anthropocene : Political Theory and Socionatural Relations in the New Geological Epoch*, London, Routledge, 2019.

¹ Erle Ellis, « Stop Trying to Save the Planet », *Wired*, 6 mai 2009.

² Michael Soulé, « The "New Conservation" », p. 4. Pour une cartographie du débat entre néo-protectionnistes et néo-conservationnistes en Anthropocène, voir *infra*, chap. VIII, p. 468 et suiv.

surnaturel) et [2] la nature comme ensemble des êtres qui ne sont pas des artefacts (qui s'oppose donc à *l'artificiel*).

La thèse de Vogel est qu'il est plus *efficace* et plus *clair* de se passer de l'idée de nature que d'espérer s'y appuyer pour mener à bien une action écologique :

Non seulement la nature pourrait-elle être morte, ou avoir toujours déjà été morte, mais le concept de « nature » pourrait être tellement ambigu et problématique, si propices aux incompréhensions et si criblé d'écueils, que son utilité pour une philosophie environnementale cohérente s'avère être finalement faible¹.

Vogel prône ainsi l'abandon du concept de « nature » au profit de celui d'« environnement » défini comme « le monde qui nous entoure, [...] qui est toujours un monde que nous avons modifié, et qui en ce sens est un environnement construit (*built*) ou socialement construit (*socially constructed*) »². D'un point de vue pragmatique, il s'agit donc de remplacer la question « comment sauver la nature ? » par la question « quel environnement devrions-nous habiter et quelles pratiques devrions-nous engager pour contribuer à le construire ? ».

1. 2. Trois arguments principaux

Trois arguments principaux viennent à l'appui de cette position.

Premièrement, du point de vue conceptuel, Vogel soutient l'argument de la *référence vide*, mais selon une perspective différente de celle adoptée par Morton, et en l'adossant à une critique empirique. La nature, en particulier sous la forme de la *wilderness*, non seulement n'existe plus comme l'a soutenu McKibben du fait d'une anthropisation planétaire, mais plus fondamentalement, *n'a jamais existé* en tant que domaine de la réalité séparé des humains. Tout le travail analytique de Vogel consiste, à partir des usages dualistes de la nature (comme domaine du réel séparé des humains) ou du naturel (comme qualité des étants opposée à l'artificiel et au surnaturel), à montrer que ces concepts, en plus d'être une impossibilité logique, ne trouvent aucune instanciation dans le réel. Dans le chapitre 2 de *Thinking Like a Mall*, critiquant en particulier l'idée d'une construction sociale de la nature (par contraste avec la construction de l'environnement qui, elle, est une évidence analytique), il propose de penser le rapport entre nature et environnement de façon analogue au rapport entre les phénomènes et les noumènes. La nature serait ainsi à l'environnement ce que la chose en soi est aux phénomènes : une idée pensable mais que

¹ Steven Vogel, *Thinking Like a Mall*, *op. cit.*, p. 25.

² *Ibid.*, p. 69.

l'on ne peut jamais rencontrer dans une expérience, et qui, à ce titre, ne peut être l'objet de détermination positive. En ce sens, la nature-noumène ne serait d'aucun ressort pour l'action environnementale : on verrait mal ce qu'il y aurait à défendre ou à protéger, à préférer ou à critiquer, si rien n'apparaît dans une expérience ; et si on décide, comme Vogel, de parler plutôt de l'environnement alors, la référence à une condition a priori, d'apparaître de cet environnement serait une référence inutile pour l'action environnementale :

Il s'avère que nous ne rencontrons jamais la nature et que nous ne pouvons jamais la connaître : s'il en est ainsi, alors en quel sens la nature est-elle quelque chose que nous devrions défendre ou protéger ? Que pourrait signifier la défendre ou la protéger ? Et, plus important encore, s'il n'y a aucun moyen de la connaître, – si nous n'avons absolument aucun accès à elle – alors en quel sens pourrait-elle servir comme référence normative pour juger nos actions ? Il s'avère que nos actions ne peuvent ni « blesser » la nature, ni l'« aider », ni « s'accorder » avec elle ; plus encore, elles ne peuvent avoir strictement aucun effet sur elle, dans la mesure où par définition, la nature comme noumène est un domaine entièrement indépendant de l'action humaine. [...] Il n'y a pas de nature en soi, pas de nature nouménale, qui peut être connue ou habitée, indépendant de pratiques humaines. La « nature » n'est pas socialement construite en ce sens, mais s'avère être plutôt un concept vide philosophiquement. *La nature en ce sens n'existe simplement pas pour la philosophie environnementale.* Et ainsi, une fois encore, je conclus que la philosophie environnementale se porterait mieux sans elle¹.

La nature est donc un « concept vide » pour Vogel, c'est-à-dire non seulement une impossibilité logique mais au demeurant un concept sans implication déterminée pour la réflexion et l'action environnementales.

Deuxièmement, Vogel soutient qu'il existe des *concepts opératoires alternatifs* à l'idée de nature, qui constituent des outils qui sont, à la fois, plus précis conceptuellement et plus utiles pragmatiquement pour faire face à la crise écologique. Il justifie en particulier l'usage d'« environnement » qui ne désigne ni l'ensemble des choses, ni ce qui s'oppose à l'artifice mais d'emblée des *milieux anthropisés* avec lesquels les humains doivent collectivement réguler leurs modes de relation. Plutôt que d'hériter des dualismes problématiques liés à l'idée de nature, poser les problèmes environnementaux sans l'idée de nature semble donc plus pertinent théoriquement et pragmatiquement :

Si nous nous trouvons incapables ne serait-ce que de définir ce que nous entendons par le terme « nature », et si nos tentatives de le définir nous entraînent dans des maquis métaphysiques (*metaphysical thickets*) que les philosophes des deux derniers siècles ont trouvé plus raisonnable

¹ *Ibid.*, p. 58-59.

d'éviter, alors il pourrait être intéressant de se demander si la philosophie de l'environnement irait mieux si elle abandonnait complètement le concept [de nature]¹.

L'argument de Vogel pour justifier d'« abandonner » ce concept consiste donc à en réduire la puissance et la nécessité dans les débats et les pratiques écologistes. On peut s'étonner cependant du fait que la perspective de Vogel soit peu critique du concept d'« environnement », au contraire notamment de Serres (qui en pointe le caractère anthropocentré), de Morton (qui y voit un substitut préservant la référence vide et l'unification abusive) ou de Maris (qui pointe le danger d'une reprise technocratique et néolibérale des substituts à l'idée de nature au sein de la conservation de la nature).

Le troisième argument de Vogel consiste à actualiser l'argument de Mill selon lequel *la nature ne peut pas être une référence normative*, en le transposant dans la perspective habermasienne des exigences d'une démocratie pluraliste. Ainsi selon Vogel, la discussion rationnelle productrice de normes collectives ne saurait accepter ni transcendance immuable, ni refuge normatif où chercher un modèle indiscutable, ni extériorité à la responsabilité humaine. En ce sens, la nature serait une référence inutile voire néfaste dans la perspective d'une élaboration processuelle des normes permettant de faire face à la crise écologique.

La position de Vogel peut donc être qualifiée de position *déflationniste* dans la mesure où la perspective critique et pragmatique permet de dégonfler ou de réduire la puissance théorique et la pertinence pratique de la référence à la nature, dans les conflits et les solutions environnementales. Vogel propose comme idées alternatives l'idée d'« *environnement habité* » permettant de désigner d'emblée un milieu d'interactions entre humains et non-humains, pensé comme au-delà de la maîtrise technique mais construit par des pratiques sociales. Pour désigner la dimension cosmique et vitaliste de la nature, Vogel semble adopter le concept « biosphère » (inventé par le biogéochimiste Vladimir Vernadsky en 1926). Et l'horizon éthique et politique de sa critique de l'idée de nature est ce qu'il qualifie d'« environnementalisme démocratique », c'est-à-dire une forme d'organisation sociale consciente d'elle-même et de ses choix, non aliénée au modèle libéral (qui privatise les transactions), et qui produit des normes sociales conscientes de leur effets environnementaux, discutées et justifiées rationnellement, dans des processus de décision collective.

1. 3. *Objections à Vogel*

¹ *Ibid.*, p. 26.

Plusieurs objections peuvent être adressées à Vogel à la fois dans l'analyse qu'il produit de l'idée de nature que dans la position politique qui en découle.

D'un point de vue *méthodologique*, le point de départ de Vogel dans l'analyse de l'idée de nature me semble adopter des présupposés contestables. En effet, Vogel ne part ni d'une description d'expériences contextualisées, ni d'une appréhension historique de l'idée de nature, mais bien d'une analyse abstraite d'« usages » américano-centrés. L'ignorance quasi-totale de la distinction entre nature et culture interroge tout particulièrement, notamment sur la dimension ethnocentrée de la réflexion de Vogel, qui n'envisage pas la détermination culturelle et historique des modes, pluriels et divers, de représentation et d'organisation des rapports entre humains et non-humains. Enfin le choix de favoriser les polarités mises au jour par Mill comme repères définitionnels (nature/surnaturel et naturel/artificiel), conduit Vogel à envisager la nature exclusivement comme un domaine d'objets, au détriment de sa considération comme mode d'être ou puissance d'engendrement. Au contraire, Allen Thompson, dans un article intitulé « Responsibility for the End of Nature : Or, How I Learned to Stop Worrying and Love Global Warming » (2009), après avoir exposé l'argument de Vogel selon lequel la nature (comme *wilderness* séparée des humains) aurait *toujours déjà* été morte, puisqu'elle est une impossibilité logique et une abstraction de la réalité pratique, conteste la centralité des polarités naturel/artificiel et naturel/surnaturel, pour leur opposer la distinction entre le sauvage et le domestiqué, qui permettrait de maintenir la conscience des différences entre un « *mall* » et, par exemple, une montagne, plus ou moins anthropisée¹.

D'un point de vue *pragmatique* maintenant, on peut d'abord s'étonner d'une forme d'excès d'intellectualisme qui tend à exagérer la portée de son objet d'analyse, c'est-à-dire la provocation d'abandonner l'idée de nature en écologie, dans la compréhension de la situation écologique globale. En effet, à lire Vogel, comme d'autres tenants de cette position a-naturaliste, apparaît l'étrange impression que la référence au concept de nature serait la cause centrale de l'impuissance à faire face aux crises. Mais qu'en est-il des affects dualistes qui peuvent se loger dans bien d'autres concepts (en particulier celui d'environnement) ? Qu'en est-il des intérêts divergents, des rapports de forces et des pratiques conflictuelles qui structurent la réalité des décisions aux différents niveaux d'action en particulier aux niveaux des leviers puissants de la politique et de l'économie

¹ Allen Thompson, « Responsibility for the End of Nature : Or, How I Learned to Stop Worrying and Love Global Warming », *Ethics & the Environment*, mars 2009, vol. 14, n° 1, p. 79-99.

nationale et internationale ? Qu'en est-il des conflits et des inventions d'alternatives concrètes qui mobilisent diversement l'idée de nature dans des sens non envisagés par Vogel ? Ne crée-t-il pas un homme de paille, facile à défaire, mais peu fidèle aux usages vivants de l'idée de nature, en particulier dans les mondes en luttés, contre les catastrophes écologiques ? L'analyse de Vogel semble construire finalement une idée bien schématique de la Nature, peu attentive à la diversité et à la contestation de ses significations comme de ses usages. On peut enfin remarquer que la position de Vogel soulève de nombreuses objections qui ont été jadis adressées à la démocratie discursive d'inspiration habermasienne, *a fortiori* quand on suppose comme condition de la rationalité procédurale un élargissement de la communauté d'intérêts aux non-humains.

2. L'environnementalisme post-naturaliste en Anthropocène.

D'autres tenants de l'environnementalisme post-naturel s'inscrivent dans les courants récents des réflexions sur la notion d'Anthropocène. Ils s'accordent sur l'idée qu'il faut, à partir du même constat de McKibben, inverser les affects de peur et de déploration nostalgique, en ouverture et curiosité concernant les opportunités à venir. Ainsi le philosophe Wapner peut-il décrire la thèse fondamentale de son ouvrage *Living Through the End of Nature : the Future of American Environmentalism* (2010) comme ceci : « La fin de la nature [...] loin de représenter la disparition de l'environnementalisme, incarne le futur du mouvement »¹. La « fin de la nature », constatée empiriquement dans l'anthropisation planétaire caractéristique de l'Anthropocène et analysée conceptuellement dans les déconstructions des sciences sociales (et les constats des usages mutuellement contradictoires), « ne sonne pas le glas de l'environnementalisme » mais au contraire constitue une « profonde opportunité »². Cette formule de Wapner, constitue aussi bien le mot d'ordre des écomodernistes et de différents acteurs des débats contemporains de la conservation qui prétendent se situer par-delà la dichotomie Nature/culture. La « profonde opportunité » en question consiste, d'abord, à relever le défi de la critique des justifications passées des actions environnementales, celles qui prétendaient trouver un fondement normatif dans une idée de nature inconsciente des biais axiologiques qu'elle recouvrait en réalité. Ce serait, de plus, l'occasion de dépasser la critique traditionnelle d'une préoccupation environnementale « naturo-centrée » reconduisant un dualisme exclusif, nourrissant les soupçons et les accusations d'anti-humanisme. Le constat général de

¹ Paul Wapner, *Living Through the End of Nature*, op. cit., p. 9.

² *Ibid.*, p. 12.

relations d'hybridations entre humains et non-humains pourrait déplacer l'accent des actions environnementales vers une protection « du bien-être (*well-being*) à la fois des personnes et du monde non-humain »¹. En somme, la « fin de la nature » ne devrait pas causer du stress ou de la nervosité chez les environnementalistes, mais bien plutôt être interprétée comme une opportunité pour « devenir philosophiquement plus clair et politiquement plus efficace »², en particulier en tant qu'elle permettra de répondre aux défis de la « durabilité urbaine, la justice sociale, la réduction de la pauvreté, et les droits des peuples indigènes »³. Comme le suggère Arias-Maldonado, la « fin de la nature » serait donc le début de l'Anthropocène⁴. Et la prise de conscience de notre condition post-naturelle serait la condition pour agir écologiquement à l'âge de l'Anthropocène.

2. 1. Les quatre stratégies de réponse à l'idée de l'Anthropocène comme « fin de la nature »

Wapner recense quatre stratégies de réponse à l'idée de « fin de la nature » dans la perspective de l'Anthropocène.

La première stratégie est une *contestation du diagnostic* même de fin de la nature et pointe que l'altérité naturelle ou le sauvage se maintient en dépit de l'artificialisation grandissante de la planète et des effets inédits des réseaux techniques partout autour du monde⁵. Plutôt que d'abdiquer la protection de la nature sauvage, il conviendrait de se battre pour lutter contre la dévastation de la nature par l'humanité. Cette position est défendue par Orr et Snyder dans *The Great New Wilderness Debate Rages On*, mais aussi plus récemment par le sociobiologiste O. E. Wilson et son projet « neoprotectionniste » visant à étendre les aires protégées sur une surface représentant la moitié des espaces terrestres et marins, le « *Half-Earth project* »⁶. Les trois autres stratégies sont typiques de l'écomodernisme ou écopragmatisme post-naturaliste.

La seconde stratégie distinguée par Wapner consiste à *moquer les déplorations de la fin de la nature, en contestant le dualisme sous-jacent* qui tend à séparer les humains de la

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ Manuel Arias-Maldonado, *Environment and Society : Socionatural Relations in the Anthropocene*, *op. cit.*, p. 5.

⁵ Paul Wapner, *Living Through the End of Nature*, *op. cit.*, p. 13-14.

⁶ Voir *infra*, chap. VIII. Dans la philosophie de l'environnement francophone Virginie Maris, Frédéric Neyrat et Anne Fremaux s'inscrivent sans doute dans cette stratégie de réévaluation de la « part sauvage du monde » pour reprendre le titre de Maris.

*wilderness*¹. Une des façons de contester ce dualisme consiste à naturaliser les humains et leurs productions par exemple à partir de la définition cosmique de la nature proposée par Mill comme « ensemble des choses du monde », par opposition au surnaturel. En réintégrant ainsi les effets de la dévastation écologique, l'extractivisme, les pollutions et les puissances de bouleversements systémiques de nos relations aux vivants, comme des *données naturelles*, la situation actuelle peut être relativisée comme des vaguelettes dans l'océan de l'évolution. Cette stratégie vise à neutraliser les affects attachés au sentiment d'urgence et de catastrophe en cours. On peut ajouter qu'une telle stratégie est en réalité souvent mise en avant par des partisans du *business as usual* ce qui tend à la rendre extrêmement suspecte. Une version en revanche assez commune, dans l'écopragmatisme, de cette stratégie s'applique en particulier aux productions techniques ou à la technosphère. Elle vise à contrer les tendances « technophobes » des écologistes en naturalisant les techniques et leurs effets. En substance, l'argument suppose que la technosphère étant naturelle, on ne voit pas pourquoi les inventions techniques devraient *a priori* s'opposer à la sauvegarde de la nature. Ainsi, les écomodernistes Nordhaus et Schellenberger, co-fondateurs du *Breakthrough Institute*, peuvent-ils écrire :

Beaucoup de personnes concernées par les questions environnementales voient aujourd'hui la technologie comme un affront à la sacralité de la nature, mais nos technologies ont toujours été parfaitement naturelles. Nos peaux d'animaux, notre feu, nos fermes, nos moulins à vent, nos centrales nucléaires et nos panneaux solaires – tous 100 % naturels, en tant qu'issus des matériaux bruts de la Terre².

Si l'argument a le mérite de critiquer les polarités axiologiques attachées au dualisme naturel/artificiel, on voit mal comment il pourrait être une objection sérieuse aux critiques des effets politiques, anthropologiques et écosystémiques de la technosphère, dont il serait illusoire de croire qu'elles se réduisent à la volonté de préserver la sacralité de la nature. On voit en revanche comment, dans une stratégie pragmatiste, ces auteurs (qui par ailleurs défendront une conception post-naturelle des interactions humains/non-humains), tentent ici de retourner la valorisation de l'origine dite « naturelle » des produits dans la consommation occidentale, au profit de la défense d'une thèse technophile.

La troisième stratégie repérée par Wapner est une *célébration de la fin de la nature comme victoire de l'humanité sur les obstacles, la brutalité, la violence de la nature* à

¹ *Ibid.*, p. 14.

² Michael Schellenberger et Ted Nordhaus, « Evolve, The Case for Modernization as the Road to Salvation », *Breakthrough Journal*, Fall 2011, n° 2.

l'égard des humains¹. Elle consiste à pointer les gains de confort, de sécurité, de puissance d'agir associés au déploiement des réseaux techniques ayant créé, certes les conditions de l'Anthropocène, mais surtout, une remarquable domestication planétaire par la maîtrise des conditions du vivant par l'espèce humaine. Les écomodernistes – Nordhaus, Schellenberger, Lomborg et Karlsson – défendent une telle position parfois qualifiée de « cornucopienne » (du latin *cornu copiae* qui signifie corne d'abondance), dans la mesure où elle allie une croyance technosolutionniste et un récit de la modernité comme situation d'abondance matérielle et sécuritaire². Par exemple, Nordhaus et Schellenberger, dans le même article que celui cité précédemment, dans lequel ils se posent en tenants de la modernisation comme condition de solution des problèmes écologiques, mettent en scène une hypocrisie des « élites écologiques » qui bénéficieraient matériellement des effets de la modernisation, de la croissance et de la technologie, tout en appelant, face à la crise écologique, à une critique de la modernisation, à une décroissance et un repli technologique. Ce double langage serait typique selon les auteurs des mystifications religieuses, et permettraient de caractériser dans les critiques écologistes antimodernistes, une « écothéologie nihiliste », « sécularisée et largement implicite », qui véhiculerait « une peur apocalyptique de l'effondrement écologique », le sentiment « désenchanté de vivre dans un monde déchu et la conviction croissante que des formes de sacrifices collectifs sont nécessaires pour éviter la fin du monde »³. Cette idéologie serait, en réalité, au service des formes sociales et économiques dominantes dont elles prétendent dénoncer les effets néfastes. Par contraste, les auteurs prétendent s'appuyer sur les puissances émancipatrices des technologies : « Après tout, écrivent-ils, le développement humain, la richesse, et la technologie nous ont libérés de la faim, de la misère et de l'insécurité ; ils doivent maintenant être considérés comme essentiels pour surmonter les risques écologiques. »⁴ Les auteurs soutiennent en outre que les risques liés au changement climatique sont directement indexés sur le niveau de développement, que l'histoire montrerait que « la dégradation des natures non-humaines nous a rendus riches », et que la solution aux problèmes de la modernité consiste dans « plus de modernité », de la même façon que les problèmes technologiques appellent des solutions par progrès technologiques.

¹ Paul Wapner, *Living Through the End of Nature*, op. cit., p. 15.

² Anne Fremaux, « The Return of Nature in the Capitalocene : A Critique of the Ecomodernist Version of the "Good Anthropocene" » dans Manuel Arias Maldonado et Zev Trachtenberg (éds.), *Reframing Environmentalism ? Environmental Political Theory in the Anthropocene*, New York, Routledge, 2018, p. 22.

³ Michael Schellenberger et Ted Nordhaus, « Evolve, The Case for Modernization as the Road to Salvation », art cit.

⁴ *Ibid.*

Sans entrer ici dans une critique de fond de la référence hasardeuse à la théologie, contentons-nous de rapporter deux objections qui ont été formulées à l'égard du technosolutionnisme de l'écomodernisme. [1] Une histoire politique des technologies et des risques n'aurait aucun mal à montrer la naïveté historique du récit ainsi présenté, et la tendance à dépolitiser les questions écologiques en s'en remettant, dans un « acte de foi » comme le revendiquent d'une façon pour le moins naïve théologiquement les auteurs en question, dans les progrès des technologies et des sciences¹. [2] Par ailleurs, Latour dénoncera le caractère « anachronique » et « uchronique » de ces positions rêvant à un progrès par la modernisation qui est une chimère sans Terre, sans conditions matérielles donc pour le réaliser, et qui fait fi de l'intrusion de Gaïa, c'est-à-dire des conditions matérielles de l'Anthropocène, dans son rêve de progrès technosolutionniste pour sauver les non-humains en même temps qu'assurer l'abondance et la prospérité des humains².

La dernière stratégie mise au jour par Wapner consiste à voir dans la situation historique de la « fin de la nature », *l'avènement d'une nouvelle responsabilité humaine inédite*, responsabilité « prométhéenne », celle du « management planétaire » ou plus brutalement de la place de « nouveaux dieux » décidant de l'avenir de la planète³. Le journaliste Mark Lynas, auteur de *The God Species* (2011) co-signataire de l'*Ecomodernist Manifesto*, et partisan de la géo-ingénierie climatique, des OGMs et de l'énergie nucléaire, défend publiquement cette conception d'une « responsabilité pour une véritable intendance globale (*responsibility for proper global stewardship*) »⁴, comme une tâche nouvelle pour l'humanité à assumer au niveau planétaire. Cette position résulte d'une conception de l'âge de l'humain confondue avec une conception du contrôle humain des phénomènes naturels, impliquant une responsabilité souveraine de l'espèce humaine sur la nature. La perturbation des cycles géo-chimiques et le franchissement des limites planétaires menacent les équilibres du système-Terre et par conséquent la survie de l'espèce humaine. Face à ces dangers, « nous devons, écrit Lynas, commencer à assumer la responsabilité de nos actions à une échelle planétaire. Ce n'est plus la nature qui fait fonctionner la Terre

¹ Jean-Baptiste Fressoz, *L'apocalypse joyeuse : une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012 ; Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013 ; Thomas Le Roux et François Jarrige, *La contamination du monde : une histoire des pollutions de l'âge industriel*, Paris, Seuil, 2017.

² Bruno Latour, « Fifty Shades of Green », *Environmental Humanities*, 2015, vol. 7, p. 219-225.

³ Paul K. Wapner, *Living Through the End of Nature*, op. cit., p. 15-16.

⁴ Mark Lynas, *The God Species : How the Planet Can Survive the Age of Humans*, London, Fourth Estate, 2011.

(*runs the Earth*). C'est nous. Ce qui advient à partir de là relève de notre choix »¹. La question est évidemment ici de savoir qui est le « nous » dont s'autorise Lynas. Car la notion de responsabilité appelle des formes de différenciations et des analyses historiques et politiques fines. Or, cela fait défaut chez Lynas, ce qui tend à discréditer son propos notamment en nourrissant les critiques en dépolitisation. Dans cette imprécision et « naïveté » historico-politique, cet auteur n'en demeure pas moins exemplaire des figures qui associent paradoxalement la déconstruction post-moderne de la séparation entre humains et nature, et l'illusion « hyper-moderne » ou « *most-modern* »² comme le dit Frémaux, d'un contrôle de la nature par les sciences, les techniques et les ingénieurs.

Une autre figure de cette version de l'écopragmatisme est Stewart Brand, fondateur du journal, *Whole Earth Catalog*, symbole de la contre-culture californienne. En 1968, le journal commençait par ces mots : « *We are as gods and might as well get good at it* ». Nous sommes comme des dieux et nous devrions aussi devenir bon à cela. En 2010, auteur de *Whole Earth Discipline : An Ecopragmatist Manifesto*, Brand reprend sa formule en lui donnant un caractère impératif : « *We are as gods and we HAVE to get good at it* ». Nous sommes comme des dieux et il FAUT devenir bons à cela. L'accroissement des pouvoirs et de l'emprise de la technosphère est interprétée comme accroissement de la puissance, au point de réaliser les plus folles utopies prométhéennes de l'âge classique. Dans ce contexte, le rôle d'intendance planétaire apparaît comme un nouveau destin pour l'humanité :

Qu'on appelle cela gestion des communs (*managing the commons*), entretien des infrastructures naturelles (*natural-infrastructure maintenance*), préservation du sauvage (*tending the wild*), construction de niches (*niche construction*), ingénierie des écosystèmes (*ecosystem engineering*), méga-jardinage (*mega-gardening*) ou Gaïa intentionnelle (*intentional Gaia*), l'humanité est maintenant coincée dans un rôle d'intendance de la planète (*planet stewardship*).³

De façon moins caricaturale, le géographe Ellis, membre lui-aussi du *Breakthrough Institute*, a ainsi pu prendre des positions réinterprétant le thème biblique de l'intendance ou « *stewardship* »⁴ à l'aulne de la « nouvelle conservation » :

La reconnaissance de l'influence énorme et durable des humains conduit à présent à une reconsidération complète (*wholesale rethinking*) de la science écologique et de la conservation qui s'écarte des humains

¹ *Ibid.*, p. 8.

² Anne Frémaux, « The Return of Nature in the Capitalocene : A Critique of the ecomodernist version of the 'good Anthropocene' », art cit, p. 22.

³ Stewart Brand, *Whole Earth Discipline : An Ecopragmatist Manifesto*, New York, Viking, 2009, p. 272.

⁴ Pour une analyse de la notion chrétienne d'intendance de la création et de ses reprises dans les sciences de l'environnement, voir chap. X, p. 536-546.

vus comme destructeurs récents de la nature vierge et s'achemine vers le rôle de l'humanité comme intendants durables et permanents de la biosphère (*sustained and permanent stewards of the biosphere*)¹.

En tentant de saisir l'inédit de l'Anthropocène, Ellis utilise l'image des « palimpsestes anthroécologiques, sans cesse écrits et réécrits, génération après génération, localement, régionalement et globalement »². La généralisation des hybridations humains/natures permet de critiquer les anciens modèles de conservation visant à sanctuariser des aires protégées – souvent en les vidant des populations indigènes, en imposant un mode d'administration centralisé et en ayant une forme d'interventionnisme intense pour tenter de conformer ces espaces avec un imaginaire de la nature sauvage³. Ainsi, à partir de la cartographie des « anthromes », contraction de « *anthropogenic biomes* »⁴ c'est-à-dire des différentes formes d'artificialisation ou d'usages humains des territoires, et le constat que les divers collectifs humains utilisent déjà près de 50 % de la surface terrestre, Ellis plaide plutôt pour l'intégration des préoccupations conservationnistes partout sur la terre et dans toutes les activités humaines mais de façon diversifiée, adaptée à la pluralité des contextes, et surtout à tous les niveaux d'actions, en pointant les défis culturels et institutionnels des projets de conservation en particulier au niveau international⁵. Ellis a pu avoir des propos provocateurs, par exemple dans une tribune de 2009 intitulée *Stop Trying to Save the Planet*, où il reprend l'étiquette d'un « environnementalisme post-naturel », fait sienne l'affirmation que nous vivons sur une planète anthropisée, que la nature « sauvage » n'existe qu'aux prix d'efforts et d'interventions considérables et que nous devons apprendre à gérer l'héritage destructeur de nos prédécesseurs pour laisser à nos petits-enfants « la meilleure poubelle »⁶. Mais ses publications récentes ne cessent de pointer, face au constat de la perte du « trésor évolutionnaire »⁷ de la biodiversité du fait des

¹ Erle Ellis, « Using the Planet », *Global Change*, 2013, p. 32.

² Erle Ellis, « Nature as Designer : Emancipating Nonhuman Ecologies in an Increasingly Human World » dans F. Steiner, R. Weller, K. M'Closkey, and B. Fleming, editors (éd.), *Design with Nature Now*, Lincoln Institute of Land Policy in association with the University of Pennsylvania School of Design and The McHarg Center, Cambridge, 2019, p. 61.

³ Erle Ellis et Zia Mehrabi, « Half-Earth : Promises, Pitfalls, and Prospects of Dedicating Half of Earth's Land to Conservation », *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 1 juin 2019, vol. 38, p. 22-30.

⁴ Erle Ellis et Navin Ramankutty, « Putting People in Map : Anthropogenic Biomes of the World », *Frontiers in Ecology and the Environment*, 2008, 6(8), p. 439-447.

⁵ Erle Ellis, « To Conserve Nature in the Anthropocene, Half-Earth Is Not Nearly Enough », *One Earth*, 25 octobre 2019, vol. 1, n° 2, p. 163-167 ; Harvey Locke et al., « Three Global Conditions for Biodiversity Conservation and Sustainable Use : An Implementation Framework », *National Science Review*, 1 novembre 2019, vol. 6, n° 6, p. 1080-1082.

⁶ Erle Ellis, « Stop Trying to Save the Planet », art cit. « Post-naturalism is not about recycling your garbage, it is about making something good out of grandpa's garbage and leaving the very best garbage for your grandchildren »

⁷ Erle Ellis, « Nature as Designer : Emancipating Nonhuman Ecologies in an Increasingly Human World », art cit, p. 62.

activités humaines, qu'il est urgent de repenser et de renouveler une façon de faire « une place au non-humain dans l'Anthropocène »¹. Certes, le dynamisme continué de l'évolution fait que l'Anthropocène doit être vu aussi comme le lieu de création de « nouvelles écologies » ou de « nouvelles natures », en observant en particulier les vivants favorisés par la cohabitation avec les humains (animaux domestiques, plantes cultivées, parasites, microbiomes, etc.) : « Les espèces et les écologies socialement formées de l'Anthropocène sont des natures nouvelles et inédites, mais ce sont également des natures »². Ellis s'élève donc contre une conception fixiste et nostalgique de la nature comme nécessairement lointaine des humains dans l'espace et dans le temps, et semble associé sa position post-naturelle à une affirmation de la pluralité des « natures » au sens d'anthromes. Mais il affirme de façon nouvelle la nécessité de reconsidérer les défis de l'Anthropocène moins en termes de gestion prométhéenne de la nature, qu'en termes de libération des puissances naturelles nécessitant une forme de restriction des activités humaines.

Les écologies du monde humain ne sont pas suffisantes. Il est temps d'aller au-delà des inventions socioculturelles (*sociocultural designs*) qui redessinent rapidement cette planète, pour embrasser les inventions (*designs*) des mondes non-humains et préhumains. Pour accomplir cela, nous devons reconnaître que, le plus grand défi de l'invention écologique (*ecological design*) dans l'Anthropocène n'est pas d'inventer avec la nature (*design with nature*), ou même d'inventer pour la nature (*design for nature*). Dans cette époque humaine, le plus grand de tous les défis d'invention est d'empuissancer la nature comme inventrice (*empower nature as designer*)³.

Il ne s'agit donc pas seulement d'intégrer la nature dans des milieux fortement artificialisés ou de promouvoir des programmes inédits de conservation de la biosphère (comme le *Half-Earth Project*). La nouvelle définition de l'intendance, réinterprétée et sécularisée par Ellis, incite à repenser la place de l'interaction entre les humains et les natures de façon à laisser la possibilité d'expression du mode d'être même de la nature, l'ensauvagement. Selon la formule paradoxale d'Ellis, « *creating wildness* », c'est-à-dire créer les conditions d'expression des puissances d'ensauvagement des mondes non-humains hors des transformations humaines, permet donc de penser l'intendance en l'Anthropocène, dans une posture qui ne tombe pas, en principe du moins, dans les écueils « prométhéens » et les discours « les plus modernes » (*most-moderns*) d'expansion du contrôle sur la nature.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 63.

³ *Ibid.*, p. 64.

Concevoir l'Anthropocène comme caractérisé par la contestation du dualisme humains/nature et l'avènement d'un règne de l'hybridation ouvrant de nouvelles opportunités techniques, mais aussi éthiques et politiques, est la position commune de ce que le philosophe Neyrat nomme les « géo-constructivistes ». Dans *la part inconstructible de la Terre* (2016), ce dernier reconstruit quatre thèses communes de l'idéologie géo-constructiviste :

1- Tout d'abord, une proclamation euphorique de la mort de la nature. [...] Loin d'être considérée comme une mauvaise nouvelle, la mort de la nature est célébrée dans la mesure où elle permettrait de frapper de nullité les supposées tristes idées de limite naturelle ou de finitude que le mouvement environnementaliste s'acharne à défendre. Emporté par sa passion a-naturaliste, l'éco-constructivisme ne voit pas que le meurtre de la nature est une pratique aussi vieille que le dit « Occident ». [...] 2- Ensuite, *la prise en considération de l'« incertitude » comme nouveau dieu caché*. [...] 3- Puis, répétée comme un mantra, *l'idée selon laquelle tout est interconnecté*. C'est ce que nous nommerons le *principe des principes* écologiques. [...] 4- Enfin, une foi indéfectible dans la modernité technologique¹.

Sa critique du récit géo-constructiviste montre précisément le lien entre a-naturalisme et technosolutionnisme. Liquider l'idée de nature, c'est ouvrir la possibilité des reconstructions technologiques et prolonger la tendance moderne à autonomiser les développements technologiques :

Avec l'hypermodernité géo-constructiviste, c'est *l'idée même de nature* qui disparaît au fur et à mesure que s'y substituent des entités artificielles dont l'objectif est d'intégrer, digérer et reprogrammer toute altérité naturelle. La nature se fait « biodiversité », « prestation de service » (l'apport en eau, la pollinisation, etc.), « ressources » – marchandises. L'anaturalisme apparaît dès lors clairement comme la condition de possibilité ontologique de technologies dont le but est de remplacer la nature. Le but de ces technologies de substitution n'est pas seulement de conquérir la nature, mais de la refaire en subtilisant sa puissance propre².

Dans l'imagination géo-constructiviste, la « fin de la nature » est donc interprétée comme une libération des puissances technoscientifiques ouvrant la possibilité d'une intervention au niveau des puissances morphogénétiques de la nature par la technosphère, actant matériellement la domination planétaire des humains. La fonction et la responsabilité des humains comme intendance sont alors, en un certain sens, poussées à la limite de création et recréation des conditions de viabilité sur terre.

¹ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, 2016, p. 27-30.

² *Ibid.*, p. 16-17.

Il y a donc une tendance a-naturaliste forte au cœur de l'éco-constructivisme, de l'écomodernisme et de l'écopragmatisme, qui peut aussi bien nourrir un raffinement des modes d'interactions entre humains et non-humains, qu'une hypertrophie des imaginations prométhéennes les plus délirantes. Quelles objections pouvons-nous finalement formuler à l'égard de ces positions éco-constructivistes ?

2. 2. *Objections à l'éco-constructivisme*

On peut d'abord noter la *grande imprécision conceptuelle* de ces positions relativement à l'idée de nature. Si la séparation entre les humains et la nature est critiquée en affirmant une composition des mondes humains et non-humains et si la position post-naturelle est ainsi revendiquée, on peut observer, cependant trois faiblesses théoriques. [1] Premièrement, en dépit des affirmations de principes, ces positions demeurent, de fait, indécises entre l'abandon de l'idée de nature, le dépassement de la nature, la pluralisation des natures (pour faire droit aux contextes sociaux, historiques et culturels de constructions des « anthromes » dans les mots d'Ellis ou des « écoumènes » dans le langage d'Augustin Berque). Ces positions semblent donc peu conséquentes au regard des usages de l'idée de nature. [2] Deuxièmement, une incohérence majeure consiste dans le maintien du dualisme notamment dans une conception a-critique de l'anthropocentrisme technosolutionniste. En effet, l'idée que l'humanité dominerait l'espace planétaire par l'intelligence technicienne et son génie technoscientifique demeure ininterrogée. Les solutions technologiques humaines sont considérées comme étant le levier principal, quoiqu'en grande partie hypothétique, pour faire face aux défis écologiques globaux. [3] Troisièmement, ces positions sont affaiblies par un ensemble de confusions peu satisfaisantes. Par exemple, ces auteurs opèrent un glissement entre le fait indéniable que certains phénomènes naturels sont influencés par les collectifs humains, et l'idée étrange que les phénomènes naturels seraient « sous le contrôle » des actions humaines¹ ; ou encore entre le fait qu'on puisse repérer la présence de traces de la technosphère partout sur le globe et l'idée que la nature serait intégralement réductible à des formes d'interactions avec la technosphère. Il y aurait ainsi une confusion entre la présence *planétaire* et la présence *exclusive* ou encore entre *l'hybridation diffuse* et la *domestication intégrale*.

Ensuite, du point de vue de la situation d'énonciation, cette position écomoderniste ou écopragmatiste est limitée par une *perspective ethnocentrée*, oublieuse de ses propres

¹ Anne Fremaux, « The Return of Nature in the Capitalocene : A Critique of the Ecomodernist Version of the "Good Anthropocene" », art cit.

déterminations économiques et politiques, fortement marquée par l'illusion que l'imagination technosolutionniste américaine est généralisable pour agir au niveau global. En témoigne les usages supposés généralisables du « nous », de l'humanité, de la Terre, toutes sortes de catégories qui homogénéisent ici les collectifs humains et sont peu conscientes des dynamiques réelles à la fois des responsabilités historiques et des modes d'actions effectifs. Aucune critique du capitalisme et des injustices environnementales et sociales, n'est formulée dans ces positions. Les défauts de la situation d'énonciation interrogent donc les présupposés normatifs d'une telle position. Plusieurs décisions semblent révéler des lacunes au niveau des positionnements éthiques, politiques et théologiques : [1] Premièrement, le manque de perspective critique sur les conditions rationnelles, politiques, économiques, du « développement mondialisé » et de la technosphère relève d'une naïveté historique et d'une conception idéologique des processus techno-scientifiques. Du point de vue historique, le technosolutionnisme est associé à une posture qui relève d'un grand récit dépolitisé mettant en scène une naturalisation de l'histoire humaine, contestée par l'histoire politique, l'histoire des technologies et les « *subaltern studies* ». [2] Deuxièmement, le manque de perspective critique sur les processus politiques et en particulier sur les conflits qui peuvent exister entre des groupes d'intérêts, entre les normes dominantes et les minorités dominées, révèle une conception hégémonique de la politique. Les historiens politiques et les philosophes ont ainsi pu critiquer une forme de scientisme et de technophilie aveugles associées aux discours des « anthropocénologues »¹. Ces auteurs écomodernistes semblent, de plus, montrer une adhésion précritique avec des récits de la modernité progressiste capitaliste : l'abondance, le progrès, « le temps de la fin » comme dit Latour. Les notions d'injustices, d'inégalités, de colonisation sont quasi-absentes de leur grille herméneutique. Le point de vue des luttes intersectionnelles est méticuleusement ignoré. [3] Troisièmement, le fait de réduire l'imaginaire des délitements et des effondrements liés à la crise écologique, à une « écothéologie nihiliste », révèle à la fois un mépris des imaginaires en question, une caricature de l'attitude religieuse mais surtout une ignorance totale de la diversité et de la vivacité avec laquelle la théologie se saisit des questions écologiques².

¹ Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène*, op. cit.

² Voir la troisième partie.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

J'ai cartographié quatre positions qui jalonnent le territoire de ceux qui, dans la crise de l'idée de nature soutiennent, d'une façon ou d'une autre, qu'il faut en finir avec la « nature ». Ces positions a-naturalistes montrent la manière dont la crise écologique, au sein des humanités environnementales, prolonge et renouvelle les perspectives critiques sur cette idée. Les luttes intersectionnelles, en particulier les perspectives décoloniales et écoféministes, mettent au jour des structures récurrentes de l'usage idéologique dominant de l'idée de nature : des rapports de séparation, de domination et d'exploitation justifiés et renforcés par différents dualismes, qui font jouer à la nature la fonction de légitimation de hiérarchies entre les vivants, de fixation d'ordres essentialistes, ou, de référence à une universalité abstraite et imposée par le point de vue hégémonique. Chacune des positions a montré que la nature n'est pas simplement une description du réel. La nature est *aussi* une idée *intrinsèquement politique* au sens où elle structure fondamentalement le rapport à l'altérité et aux conditions du vivre ensemble, notamment dans sa structure dualiste. Elle est, par exemple, constitutive d'une organisation de la délibération et de la contestation publique ou au contraire des domaines experts soustraits à la controverse. Mais les *usages* de l'idée de nature sont aussi politisés dans la mesure où ils s'insèrent dans des rapports de forces et sont mobilisés à des fins idéologiques ou militantes. L'idée de nature a ainsi été instrumentalisée dans des entreprises coloniales et mobilisée pour renforcer des ordres normatifs hégémoniques et conservateurs. Chacune des positions exposées dans cette partie présente donc des raisons (conceptuelles, épistémologiques, anthropologiques, politiques, théologiques ou pragmatiques) pour, face à la crise écologique, abandonner l'idée de nature.

Si ces positions ont mis au jour des structures de fonctionnement de l'idée de nature que personne, au sein des humanités environnementales, ne peut feindre d'ignorer, on peut cependant mettre en doute certains traits communs à ces positions, et certains gestes nécessaires pour conclure à la légitimité voire la nécessité d'en finir avec la nature. On peut noter, en particulier, que chacune de ces positions tend à réduire sa compréhension de l'idée de nature à *un sens unique*, que l'on va tenir pour dominant, principal ou fondamental et dont le rejet critique justifiera dans le même temps de se passer de *toute* idée de nature. L'idée de nature sera ainsi réduite à son sens typique du naturalisme, de la modernité occidentale, de la Constitution moderne, ou, d'un environnementalisme

traditionnel. Ces positions se limitent ainsi à un sens majoritaire qu'elles diagnostiquent dans la polysémie de l'idée de nature. C'est leur force puisqu'elles permettent ainsi de déconstruire une tendance dominante des sociétés occidentales modernes. Mais c'est aussi leur faiblesse. Car ce faisant, elles oublient ou occultent les voix minoritaires du naturalisme qui demeurent pourtant co-présentes aux côtés des usages majoritaires et pourraient le cas échéant dessiner des alternatives possibles dans la manière de se rapporter à l'altérité et d'habiter en commun des milieux de vie. À ce titre, je remarque que ces positions a-naturalistes partagent un rapport sélectif à l'histoire de l'idée de nature qui semble, au mieux, adopter implicitement une philosophie de l'histoire linéaire et progressive, au pire, souffrir d'une forme d'amnésie occultant la diversité historique et les figures polymorphes de cette idée. Et c'est précisément lorsqu'elles se crispent sur un seul sens au risque d'oublier la multiplicité interne à l'idée de nature, que ces positions se fragilisent et qu'on peut les contester. Car l'idée de nature n'est pas seulement polysémique, ambivalente, vague et indéterminée. Elle est en réalité plurielle, contestée, multiple c'est-à-dire aussi riche de très nombreuses potentialités théoriques et pratiques. Je soutiendrai de mon côté que cette *multiplicité est bien fondée*, qu'il convient d'en rendre compte et de reconnaître en elle les ressources pour réinventer, en intégrant les critiques que j'ai cartographiées jusqu'ici, un *multi-naturalisme conséquent et émancipateur* face à la crise écologique.

DEUXIÈME PARTIE

L'IDÉE DE NATURE REVENDIQUÉE : STRATÉGIES MULTI- NATURALISTES

INTRODUCTION

Les positions a-naturalistes déploient une puissante critique contre certains usages dominants de l'idée de nature. Mais le positionnement normatif qui s'ensuit, prétendant qu'il faudrait, face aux crises écologiques, en finir avec la « nature », c'est-à-dire préférer penser sans elle et agir à partir d'autres concepts, soulève toute une série de questions. Est-ce une conséquence nécessaire des critiques déconstructionnistes ou est-ce que cela relève plutôt d'une stratégie qui pourrait être contestée ? Qu'est-ce qui se joue, du point de vue épistémologique et politique, dans le fait de prétendre normer, à partir d'une expertise académique, des usages (voire des non-usages) conceptuels ? À partir de quel lieu et de quelle autorité, l'idée qu'on pourrait décider des concepts pertinents, légitimes et utiles ou au contraire obsolètes, illégitimes et inefficaces, est-elle imaginée et proférée ? Qu'est-ce que cela présuppose du fonctionnement des concepts et de leur histoire ? Et quels sont les effets de ce type de positions sur celles et ceux qui, luttant de concert contre les ravages écologiques, dans leurs discours et dans leurs luttes, mobilisent les concepts non seulement critiqués mais en un sens délégitimés ?

À ces questions d'ordre épistémologique et politique, s'ajoutent, de plus, des considérations relevant de la spécificité de l'idée de nature. Quelles sont, en effet, les idées qui, frappées d'obsolescence, sont susceptibles de disparaître des usages ? On pourrait imaginer les concepts faisant *référence* à un objet déterminé devenu obsolète (comme tant d'artefacts oubliés dans l'histoire des techniques), à un comportement ou une pratique précise ayant perdu les conditions de son apparition, utilité ou nécessité (par exemple dans des civilisations disparues), ou encore à des entités particulières (réelle ou fictive, individuelle ou collective) susceptibles de disparaître du monde et d'être oubliées. Mais la « nature », comme nous l'avons déjà souligné avec Bourg, ne désigne pas d'abord de telles entités individuelles ou collectives déterminées et étroitement dépendantes d'un contexte historique contingent¹. Elle est, en ce sens, plutôt une *idée* qu'un *concept* et elle remplit beaucoup d'autres fonctions que celle de faire référence à des individus concrets. Ainsi, la polysémie, l'histoire multimillénaire, les fonctions métaphysiques, religieuses, épistémologiques, morales et politiques sans cesse contestées et réactivées tout au long de cette histoire, l'ambivalence des imaginaires et des valeurs qui lui sont associées, et

¹ Dominique Bourg, « Crise écologique et idée de nature », *Philosophique*, 1 janvier 2001, n° 4, p. 5-11. Voir *supra*, chap. I, p. 92-93.

probablement d'autres choses encore, ne rendent-elles pas plus étrange même que pour d'autres idées, la volonté de s'en débarrasser ?

Or, précisément, la crise de l'idée de nature fait émerger des voix qui, à rebours du diagnostic a-naturaliste, soutiennent qu'il est justifié et utile de maintenir certaines conceptions et usages de cette idée, pour faire face aux crises écologiques. Cela est d'autant plus remarquable que ces positions s'accordent, le plus souvent, sur la critique du dualisme et de ses conséquences désastreuses, et qu'elles sont parfois formulées à partir de collectifs minorisés, les premiers susceptibles de subir des usages hégémoniques et oppresseurs. Cette deuxième partie défend et justifie ces conceptions et ces usages minoritaires de l'idée de nature, revendiqués comme recelant des ressources théoriques et pratiques pour faire face aux crises écologiques. Je qualifie ces positions de « multi-naturalistes » car, issues de marges, elles ont en commun d'accepter comme condition préalable d'énonciation, la pluralité et la contestation des perspectives, des sens et des usages. De plus, le pluralisme associé à la « nature » y est toujours une condition nécessaire pour que les revendications de cette idée ne reproduisent pas simplement des dispositifs métaphysiques et normatifs oppressifs, mais ouvrent potentiellement vers des modes de sentir, de penser et d'agir subversifs, émancipateurs et travaillés par des exigences de justice.

Ainsi, quelle perspective historique est susceptible de justifier les positions multi-naturalistes (chapitre V) ? Comment le geste écoféministe de *reclaim* associé à l'idée de nature est-il exemplaire d'une revendication minoritaire faisant apparaître des ressources théoriques et pratiques insoupçonnées depuis la perspective majoritaire (chapitre VI) ? Une attention aux usages contestés de l'idée de nature, notamment au sein de minorités d'activistes écologiques, peut-elle mettre en évidence une politisation pluraliste de cette idée, lui faisant jouer d'autres fonctions politiques que les fonctions coloniales et séparatistes modernes (chapitre VII) ? Enfin, l'altérité naturelle et le sauvage, parfois revendiqués dans le contexte de la conservation naturaliste en Anthropocène, sont-ils effectivement des leviers de résistance à l'extractivisme et aux ravages du capitalisme productiviste et consumériste (chapitre VIII) ?

CHAPITRE V

REPÈRES POUR UNE HISTOIRE TURBULENTE DE L'IDÉE DE NATURE

Dans ce chapitre, je voudrais montrer que, d'un point de vue historique, il est possible de défendre un *multi-naturalisme*, faisant exister les puissances imaginatives de subversion et de surrection inhérentes à l'idée de nature. Aborder l'histoire de l'idée de nature, c'est se confronter à des difficultés vertigineuses. Cette histoire, en effet, est immense. L'idée de nature est un objet difficile à cerner tant elle a subi de métamorphoses. Son usage est si protéiforme qu'il semble difficile d'identifier des documents et des sources qui décideront de ce dont on parle. Il est rare qu'une tentative de définition ou de détermination historique du dit concept ne rappelle pas laconiquement la multiplication des sens et des usages y compris totalement contradictoires. Un lieu commun des approches anglophones consiste ainsi à rappeler le jugement du précurseur des *cultural studies* Raymond Williams, selon lequel « la nature est peut-être le mot le plus complexe de la langue »¹, ce dernier reconnaissant cependant une forme de sédimentation des significations plurielles mais non infinies. En dépit de ces obstacles majeurs, on peut déjà remarquer que cette histoire a été balisée par de nombreux travaux qui me serviront de référence et de point d'appui². Mon intention n'est pas de faire un parcours rapide ou synthétique de l'histoire (immense) de l'idée de nature. Il s'agit plutôt de s'interroger sur la façon dont, en particulier face à la crise écologique, certaines mémoires sont occultées. Il s'agit donc de trouver au sein d'une

¹ Raymond Williams, *Keywords*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 164. On peut cependant remarquer que Williams continue immédiatement après cette entame prudente en affirmant qu'« il est relativement aisé de distinguer trois domaines de signification (i) la qualité et le caractère essentiel d'une chose (ii) la force inhérente qui dirige (*directs*) le monde ou les humains ou les deux (iii) le monde matériel lui-même, compris comme incluant ou n'incluant pas les êtres humains. Il est cependant évident que, à l'intérieur de (ii) et (iii), bien que le domaine de référence soit largement clair, les significations précises sont variables et même parfois opposées. Le développement historique du mot à travers ces trois sens est important, mais il est aussi *significatif* que *l'ensemble de ces trois sens*, et les principales variations à l'intérieur des deux d'entre elles les plus difficiles, sont *toujours actives et largement répandues dans le langage contemporain* ». Je souligne.

² Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore : Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1967 ; Carolyn Merchant, *The Death of Nature : Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980 ; Carolyn Merchant, *Autonomous Nature : Problems of Prediction and Control from Ancient Times to the Scientific Revolution*, New York, Routledge, 2016 ; Pierre Hadot, *Le voile d'Isis : essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.

certaine histoire des idées, une contestation de postures simplistes ou réductrices dans notre rapport contemporain à l'idée de nature.

À l'origine de ce chapitre, se trouve une insatisfaction à la fois historique et conceptuelle, dans le traitement de l'idée de nature, par la philosophie de l'environnement et plus largement par les humanités environnementales. Car ces disciplines, pour différentes raisons, semblent manquer parfois de sens historique. Certaines approches proposent d'abord une appréhension *anhistorique* de l'idée de nature qui résulte d'une modélisation contemporaine en discussion avec ses pairs – par exemple dans l'application à l'idée de nature du réalisme critique de Roy Baskhar par le sociologue Michael Carolan¹. D'autres, prennent pour point de départ l'analyse des usages ordinaires contradictoires du terme et se contentent d'une approche historique *superficielle*. Par exemple, Steven Vogel répète des généralités sur le tort cartésien d'avoir séparé par son dualisme l'homme de la nature² et s'en remet au guide sémantique que serait J.S. Mill dans *On nature*. Ce dernier aurait clarifié de façon décisive le fait que l'idée que la nature désigne soit un domaine des entités qui s'opposent à l'artifice, le « monde non-humain », soit l'ensemble des phénomènes qui se distingue du surnaturel³. Mais même dans des versions plus sensibles à

¹ Michael S. Carolan, « Society, Biology, and Ecology : Bringing Nature Back Into Sociology's Disciplinary Narrative Through Critical Realism », *Organization & Environment*, 2005, vol. 18, n° 4, p. 393-421. À partir d'idée d'une *stratification ontologique*, Carolan distingue trois sens de l'idée de nature : la « nature » qui désigne l'ensemble des discours contextuellement construits sur la naturalité, la *nature* qui désigne l'ensemble des phénomènes socio-biophysiques et la *Nature* qui désigne les phénomènes relevant des lois physiques universelles. Voir la figure reproduite ci-dessous, p. 40

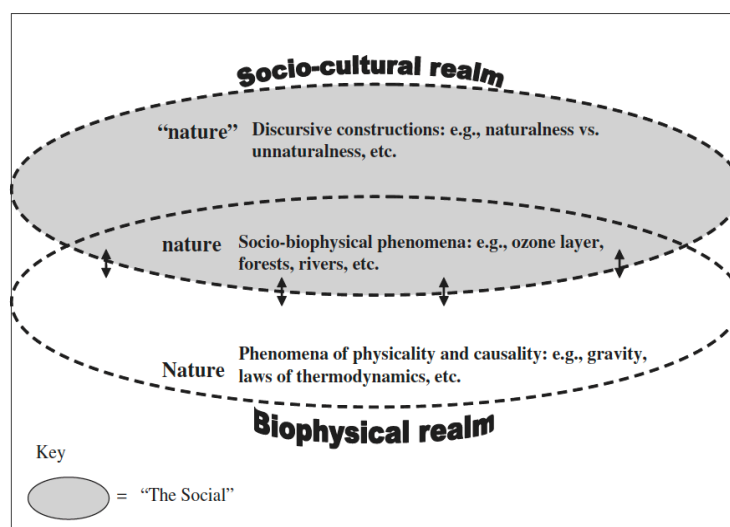


FIGURE 1: The Interpenetrating Sociocultural and Biophysical Realms That Constitute a Causally Dynamic Ecological Whole

² Steven Vogel, *Thinking Like a Mall: Environmental Philosophy After the End of Nature*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2015, p. 20-21.

³ *Ibid.*, p. 12 et suiv.

la dimension historique de l'idée de nature, il est rare que les auteurs fassent l'effort d'explicitier les choix historiographiques présidant à l'histoire en question. L'exemple le plus frappant, à mon sens, est celui de la fresque de Richard Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature* (1969), tellement marquée par ses choix brunshviquo-bachelardiens (en particulier la volonté de démontrer un progrès de l'esprit à travers les sciences et des obstacles épistémologiques à lever) qu'elle en devient une histoire idéaliste assez datée¹. Dans une bien moindre mesure, Catherine et Raphaël Larrère décrivent trois moments qui prendraient en charge les « trois grandes visions de la nature »² : nature antique (prisme du naturalisme), nature moderne (prisme de l'humanisme), nature post-moderne (prisme de l'écologisme), sans problématiser explicitement leur choix historiographique qui a pourtant l'apparence d'une historicité linéaire et progressive. Les approches les plus intéressantes, à mon sens, tentent de connecter l'histoire faite de l'idée de nature et ses usages pluriels contemporains. Virginie Maris, dans une approche pragmatique, concentre ainsi son analyse sur trois sens de la nature : « nature-totalité », « nature-normalité », « nature-altérité », puis dresse une esquisse historique de cette dernière à travers des figures apparemment successives (la nature extériorisée par Aristote, la nature crainte par le christianisme, la nature à dominer pour les Modernes, la nature admirée par le romantisme, la nature intégrative de Darwin et la nature à protéger par les mouvements écologiques)³. De façon analogue, mais selon une perspective herméneutique, Gérald Hess, dans son tableau historique de la conception de la nature en Occident, distingue trois perspectives qui lui permettent de tracer une continuité depuis l'Antiquité jusqu'à l'expérience contemporaine de la nature : la « nature-artefact » selon une perspective technoscientifique, la « nature-habitat » selon une perspective phénoménologique, et la « nature-poïesis » selon une perspective génétique⁴.

Je voudrais donc tenter de naviguer entre deux écueils : d'un côté, une vision *anhistorique* de l'idée de nature et, de l'autre, une *historiographie implicite*. Il me semble en effet qu'il y a un intérêt à transférer les leçons de l'historiographie contemporaine à l'histoire de l'idée de nature. Par leçons de l'historiographie, j'entends les réflexions critiques et méthodiques provenant d'historien·ne·s et de philosophes, portant en

¹ Robert Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, Paris, Albin Michel, 1969.

² Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997, p. 19.

³ Virginie Maris, *La part sauvage du monde : penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Seuil, 2018, p. 20 et suiv.

⁴ Gérald Hess, « Chapitre premier - L'idée de nature » dans *Éthiques de la nature*, Paris, PUF, 2013, p. 41-60.

particulier sur la façon dont des philosophies de l'histoire, souvent implicites, déterminent la façon d'enquêter, de décrire les événements et de considérer les acteurs mis en scène¹. L'aspect qui me semble particulièrement intéressant est la critique des présupposés téléologiques et trop rapidement unifiant. Concernant l'idée de nature, cela induit une forme de prévention à l'égard des histoires présupposant une unilinéarité de la notion et un progrès depuis une conception mythologique vers une conception scientifique. La pluralisation des conceptions et des représentations du temps, pour les acteurs même de l'histoire, ce que l'historien Reinhart Koselleck appelle des « historicités », m'intéresse particulièrement dans la mesure où elle permet de complexifier les modes de relation entre les dimensions temporelles : la compréhension de l'histoire en termes de « régimes d'historicité »², la pluralisation des rythmes temporels de l'événement jusqu'à l'histoire de la longue durée (et la coprésence par sédimentation de ces différents rythmes, par exemple, chez Fernand Braudel), ou encore la pluralisation des modes de politisation de l'histoire, par exemple, en termes agonistiques entre acteurs d'une histoire controversée, pour s'opposer à une histoire dialectique d'inspiration marxiste, chez Michel Foucault³. Dans l'article « philosophie de l'histoire » du premier volume *Historiographies : concepts et débats*, le philosophe Bertrand Binoche, pointant la circulation inévitable des idées entre philosophes et historiens, constate :

Les vrais philosophes se sont toujours instruits à l'humilité de l'histoire réelle comme les vrais historiens ont toujours décidé un peu philosophiquement quelque chose de ce qui méritait d'être nommé « réel »⁴.

Si l'on prend cette affirmation comme hypothèse de travail, une histoire philosophique de l'idée de nature qui prend pour centre la crise écologique gagnerait à aller s'instruire du côté de l'histoire environnementale⁵. En effet, cette histoire qui est apparue dans les

¹ Voir Christian Delacroix et al. (éds.), *Historiographies : concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, vol. 1 ; Christian Delacroix et al. (éds.), *Historiographies : concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, vol. 2 ; Nicolas Offenstadt, *L'historiographie*, Paris, Presses universitaires de France, 2011 ; Bertrand Binoche, *La raison sans l'Histoire : échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2007 ; Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, traduit par Alexandre Escudier, Paris, Gallimard Le Seuil, 1997 ; Reinhart Koselleck, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, traduit par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle, Paris, Éditions EHESS, 2016 ; François Hartog, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

² François Hartog, *Régimes d'historicité*, *op. cit.*

³ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France (1975-1976), Paris, Gallimard, Seuil, 1997. Voir en particulier le cours du 21 janvier 1976.

⁴ Christian Delacroix et al. (éds.), *Historiographies*, *op. cit.*, p. 561.

⁵ Voir Jean-Baptiste Fresco et al., *Introduction à l'histoire environnementale*, Paris, La Découverte, 2014 ; Grégory Quenet, *Qu'est-ce que l'histoire environnementale ?*, Seyssel, Champ Vallon, 2014 ; William Cronon (éd.), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, New York, W.W. Norton & Co, 1995 ; William Cronon, *Nature et récits : essais d'histoire environnementale*, traduit par Mathias Lefèvre, Bellevaux, Éditions Dehors, 2016.

milieux anglophones dans les années 1960, affronte essentiellement les questions des interactions avec les milieux de vie et analyse les conflits environnementaux. Quelles seraient alors les leçons de l'histoire environnementale pour notre appréhension de l'idée de nature ?

À première vue l'histoire environnementale semble passer outre les controverses autour de la définition de la nature. Ainsi, dans une *Introduction à l'histoire environnementale* (2014), les historiens Jean-Baptiste Fressoz, Frédéric Graber, Fabien Locher et Grégory Quenet écrivent-ils :

Cet usage [de la forme narrative comme outil pour saisir conjointement changements sociaux et changements naturels] est favorisé par le recours privilégié à l'échelle locale ou régionale qui permet d'articuler l'ensemble des dynamiques, ainsi que par les fondements éthiques de l'histoire environnementale qui rendent superflue la définition de la nature, dont l'existence est fondée par les menaces qui pèsent sur elle plus que par des définitions théoriques¹.

En d'autres termes, face à des problèmes toujours localisés et en contextes, l'histoire environnementale n'aurait pas besoin de prendre position quant à la conception globale et unifiante de la nature. Cependant, en s'approchant de certains écrits fondateurs de l'histoire environnementale, on s'aperçoit qu'il est possible de contester cette neutralité apparente. Un article de l'historien William Cronon, intitulé « Une place pour les histoires : nature, histoire et récit » (1992), constitue ainsi une étude fondatrice pour l'historiographie de l'histoire environnementale. L'auteur part du constat de la pluralité des récits historiques d'un même événement. L'histoire environnementale n'est pas univoque. Elle parle d'emblée plusieurs voix, qui choisissent des objets et des modes de narration et d'interprétations pluriels. Cronon prend pour exemple deux livres parus en 1979 et ayant pour objet la longue sécheresse qui frappa les Grandes Plaines dans les années 1930 : *The Dust Bowl* de Paul Bonnifield et *Dust Bowl* de Donald Worster. La comparaison aboutit au constat suivant : « Bien qu'ils narrent tous deux la même série d'événements, comportant une liste de personnages semblables pour l'essentiel, ils racontent deux histoires totalement différentes »². Certes Bonnifield est un chrétien conservateur et Worster un progressiste marxisant. Mais pour Cronon, les orientations religieuses et politiques des auteurs, qui produisent de fait des trames axiologiques, interprétatives et narratives différemment polarisées, pourraient être neutralisées en droit. En revanche, la pratique même de l'historien·ne comme création de récit produit inévitablement une forme de pluralisme. Le

¹ Jean-Baptiste Fressoz et al., *Introduction à l'histoire environnementale*, op. cit., p. 6.

² William Cronon, *Nature et récits*, op. cit., p. 49.

geste des historien·ne·s *simplifie* en même temps qu'il *sélectionne, ordonne et recompose* les événements au sein de récits afin de proposer une interprétation sensée de séries causales complexes.

Cependant, il n'y a pas une infinité de discours possibles mais quelques grandes trames narratives peuvent être repérées. On peut ainsi simplifier la complexité réelle dans des récits exprimant deux tendances : soit « progressiste », soit « tragique » ou « décliniste ». Ainsi Cronon constate-t-il :

Si nous regardons la façon dont les historiens ont écrit au sujet des modifications de l'environnement des Grandes Plaines, les lignes ascendantes et descendantes du progrès et du déclin sont partout apparentes¹.

Les schèmes ascendants ou progressistes s'inscrivent dans la tradition historique des récits de la *Frontier*, dont l'expression paradigmatique a été fournie par Turner² à la fin du XIX^e siècle, racontant l'histoire de la lutte et du progrès de la civilisation contre une nature à domestiquer. L'histoire comme « lutte contre un environnement réfractaire »³, centrée sur « l'homme » ou la « civilisation », est ainsi le noyau de nombreuses histoires progressistes, au sein desquelles se situe le républicain conservateur Bonnifield, critique du *New Deal*. Au contraire, les histoires « déclinistes » inversent le rapport à l'environnement pour faire une histoire critique, en l'occurrence du modèle capitaliste :

Alors que les récits de la frontière (*Frontier*) commencent dans un environnement considéré comme négatif pour s'achever dans un paysage valorisé, Worster débute son histoire dans un lieu dont la valeur narrative est considérée comme bonne. [...] Belles et fragiles, les plaines étaient un écosystème vivant toujours au bord de la sécheresse, et leur survie dépendait d'un réseau subtil de plantes et d'animaux que le capitalisme était incapable de valoriser autrement que par les normes du marché⁴.

La destruction de l'environnement est alors le moyen d'exprimer la critique politique d'un capitalisme dont l'*ethos* serait de ne pas reconnaître les limites naturelles. À ces deux modèles, progressistes et déclinistes, qui, dans le fond, ont en commun de véhiculer une forme d'extériorité de l'humain à la nature, en inversant simplement la polarité axiologique initiale attribuée à cette dernière, afin de justifier leur interprétation culturelle et politique finale, Cronon oppose une troisième voie qui reprend le modèle agonistique de l'histoire, comme « une lutte sans fin entre des valeurs et des récits concurrents »⁵. Ce troisième

¹ *Ibid.*, p. 55.

² Cf Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History*, New York, Hold Rinehart and Winston, 1920.

³ William Cronon, *Nature et récits*, *op. cit.*, p. 62.

⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁵ *Ibid.*, p. 86.

modèle est donc celui du conflit qui produit des formes d'histoire alternatives. Comme le résument les auteurs de *l'Introduction à l'histoire environnementale* :

Les critiques du déclinisme ont rejeté toute idée d'une harmonie organique et primitive de la nature. Ils n'en ont pas moins dû se positionner par rapport à la modernité technique. Les récits alternatifs qu'ils ont proposés pour dépasser l'opposition entre progrès et déclin prennent trois formes (parfois combinées) : l'homme fabrique la nature ; les conséquences inattendues de ses actes l'entraînent dans un cycle de transformations techniques ; les changements indissociablement environnementaux et sociaux créent des perdants et des gagnants¹.

Ce modèle du conflit permet donc de joindre, d'un côté, une critique de l'idéalisation de la nature primitive comme harmonie originelle et, de l'autre, une critique de la dépolitisation qui fait du progrès technique moderne la voie vers la civilisation et le développement. Il s'agit en somme de penser l'interaction natures/sociétés au sein de rapports de pouvoirs complexes et conflictuels, exprimant des visées politiques et idéologiques, qui les distinguent dans les modes d'actions et dans les modes de récits. Dans une visée décoloniale, ce type d'histoire agonistique permet aussi de réintégrer des acteurs oubliés par les récits progressistes et déclinistes : les peuples indigènes, les femmes ou des acteurs non-humains.²

Quelles leçons tirer de cette brève excursion parmi les historien·ne·s de l'environnement ? Au sein d'un même moment historique, les définitions de la nature, les images et les valeurs qui lui sont associées, les modes d'actions et la normativité corrélatives sont plurielles et fondamentalement agonistiques. Notre tâche à propos de l'histoire de l'idée de nature se précise donc : ne pas adopter l'historiographie naïve de la chronologie ou de la téléologie, aborder l'histoire de l'idée de nature avec l'idée qu'elle se pluralise d'emblée et donc faire droit aux différentes significations compossibles. Peut-on alors donner quelques repères pour naviguer dans la polysémie turbulente de l'idée de nature ? Quel type d'historiographie adopter pour satisfaire ces exigences (rendre compte à la fois de lignes de sens plurielles mais compossibles) ?

¹ Jean-Baptiste Fressoz et al., *Introduction à l'histoire environnementale*, op. cit., p. 15-16.

² L'ouvrage dirigé par Cronon, *Uncommon Ground : Rethinking the Human Place in Nature* (1995), résultat d'un séminaire interdisciplinaire sur le thème « Réinventer la nature » qui s'est tenu à l'*University of California's Humanities Research Institute (HRI)* d'Irvine au printemps 1994, offre une série d'exemples frappant de ces histoires contestées des représentations de la nature et des modes d'interactions natures/sociétés. L'introduction rédigée par Cronon, se place sous le patronage de Raymond Williams, en reprenant sa formule selon laquelle « l'idée de nature contient, bien que souvent inaperçue, une quantité extraordinaire d'histoire humaine ». cité dans William Cronon (éd.), *Uncommon Ground : Toward Reinventing Nature*, New York, W.W. Norton & Co, 1995, p. 25.

Je voudrais explorer l'hypothèse selon laquelle une forme d'*historiographie turbulente*¹ permet de rendre compte de la polysémie de l'idée de nature non comme un chaos insensé mais comme une forme de sédimentation dans laquelle on peut reconnaître à partir du sens aristotélicien de la *phusis*, une évolution en gerbes, dans laquelle je distingue quatre courants : *métaphysique, colonial, vitaliste et écologique*. Cela permet aussi de distinguer quatre pôles sémantiques principaux qui structurent, à mon sens, les débats dans les humanités environnementales : respectivement la nature-Univers, la nature-fonds de ressources, la nature-processus et la nature-milieu de vie. Je voudrais ainsi clarifier les rapports entre les différents sens de l'idée de nature, en parcourant et en distinguant ces différents courants historiques.

Je commencerai par expliciter le type d'historiographie d'inspiration serrienne qui sous-tend mon excursion dans cette histoire des idées. Je décrirai ensuite l'ambivalence fondamentale de la notion de *phusis* puis, successivement, ce qui caractérise chacun des quatre courants et les définitions de la nature qui en résultent.

1. Une historiographie turbulente d'inspiration serrienne

Je voudrais ici proposer l'idée qu'une historiographie turbulente inspirée par la position de Serres, notamment exposée dans *Éclaircissements* (1992), *L'Incandescent* (2003) et dans *Darwin, Bonaparte et le Samaritain* (2016), répond aux conditions énoncées ci-dessus et permet d'imaginer une histoire pluraliste de l'idée de nature. Les turbulences, dans la physique des fluides, désignent des écoulements non-laminaires qui produisent d'innombrables tourbillons². Une histoire turbulente imagine donc le passage du temps comme un fleuve animé de courants non-uniformes, non-linéaires, irréguliers, capricieux en un sens, mais dans lequel il n'est pas impossible d'apprendre à nager. La

¹ Par *historiographie turbulente*, j'entends, à la suite de Michel Serres, une tentative de concevoir et de raconter l'histoire à partir d'un modèle qui se démarque des images linéaires de l'écoulement du temps (la ligne, le progrès, la rupture), pour préférer l'image, hydraulique et aéraulique, de la turbulence. Cela permet notamment de reconsidérer la co-présence de temporalités multiples dans un même moment et de substituer au dualisme continuité/discontinuité la polarité mémoire/invention. Je développe cette tentative dans la sous-section suivante.

² Dans *L'Incandescent*, Serres fait des tourbillons et des turbulences le modèle permettant de penser la dynamique temporelle de certains phénomènes comme l'acte de penser, l'identité personnelle, mais aussi le fonctionnement des réseaux et des nouvelles communications. Pour appréhender ces dernières, il insiste sur le fait que les images adéquates ne sont ni les autoroutes, ni les fils électriques, ni la toile d'araignée, mais le « Bayou, aux lits variables, aux sens inversables, aux intensités capricieuses. [...] Mieux vaut les penser selon ces volubilités aériennes et aqueuses. [...] Turbulents et mêlés, ces deux tissus fluctuants ne présentent donc jamais le même dessin ni le même débit ni ne produisent les mêmes configurations locales. Et cependant, une loi universelle d'équilibre des fluides les modèles ». Michel Serres, *L'incandescent*, Paris, Le Pommier, 2003, p. 379.

philosophie de l'histoire serrienne, dont je m'inspire ici, peut se condenser en trois thèses : [1] une conception « chaotique » du temps comme « percolation »¹, [2] une conception, que l'on peut qualifier de bergsonienne, du dynamisme réel de l'histoire comme « bouquet explosif » où « mille et mille bifurcations buissonnent, imprévisibles, au long de son parcours contingent »², tissage d'un réseau multidimensionnel imprévisible vers l'amont et nécessaire vers l'aval, [3] et corrélativement une conception « hermétique » de l'écriture de l'histoire comme l'acte de moissonner, rétrospectivement, les directions qui nous concernent dans ce bouquet foisonnant, produisant ainsi des interprétations qui permettent de donner un sens possible aux circonstances historiques.

1. 1. Une conception chaotique du temps

Les images ordinaires pour penser le passage du temps, la ligne, le cycle, la spirale, le guidage téléologique ou l'aspiration eschatologique, frappent non seulement par leur spatialité mais par le caractère limité de la conception de l'espace qui les sous-tend. Ainsi Serres constate-t-il : « Le temps classique se rapporte à la géométrie. [...] On confond généralement le temps et la mesure du temps, c'est-à-dire une métrique sur une droite. »³ Mesurer le temps c'est donc opérer une double réduction : du temps à l'espace et de l'espace à la métrique. Or l'espace n'est pas seulement un plan où les distances sont bien définies et stables, connu par la géométrie métrique. La topologie, science des voisinages et des déchirures, a permis d'enrichir notre représentation des relations possibles dans l'espace. Et comme nous pensons le temps à partir de sa spatialisation, la pauvreté de notre imagination spatiale se traduit dans la pauvreté de notre imagination pour penser le passage et l'irréversibilité temporelle :

La théorie usuelle suppose le temps partout et toujours laminaire. Avec des distances géométriquement raides et mesurables, au moins constantes. Un jour on dira qu'il s'agit là de l'éternité ! Ce n'est ni vrai ni possible ; non, le temps coule de manière turbulente et chaotique, il percole. Toutes nos difficultés sur la théorie de l'histoire tiennent à ce que nous pensons le temps de manière insuffisante et naïve⁴.

Ainsi la théorie du chaos et la théorie de la percolation, issues de la mathématique et de la physique statistique pour penser les systèmes dynamiques, permettent à Serres d'élargir les images pour penser le flux temporel. Réalisant ainsi la synthèse entre théories

¹ Michel Serres, *Éclaircissements : cinq entretiens avec Bruno Latour*, Paris, F. Bourin, 1992, p. 88 et suiv.

² Michel Serres, *L'incandescent*, op. cit., p. 35.

³ Michel Serres, *Éclaircissements*, op. cit., p. 93.

⁴ *Ibid.*, p. 90-91.

scientifiques et humanités, il indique en quoi ce temps « chaotique » ouvre des potentialités de compréhensions historiques renouvelées :

Le temps ne coule pas toujours selon une ligne, ni selon un plan, mais selon une variété extraordinairement complexe, comme s'il montrait des points d'arrêts, des ruptures, des puits, des cheminées d'accélération foudroyante, des déchirures, des lacunes, le tout ensemencé aléatoirement, au moins dans un désordre visible. Ainsi le développement de l'histoire ressemble vraiment à ce que décrit la théorie du chaos ; il n'est pas très difficile, quand on l'a comprise, d'accepter que le temps ne se développe pas toujours selon une ligne : qu'il puisse exister donc, dans la culture, des choses que la ligne faisait paraître très éloignées et qui sont en fait rapprochées, ou des choses au contraire très rapprochées qui en fait sont éloignées¹.

Quelles sont les conséquences d'une telle conception du temps qui peut être « schématisé[e] par une sorte de chiffonnage, une variété multiplement pliable »², sur l'appréhension historique des réalités ? Ouvrir l'imagination permet d'envisager de nouvelles relations temporelles comme pertinentes historiquement. La chronologie cesse d'être une contrainte à elle seule suffisante ou signifiante. L'idée de progrès, notamment, apparaît fortement suspect d'être, comme dit Serres, « un « chronocentrisme » où le seul fait d'être dans le présent nous placerait à la pointe, à l'extrême perfection du développement »³. La succession linéaire cesse d'être la normalité. C'est plutôt la coprésence de plusieurs temps et rythmes au sein d'un même moment, comme des strates entre lesquelles on pourrait voyager, qui devient la situation ordinaire. Il y a du très ancien dans la plus haute innovation :

N'importe quel événement de l'histoire est ainsi multitemporel, renvoie à du révolu, du contemporain et du futur simultanément. Cet objet, cette circonstance sont donc polychroniques, multitemporels, font voir un temps gaufré, multiplement plissé⁴.

Et inversement, les rapprochements entre des moments chronologiquement séparés sont facilités, parce que potentiellement pensables comme voisins dans une conception topologique. Serres a mis en pratique ces rapprochements, défiant en apparence la chronologie, pour renouveler les interprétations historiques. Par exemple, en référence à l'ouvrage de 1977, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce : fleuves et turbulences*, Serres explique : « on considère Lucrèce et la théorie moderne des fluides comme deux lieux séparés par une immense distance, alors que je les vois dans un même

¹ *Ibid.*, p. 89.

² *Ibid.*, p. 92.

³ *Ibid.*, p. 75.

⁴ *Ibid.*, p. 92.

voisinage »¹. La compréhension historique d'un phénomène peut s'enrichir de rapprochements topologiques qui défient apparemment la datation. Les causalités et l'anachronisme ne peuvent plus simplement se définir selon la contrainte de la linéarité irréversible. Changer les images du temps modifie donc les critères de validité d'un discours historique.

Cette conception féconde du temps chaotique ou turbulent permet de penser qu'il ne serait pas absurde d'envisager la coprésence, dans notre moment présent, de différents courants dans les conceptions de la nature, réactivées sous diverses figures, du fait de la crise écologique. De même, la proximité ou le voisinage de certaines conceptions contemporaines avec des idées antiques par exemple, peut se révéler pertinente même si une grande « distance temporelle » semble les séparer. Cela ouvre aussi l'imagination pour penser des alternatives, par exemple à la modernité (a-modernité), au-delà du schème progressiste (hypermodernité) ou de son corrélaire régressif (pré-modernité), mais aussi au-delà du schème simplement successif (post-modernité) – comme s'il suffisait d'être au XXI^e siècle pour avoir dépassé les structures de la modernité.

1. 2. Une conception bergsonienne de l'histoire-réalité

La conception chaotique du temps s'articule avec une conception bergsonienne de la réalité historique. Serres ne cache pas sa proximité avec la philosophie de Bergson. Il en fait un philosophe crucial dans la pensée du dynamisme, du fluide et de la complexité, des interférences et des multiplicités changeantes à mesure qu'elles croissent. Or la crise écologique réactive et revalorise les conceptions relationnelles, dynamiques et processuelles de la nature. Retrouver Bergson, via Serres, permet donc de s'inscrire dans une métaphysique processuelle et des relations², d'en clarifier les principes et d'en interroger les puissances heuristiques au regard des crises écologiques contemporaines. Je retiens ici trois principes qui, du point de vue de la conception de l'histoire, tissent le lien entre Bergson et Serres. Ils permettent non seulement de caractériser cette « autre métaphysique »³ – non-kantienne, vitaliste, relationnelle – mais surtout de comprendre

¹ *Ibid.*

² Je choisis de décrire les caractéristiques principales de la métaphysique processuelle à partir de la filiation bergsonienne et de sa reprise chez Serres, par goût et compétences personnelles. Les principes seraient cependant, analogues si ce n'est identiques, du côté de la philosophie de Whitehead, comme du côté du pragmatisme américain (Pierce, James, Dewey). Voir Nicholas Rescher, *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1996 ; Nicholas Rescher, *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000.

³ Pierre Montebello, *L'autre métaphysique: essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003. Dans ce chapitre, j'entends « métaphysique » en

comment une conception de l'historicité du réel s'articule avec une conception des récits historiques.

D'abord, Serres reprend à son compte et développe l'idée selon laquelle « partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit »¹. Pour Bergson, il s'agissait de penser l'évolution créatrice comme *continuité* de transformation, en mobilisant l'image d'une mémoire au sein d'une histoire cosmique. Or Serres prend au sérieux cette idée de l'historicité du monde comme stockage d'informations, précisément pour repenser le travail des historien·ne·s. Serres constate en effet que, paradoxalement, là où ces derniers prétendent faire acte de mémoire, leur pratique s'est davantage caractérisée par « une série d'oublis »² : oubli de la diversité culturelle qui a fait prendre pour critère de l'entrée dans l'histoire l'écriture, oubli de l'environnement qui produit une histoire étrangement anthropocentrée, oubli de l'évolution qui fait comme si la nature n'avait pas d'histoire et comme si l'évolution ne conditionnait pas en profondeur l'histoire humaine, oubli de la Planète et oubli de l'univers enfin qui produisent des histoires négligeant l'évolution des conditions élémentaires des milieux de vie³. Or, au moment de critiquer le narcissisme de l'histoire anthropocentrée et la distinction entre humains et non-humains comme une théorie des ensembles extrêmement faible⁴, Serres fait précisément de la présence d'un « ensemble de traces qui codent un sens »⁵ (autrement dit de ces mémoires), la condition d'une histoire qui réintègre les dimensions précédemment oubliées. Reconnaître donc, avec les sciences contemporaines, qu'« émettre, recevoir, stocker, traiter de l'énergie et de l'information, produire de l'entropie » sont « les cinq opérations universelles »⁶ réalisées par toute entité, c'est trouver un continuum qui permet de reconsidérer la place de l'histoire humaine, non pas comme sortie de l'histoire naturelle (universelle, planétaire, évolutive, socioenvironnementale) mais au contraire comme un cas

deux sens principaux et distincts : [1] ici, au sens des métaphysiques processuelles ou du flux, comme *la philosophie qui interroge le devenir en tant que devenir* ; [2] puis pour désigner le courant historique aboutissant à l'idée de nature-univers, au sens des métaphysiques onto-théologiques ou des substances, comme *la philosophie qui interroge l'être en tant qu'être*. Pour une caractérisation de ces deux sens de « métaphysique », voir *infra*, p. 217-222.

¹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 16.

² Michel Serres, *Darwin, Bonaparte et le Samaritain : une philosophie de l'histoire*, Paris, Editions le Pommier, 2016, p. 7.

³ On pourrait ajouter notamment avec Walter Benjamin, oubli des perdants ou des vaincus de l'histoire.

⁴ « Autrement dit, l'humain constitue le sujet exclusif ou central de l'histoire, de l'ethnologie et de la préhistoire, voire leur référence. Avec une complaisance pathétique, nous nous mirons, narcisses, en ces trois disciplines. Quand nous parlons des “non-humains” pour désigner choses et bêtes, nous oublions que les bonobos, les cèdres ou les mésanges pourraient nous définir, avec le reste du monde, comme “non-bonobos”, “non-cèdres”, “non-oiseaux”. Plaisante théorie des ensembles ! » *Ibid.*, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 32.

particulier de cette histoire intégrale. L'histoire humaine réintègre le « Grand Récit » de l'univers :

Une philosophie de l'histoire ne peut plus ne pas tenir compte de ce nouveau temps, colossalement long, ni de ces grandes populations, où tout ce qui existe a une histoire, âge conditionnel et formateur du nôtre, sans lequel nous n'existerions ni comme individus ni en groupes, âge ou apparence des choses et des vifs qui sont, eux-mêmes, des stocks d'information, autrement dit, des mémoires, datables parce qu'écrites¹.

Serres invite donc à reconnaître que l'univers a une histoire, racontée en grande partie par les différentes sciences, et qu'en ce sens, l'histoire est universelle. Mais comment donc se caractérise cette universelle historicité ?

La métaphysique temporalisée de Serres reprend à son compte l'idée de Bergson selon laquelle il semble se poursuivre dans l'univers une « création continue d'imprévisible nouveauté »², selon la formule de la conférence *Le possible et le réel*. Serres développe cette intuition dans de nombreux ouvrages, en particulier dans *L'incandescent* (2003). Il y déploie une « chronopédie », métaphysique de « l'imprévisibilité du processuel »³, exploration du dynamisme temporel du réel, autrement dit, du parcours de « la durée irréversible universelle »⁴ par le Grand Récit. Comme chez Bergson, cette métaphysique se déploie selon une logique modale articulant, de façon renouvelée, nécessité, contingence, possibilité et impossibilité :

Monde, vie, existence, histoire et savoir fluctuent parmi les quatre catégories de la modalité : compatibles avec des lois nécessaires, toutes choses et vies courent vers la contingence, à travers le filtre du possible et de l'impossible⁵.

En d'autres termes, le passage du temps et le dynamisme de l'histoire se caractérisent d'abord par la constitution de nouvelles potentialités imprévisibles *a priori*, et, fixées nécessairement une fois advenues, selon un schématisme à nouveau rendu possible par les théories mathématiques des systèmes dynamiques (et notamment grâce à la notion de « circonstance ») :

L'histoire a-t-elle un sens ? De fait, elle en a beaucoup, car elle bifurque en bouquet, se faufile à travers le réseau touffu des circonstances possibles ou réelles, au travers duquel ses ruissellements percolent, selon les milles carrefours et autant de ronds-points que son récit rencontre. Comme un panneau, posé là,

¹ *Ibid.*, p. 24.

² Henri Bergson, *La pensée et le mouvant : essais et conférences*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 99.

³ Michel Serres, *L'incandescent*, *op. cit.*, p. 48.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

qui indiquerait toutes les directions sur trois cent soixante degrés, chaque circonstance de l'histoire – souvenons-nous de *circon* : le cercle, et de *stance* : position – concrétise tout ce que je viens de modéliser dans l'abstrait : voilà un point, un lieu, un instant, dénué de valeur ou de sens mais qui, du coup, les ont tous. Dès lors, le flux qui passe là peut se réorienter dans n'importe quel sens. La direction qu'il va suivre est imprédictible, mais, en aval, la percolation a eu lieu et a dessiné ses chemins¹.

L'histoire-réalité est donc perpétuelle production de nouveautés par « combinaison en mosaïque »². Elle devient par là-même la caractéristique fondamentale de la nature définie comme « le processus même de naissance, d'émergence ou de nouveauté. Nature : nouvelle-née »³. Serres l'avait reconnu dès 1990, dans le *contrat naturel*, qui écrivait, dans une formule prémonitoire au regard des discours actuels sur l'Anthropocène :

Il y va de la Terre, dans sa totalité, comme des hommes, dans leur ensemble. L'histoire globale entre dans la nature ; la nature globale entre dans l'histoire : voilà de l'inédit en philosophie⁴.

La création continuée de la réalité est donc un deuxième principe de cette métaphysique processuelle qui caractérise l'historicité du monde en général et de la nature en particulier.

Enfin, en insistant sur l'imprévisibilité a priori du processus historique, Serres reprend finalement le point central de la conception bergsonienne de l'histoire-récit : elle ne peut s'interpréter et s'écrire que rétrospectivement selon le « mouvement rétrograde du vrai »⁵.

Décrit par Bergson et déjà plusieurs fois évoqué dans ce livre, un mouvement rétrograde du vrai montre que le fait en question ne prend son sens ou son importance que considéré après son accomplissement, revue de l'aval, si j'ose dire⁶.

Observant, du point de vue de leur rapport à l'histoire, les épousailles des sciences et des humanités, qui se retrouvent à tenter de décrire la nécessité advenue et à scruter l'imprévisibilité à venir, Serres écrit :

Toutes deux racontent certes des choses différentes, mais en s'appuyant sur la même structure du temps, sur la même contingence de l'événement, sur le même type d'évolution, sur la métamorphose continue de la nouveauté surprenante en une rationalité causale, nécessaire et non suffisante⁷.

La métaphysique processuelle justifie donc la limitation de la pertinence du discours savant sur la réalité historique à l'appréhension rétrospective. Serres refuse ainsi, comme

¹ Michel Serres, *Darwin, Bonaparte et le Samaritain*, op. cit., p. 174.

² *Ibid.*, p. 21.

³ Michel Serres, *L'incandescent*, op. cit., p. 35.

⁴ Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, F. Bourin, 1990, p. 18.

⁵ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 1.

⁶ Michel Serres, *Darwin, Bonaparte et le Samaritain*, op. cit., p. 169.

⁷ *Ibid.*, p. 28.

Bergson, tout crédit aux « futurologues, en rapides déconfitures »¹ face à la contingence des événements. « Les circonstances de l'histoire sont tout aussi imprédictibles que celles des œuvres de fiction réussies » pointe Serres, dans une formule qui n'est pas sans rappeler l'anecdote que Bergson raconte à propos d'un journaliste lui demandant quelle serait la grande œuvre littéraire de demain et auquel il répondait : « Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais »².

Cette rapide plongée dans la métaphysique processuelle d'inspiration bergson-sérienne permet d'explicitier le statut élémentaire et transversal de l'historicité. Cela clarifie peut-être certains présupposés métaphysiques qui sous-tendent la généralisation d'une conception dynamique et relationnelle de la nature dans les humanités environnementales. Mais cela justifie et conditionne surtout la compréhension de la tâche de l'historien·ne, comme interprétation rétrospective et mise en récit des mémoires du monde.

1. 3. Une conception hermétique de l'histoire-récit

La conception chaotique du temps, traduite dans la conception bergsonienne de l'histoire-réalité, implique finalement une conception « hermétique » de l'histoire-récit. Hermès, figure mythique du messager par lequel la nouveauté advient, est le personnage sous l'égide duquel Serres place l'ensemble de son œuvre³. Caractériser l'écriture historique d'hermétique, c'est dire qu'elle consiste dans la production de sens, à partir de la mise en réseau de circonstances. Elle opère ainsi une unification synthétique à partir de lieux-événements concrets et s'inscrit d'emblée dans une pluralité de récits possibles. Hermès est celui qui tisse des liens, celui qui « traverse le bruit vers le sens »⁴. Il permet donc de penser l'enquête historique comme une interprétation, parmi d'autres possibles, qui met en récit signifiant quelques circonstances historiques. Hermès permet aussi de concevoir l'écriture historique, ni comme récit téléologique uniformisant, ni comme micro-histoire atomisante, mais plutôt comme histoire synthétique ou intégrative. Ainsi que le formule Serres :

¹ *Ibid.*, p. 26.

² Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 110.

³ *Hermès* a été le titre des cinq volumes (respectivement sous-titrés *la communication*, *l'interférence*, *la traduction*, *la distribution* et *le passage du nord-ouest*) publiés entre 1969 et 1980, dans lesquels Michel Serres a exploré l'inédit qu'a constitué le passage d'une société de la production à une société de l'information et des réseaux.

⁴ Michel Serres, *Éclaircissements*, *op. cit.*, p. 100.

Grâce à lui [Hermès] en partie, l'intention unitaire et synthétique n'abandonne jamais un pluralisme local radical : il passe partout, et visite les lieux dans leur détail spécifique et leur singularité¹.

La conception hermétique de l'enquête et de la narrativité historique permet donc, en principe, d'éviter deux écueils – l'unification homogénéisante et l'atomisation fragmentaire – en produisant une synthèse à partir de concrets locaux. Une historiographie hermétique conçoit donc un espace traversé de messages que l'historien·ne aurait pour mission de récolter, de sélectionner, d'ordonner. Elle accepte aussi d'emblée la pluralité des discours probables, dans la mesure où l'historien n'accède au mieux qu'à des causes nécessaires, mais jamais suffisantes, et qu'il « moissonne » selon son intérêt. « Quand je moissonne au passage les directions nouvelles qui me concernent un peu, explique Serres, mille autres glaneurs choisiraient autrement »².

En somme, un temps qui percole, permet de comprendre à la fois l'imprévisibilité vers l'aval et la nécessité vers l'amont, ainsi que le statut épistémologique du discours historique qui consiste à produire des causes nécessaires mais jamais suffisantes.

1. 4. *Résumé des apports de cette historiographie « turbulente »*

Résumons donc les apports de cette « historiographie turbulente » d'inspiration serrienne pour notre approche de l'idée de nature :

Pluralisme : L'historien·ne crée des récits, qui reconstituent rétrospectivement, au mieux, un réseau de causes nécessaires mais jamais suffisantes, ce qui permet à d'autres récits tout aussi valables mais parcourant d'autres « paysages » de coexister. Une histoire turbulente de l'idée de nature est donc en droit et d'emblée pluraliste. Elle admet que l'on configure la complexité des sédimentations historiques inhérentes à l'idée de nature de façons diverses, en fonction des intérêts et des perspectives.

Critique de la linéarité : Aux histoires progressistes et linéaires, généralement fortement oubliées, je préfère les histoires polychroniques, où les mises en relation ne dépendent pas d'imagination simpliste du fonctionnement du temps. Ainsi une histoire de l'idée de nature ne saurait simplement se réduire au discours progressiste de son avènement scientifique (comme conquête contre l'obscurantisme divinisant) et de sa disparition post-moderne. Une histoire turbulente de l'idée de nature mettrait à profit les

¹ *Ibid.*, p. 164.

² Michel Serres, *L'incandescent*, *op. cit.*, p. 36.

ressources critiques des modélisations mathématiques des systèmes complexes pour se méfier des histoires unilinéaires, téléologiques ou simplement successives.

Ouverture des réseaux compossibles : Le temps chaotique permet de penser sans compromettre l'irréversibilité, la possibilité des ponts, des chutes, des retours, des stagnations et donc des voisinages improbables au regard de la chronologie. Le flux d'un fleuve permet de s'imaginer ce que seraient les mouvements possibles d'une histoire turbulente. Dans l'irréversibilité du flux (de l'amont vers l'aval) se dessine une pluralité complexe de mouvements. Il y a toujours des remontées, des volutes, des tourbillons et différentes lignes de courant. Une histoire turbulente pourrait ainsi mettre à profit les *ressources imaginantes*, cette fois, des modélisations mathématiques des systèmes dynamiques pour parcourir à nouveau la complexité du paysage de l'évolution buissonnante de l'idée de nature, en faisant droit à la coprésence de rythmes, de significations, de courants distincts mais potentiellement compatibles. Peut-on ainsi repérer ou lire des lignes de courants au sein du fleuve que serait l'évolution de l'idée de nature ?

2. Hypothèse pour une histoire hydrodynamique de l'idée de nature

2. 1. Les quatre courants

Rares sont les auteurs qui ne soulignent pas, souvent pour les déplorer, comme signe d'imprécision et promesse d'abus, la polysémie et l'ambiguïté du concept de nature. Aristote distingue cinq sens principaux dans le livre Δ des traités de *Métaphysique*¹, Galien recense quatre sens dont il précise qu'il convient de les distinguer pour comprendre de façon cohérente Hippocrate², dès le moyen âge Alain de Lille en recense onze³, à l'âge classique Boyle en distingue huit principaux⁴, puis d'Alembert s'appuyant sur Boyle, à l'entrée « nature » de *l'Encyclopédie* en distingue sept tout en rappelant la prolixité

¹ Voir Arnaud Macé, *L'invention de la Nature en Grèce ancienne*, HDR, Inédit, 2013, p. 11 : « ainsi pour Aristote au IV^e siècle, [physis, à un stade assez mûr de son histoire, a pu] signifier aussi bien les éléments constitutants, la naissance, la croissance et le processus de développement, la constitution et la forme qui résultent de ce développement, la réalité profonde et son aspect ».

² Jacques Jouanna, « La notion de nature chez Galien » dans Jonathan Barnes, Jacques Jouanna et Vincent Barras (éds.), *Galien et la philosophie : huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt, 2003, p. 229-268. Ces quatre sens sont « le mélange des éléments », la « disposition des parties », la « faculté organisatrice » et « l'impulsion des âmes » (p. 233).

³ Voir Henri Roussel et François Suard (éds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1980, p. 61.

⁴ Robert Boyle, *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, [1686], Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 19-23. Il est intéressant de noter que Boyle propose des réformes lexicales pour chacun des sens distingués en vue de se passer complètement du mot « nature ».

antique¹, le *Dictionnaire technique et critique* de Lalande onze², etc. Cette pluralité est un fait. Faut-il nécessairement la déplorer et se résigner à n'y voir qu'un indice rédhibitoire de l'inanité ou de l'indétermination de l'idée de nature, cette « référence molle et dangereuse »³ selon Dagognet ? Ce n'est pas sûr. Mais si l'idée de nature est « un vrai fourre-tout », comme dit Latour, qu'elle stratégie adopter ? Faut-il préférer se passer de l'idée ? Faut-il contester la polysémie en cherchant à privilégier une définition qu'on trouvera meilleure ? Ou faut-il au contraire savoir comment se repérer dans une complexité sémantique et historique irréductible ?

Je voudrais faire droit à la pluralité des usages mais sans renoncer à clarifier cette polysémie, c'est-à-dire l'ordonner et la simplifier un peu. Il me semble qu'une perspective historique peut satisfaire cette exigence. Décrivons donc à grands traits l'hypothèse. La polysémie de l'idée de nature peut se comprendre, à mon sens, comme le produit d'une évolution en deux grands courants issues d'une souche bifide : la *phusis* grecque, notamment déterminée par Aristote en *Physique* II, 1. Un premier courant *métaphysique*, s'origine dans la *phusis-ousia* et aboutit à la définition de la *nature-univers* ; un second courant *vitaliste*, s'origine dans la *phusis-archè-poiesis* et aboutit à la définition de la *nature-processus*. On peut appeler le premier courant « métaphysique » ou « substantialiste » dans la mesure où il s'identifie avec une histoire de l'être comme substance. Cette histoire se formule dans la modernité européenne depuis les réceptions de l'œuvre d'Aristote et trouve une expression paradigmatique dans la conceptualisation de la connaissance objective, chez Descartes puis chez Kant, à travers la constitution transcendantale de la connaissance objective et d'un monde d'objets. Ce courant permet d'identifier au final la nature avec *l'ensemble des étants connus objectivement par les sciences*. La nature-univers correspond donc à la nature comme ensemble d'objets. L'autre courant peut être qualifié de « vitaliste » dans la mesure où il rapporte la nature au *principe vital produisant un système ordonné, à différentes échelles* (des étants particuliers au cosmos totalisant). Sur ce courant se situent la nature appréhendée par des médecins,

¹ « NATURE, s. f. (*Philos.*) est un terme dont on fait différents usages. Il y a dans Aristote un chapitre entier sur les différents sens que les Grecs donnoient au mot φύσις, *nature* ; & parmi les Latins, ses différents sens sont en si grand nombre, qu'un auteur en compte jusqu'à 14 ou 15. M. Boyle, dans un traité exprès qu'il a fait sur les sens vulgairement attribués au mot *nature*, en compte huit principaux ». Jean Le Rond D'Alembert, « Nature », *Encyclopédie*, Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'*Encyclopédie* de Diderot, de D'Alembert et de Jaucourt (1751-1772), (ENCCRE) – Article « NATURE », <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v11-199-0/>, consulté le 1 avril 2021.

² André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 2016, p. 667-673.

³ François Dagognet, *Nature*, Paris, Vrin, 1990, p. 231-232.

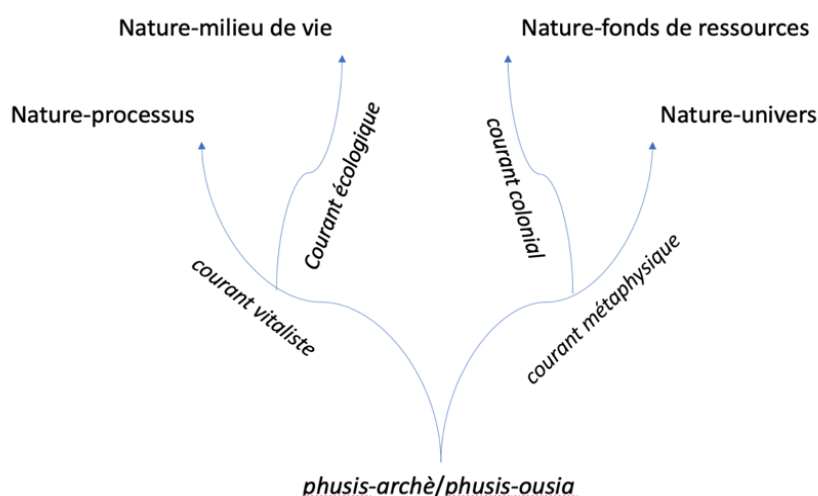
naturalistes et géographes depuis l'antiquité (notamment à travers le finalisme). S'y rattachent aussi les personnifications et divinisations de ce principe, ainsi que l'a montré Hadot dans *Le voile d'Isis*¹. Mais plus largement, des philosophies processuelles, tels que Lucrèce, Spinoza, Nietzsche, Bergson, James, Dewey, Whitehead, Deleuze et Guattari, Serres, etc. auraient exploré cette conception, qui aboutit à la nature comme principe dynamique et ensemble de relations (notamment constitutives d'un milieu de vie). À partir de ces deux courants principaux, on peut distinguer deux sous-courants, qui permettent de polariser les usages du concept de nature dans le contexte de la crise écologique. Un premier, que l'on peut qualifier de « colonial », aboutit à la nature définie comme opérateur de séparation entre humain et non-humain, codée au sein du couple dualiste Nature/Culture. Je l'appelle « colonial », à la suite de la philosophie de la libération, de l'écoféminisme et de l'écologie décoloniale, parce qu'il émerge du courant métaphysique par branchement d'affects de domination, d'instrumentalisation et d'exploitation². Il construit le dualisme entre l'humain et la nature, repris dans les hiérarchies entre le colonisateur et le colonisé, entre le maître et l'esclave, entre le civilisé et le sauvage. Il rend possible les « prises de terre » de l'extractivisme et aboutit à l'idée de *nature-fonds de ressources* (à exploiter ou à protéger) tout à fait soluble dans le capitalisme néolibéral. Un deuxième sous-courant « écologique » émerge, à l'opposé, par ramification à partir du courant vitaliste, et aboutit à l'idée d'une nature comme *milieu de vie plus ou moins anthropisé* qu'il convient d'habiter, de connaître ou de contempler. Au sein du courant vitaliste, il insiste davantage sur les relations systémiques territorialisées que sur le rapport à un principe transcendant originaire et global.

En distinguant principalement la nature-univers et la nature-processus, la métaphysique de la substance et la métaphysique du flux, le physicisme du vitalisme, puis la nature-fonds de ressources et la nature-milieu de vie, la perspective coloniale et la perspective écologique, on conteste la tendance moniste à ne considérer qu'une seule conception de la nature comme valable et légitime. Le pluralisme inhérent à l'idée de nature ne signifie pas un manque de précision, mais la prise au sérieux d'une complexité inhérente à cette histoire. Cette distinction permet de polariser la pluralité des significations ordinaires en les rapportant à deux grandes significations fondamentales et ainsi d'ordonner ce qui apparaissait *a priori* disparate et chaotique. Cela permet ensuite éventuellement de saisir les usages réelles et les réalités naturelles comme composition de ces limites idéales.

¹ Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, op. cit.

² Voir *supra*, chap. II.

Figure 1 les quatre courants



2. 2. L'ambivalence origininaire de l'idée de phusis.

Si l'on se représente l'histoire comme la réalisation chaotique de virtualités, imaginées comme évolution en bouquet ou en gerbes explosives, alors au principe ou à la source on devrait pouvoir trouver, en condensé ou sous formes de potentialités, les tendances (c'est-à-dire les mouvements naissants) qui ensuite se distingueront dans l'histoire. Y a-t-il alors une signification souche ou source de l'idée de nature ? Je voudrais analyser comment dès l'origine, l'ambivalence propre à la *phusis* grecque rend plausible l'évolution selon des lignes divergentes selon que l'on mette l'accent sur l'une ou l'autre des dimensions coprésentes dans la polysémie origininaire. Je prendrai pour guide l'étude d'Arnaud Macé, *L'invention de la nature en Grèce antique* (2013), qui montre dans le détail comment la *phusis* fonctionne « non pas comme une frontière intangible entre monde naturel et monde humain, mais comme un partage sans cesse contesté, déplacé, refondé »¹. Voici donc six traces de l'ambivalence polysémique de la notion de *phusis* dans l'antiquité grecque.

2. 2. 1. La racine homérique

La première occurrence du terme grec *phusis* est attestée chez Homère au chant X de l'*Odysée*, comme un hapax². Voici comment Hadot narre la scène :

Hermès montre à Ulysse, pour qu'il puisse la reconnaître et l'utiliser contre les sortilèges de Circé, l'aspect (*phusin*) – racine noire et fleur blanche – de l'« herbe de vie » [*pharmakon esthlon*

¹ Arnaud Macé, *L'invention de la Nature en Grèce antique*, op. cit., p. 3.

² Barbara Cassin et al., *Dictionnaire des intraduisibles*, p. 704.

littéralement le bon remède], que les dieux, dit-il, appellent *molu*. Cet « aspect », c'est la forme particulière et définie qui résulte d'un processus de développement naturel¹.

Hadot et Macé insistent tous deux sur le fait que *phusis* ne désigne pas alors une catégorie collective, permettant de grouper et d'unifier tous les étants non-humains, mais bien un « aspect » ou une caractéristique singulière et distinctive d'une entité. Ainsi Macé précise-t-il :

Loin d'être un collectif, la φύσις archaïque est en effet distributive. Elle est toujours la φύσις de quelque chose : ainsi celle du « molu », de cette plante dont Hermès révèle à Ulysse les propriétés et le nom divin afin qu'il ne succombe pas au charme de Circé².

Cependant, au-delà de cette signification première limitée, le contexte d'apparition du terme *phusis*, au chant X de l'*Odyssée*, met en scène un ensemble de situations et de relations symboliquement fortes, dans lesquelles on peut déceler, comme préfigurés, différents sens que prendra par la suite l'idée de nature. J'aimerais ainsi suivre le conseil des philologues, selon lequel le « terreau textuel » d'apparition de la *phusis* « requiert une attention soignée »³, parce qu'il déploie d'emblée une polysémie riche et signifiante. Rappelons, à grands traits, le tableau : Ulysse et ses compagnons, fort éprouvés, abordent les rivages de l'île d'Aiaïé, demeure de Circé. Le troisième jour, Ulysse monte sur un promontoire pour explorer le territoire inconnu, il aperçoit des fumées venant d'une clairière, et au retour, chasse un grand cerf dont l'équipage fait festin. Désignés pour aller à la rencontre des habitants de cette île, la moitié des compagnons d'Ulysse découvrent, au fond d'un val, la maison de Circé, gardée par des loups et des lions. La déesse les invite à entrer chez elle, les nourrit et jette un sort qui leur fait oublier la terre paternelle et les transforment en pourceaux. Ulysse entreprend alors de les délivrer. En chemin, Hermès vient à sa rencontre, lui annonce ce qui va advenir et lui indique comment, grâce au *molu*, défier les pouvoirs occultes de Circé. Ainsi protégé des sortilèges, Ulysse pourra menacer Circé avec son épée comme s'il voulait la tuer et la soumettre. Hermès prévient que Circé tentera de le séduire et de l'entraîner dans sa couche. Il faudra alors qu'Ulysse lui fasse promettre qu'elle n'attentera pas à sa virilité une fois qu'il sera nu. Tout se passe comme annoncé et Circé, vaincue par Ulysse, se révélera finalement être une hôtesse pleine de

¹ Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, op. cit., p. 40.

² Arnaud Macé, *L'invention de la Nature en Grèce ancienne*, op. cit., p. 7.

³ « La *phusis*, en tout cas, est elle aussi, comme l'idée même de *pharmakon*, contrastée ou ambivalente : noire quant à la racine et blanche quant à la fleur. Langue des dieux, langues des hommes, difficile à creuser pour les mortels, mais faciles pour les tout-puissants, noire mais blanche, remède mais poison : le terreau textuel de la *phusis* requiert toute l'attention ». Pascal David et Barbara Cassin « Phusis » dans *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert : Seuil, 2004, p. 704.

sollicitude et de bienveillance, baignant, soignant et nourrissant de viandes et de doux vin, tout l'équipage pendant un an.

Je note d'abord que le mode d'être auquel est associé la *phusis* est celui de la plante. *Phusis* renvoie ainsi d'emblée à deux sens fondamentaux : d'un côté, au mode de *développement* à partir d'un principe germinatif, de l'autre, à la forme déterminée par les interactions avec le milieu, donc au *type d'être produit par ce processus*. De plus, cette plante peut être interprétée comme puissance hermétique : au double sens d'une puissance à laquelle il faut être initiée (Hermès révèle à Ulysse le pouvoir de la plante) mais aussi au sens d'une puissance de mise en relations (puisque cette plante permet à Ulysse de s'insérer dans le jeu des puissances magiques mises en œuvre par Circé et par-là de se diviniser). Cette triple nature – comme développement, comme forme, et comme puissance potentielle – peut être l'objet d'une connaissance : connaissance par transmission ou initiation, connaissance « naturaliste » (observer, reconnaître et nommer)¹ mais aussi connaissance pratique, ici herboriste, de la fonction ambivalente du *molu* – *pharmakon* signifiant à la fois remède et poison². Autrement dit, le savoir herboriste divin permet à Ulysse d'insérer son action d'homme en errance, dans le réseau des pouvoirs magiques de Circé, dite « *polypharmakon* »³ c'est-à-dire guérisseuse au multiples remèdes.

Cette figure de la sorcière guérisseuse, présentée comme menaçant les hommes dans leur humanité comme dans leur virilité⁴, m'invite à tenter une interprétation écoféministe de ce passage. Ce récit, où apparaît la *phusis*, ne pourrait-il pas être interprété comme la mise en scène de toute une série de relations affectives, cognitives et de pouvoir entre l'humanité (incarnée dans l'homme viril Ulysse) et la nature comme puissance occulte, source de vie et de mort (dans la figure féminine de Circé) ? Circé est en effet présentée comme, « terrible déesse à la voix humaine », fille « d'Hélios qui éclaire les hommes » et de Perséis dont le père était Okéanos. Ses servantes sont issues des sources des « forêts et

¹ Arnaud Macé insiste aussi sur la dimension de savoir naturaliste associé à l'apparition de la *phusis* : « Qu'est-ce que "montrer" la φύσις de cette plante ? C'est assurément révéler des signes qui permettent de la reconnaître. Il y a cette blancheur de lait des pétales, cette noirceur des racines, cette résistance à l'arrachage qui permettront à Ulysse de reconnaître cette essence parmi les autres et aux botanistes d'aujourd'hui de l'identifier sous les traits délicats et vivaces de la nivéole d'été. Nous apprendrons à reconnaître la structure qui organise cette liste de caractéristiques, entre la surface des traits immédiatement visibles et la profondeur des capacités – illustrée ici par le sol où les racines dissimulent leur résistance. Cette faculté à synthétiser l'ensemble des traits par lesquels un être peut être connu, confère une importance considérable au terme φύσις au sein d'une épistémologie archaïque consacrée à la connaissance singulière des choses à travers les traits qui leur reviennent en propre. » Arnaud Macé, *L'invention de la Nature en Grèce ancienne*, op. cit., p. 15.

² Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *Tel quel*, 1968, n° 32 & 33.

³ OD. 10. 276.

⁴ ἀνίρῳα OD. 10. 341, « an-enora » privé de sa dignité, de son humanité, de sa masculinité.

des fleuves sacrés qui coulent vers la mer ». Elle détient des pouvoirs occultes et dompte les loups des montagnes et les lions. Circé est donc une *sorcière-paysage*. Figure divine médiatrice entre la nature et l'humain, puissance féminine qui incarne directement les conditions de la vie (le soleil, l'eau, l'océan), elle parvient à cohabiter avec le sauvage et à rappeler aux humains leur participation à l'animalité (stigmatisée ici dans le devenir-pourceaux). Le récit de la rencontre entre Ulysse et Circé enveloppe donc, en un certain sens, la condition première d'exil de l'humain au sein d'une nature menaçante, la précarité humaine face aux puissances d'abord occultes de la nature, la possibilité par l'intelligence, don divin, de dominer cette puissance et d'affirmer dans le même temps, ce qui l'identifie comme humain. Et tout un imaginaire patriarcal semble ici se déployer, pour qui la puissance occulte de la nature, dans la figure de la sorcière-paysage, menace d'abord l'homme perdu et ignorant, tente ensuite de le séduire mais peut à condition d'être dominée par le cœur viril, s'unir à lui pour lui fournir les conditions nécessaires à la survie et même à l'habitation et au soin. Si Circé représente symboliquement ce que peut signifier la nature, alors le récit met en scène à la fois sa puissance et sa vulnérabilité. Depuis la crise écologique et ses ravages, la question urgente semble cependant moins celle de la sauvegarde de l'humanité-virilité que celle du ménagement intelligent des milieux de vie : À quelle dose, la domination et la soumission de la sorcière-paysage par l'homme possédant la connaissance naturaliste et divinisante de la « plante de vie », jadis remède humanisant, peut-elle dès lors se transformer en poison ?

Nature-processus et nature-essence, nature-mystérieuse et nature-connue comme *pharmakon*, ambivalence de l'affirmation humaine face aux puissances occultes de la nature entre soumission et domination, aliénation et réalisation, hospitalité et hostilité, toutes ces tensions sont présentes d'emblée quoique de façon voilée dans l'apparition textuelle du terme *phusis*.

2. 2. 2. *Ainsi fut l'étymologie*

L'étymologie, ensuite, permet d'exhumer une ambivalence analogue. Si l'on se réfère aux philologues :

Aristote rattache explicitement *phusis* à *phuô* [φύω], *phuesthai* [φύεσθαι], « croître, pousser, faire pousser, faire naître, se développer », verbe issu de la racine indo-européenne **bhu-*, d'où sont issus également le latin *fui*, le français *fus*, l'anglais (*to*) *be*, et l'allemand *bin*, *bist*, dans la conjugaison du verbe *être* à l'indicatif présent, qui incluait jusqu'au XIV^e siècle les formes aujourd'hui disparues <*wir*>

birn, <*ihr*> *birt*, remplacées respectivement par *sind* et *seid*, qui, comme le latin *sum*, proviennent d'une autre racine indo-européenne¹.

Cette étymologie pointe d'abord la dimension de naissance et de développement vital propre à l'idée de *phusis*. Mais la racine indo-européenne **bhu*, permet de lier ce processus avec la dimension ontologique, puisqu'il est la racine constitutive de certaines formes conjuguées du verbe « être ».

En s'appuyant sur les concepts de Simondon, Macé insiste quant à lui sur l'articulation entre le *processus* et la *structure* au sein du modèle de la pousse végétal associé au verbe Φύω :

Φύω, à travers ses sujets et ses objets, circonscrit un type de choses, concernées par un type spécifique de devenir, un type de croissance qu'un certain nombre d'éléments permettent de décrire par un curieux mélange d'identité (la même chose semble se prolonger dans ce qu'elle fait pousser, ainsi la branche dans le bourgeon) et d'altérité (la fleur, en tant qu'elle pousse – en devenant le sujet de la forme médio-passive – acquiert une forme d'autonomie d'existence, d'affirmation d'indépendance). Un processus particulier est ainsi induit, qui ouvre une dimension que l'on a pu appeler « pré-individuelle », c'est-à-dire une dimension où l'affirmation singulière d'existence ne rompt pas un processus plus profond de déploiement, le prolonge et s'y résorbe. Corrélativement, un tel mode d'être se caractérise par la convertibilité du processus en structure et de la structure en processus : l'arbre permet de penser sa forme comme le résultat d'un processus et sa pousse même comme ce qui s'illustre à tout moment dans sa forme².

L'étymologie latine pointe elle-aussi cette dimension de naissance, d'apparition nouvelle dans l'être. « Le participe futur *naturus*, au féminin *natura*, du verbe latin *nascor*, sa racine » signifie, selon Serres, « ce qui va naître, ce qui est en train ou sur le point de naître, le processus même de naissance, d'émergence ou de nouveauté. Nature : nouvelle-née »³. La polarité entre le *développement-processus* et l'*être-structure* travaille donc l'étymologie des racines grecques et latine de l'idée de nature.

2. 2. 3. historia peri phuseos

La tradition présocratique de l'*historia peri phuseos* (enquête sur la nature), qui s'est développée en particulier autour des grandes figures de sagesse ioniennes (Anaximène, Anaximandre, Anaxagore ou Thalès) va forger le concept de nature dans son horizon cosmique. Selon Naddaf, auteur d'une étude intitulée *Greek Concept of Nature* (2005) :

¹ Pascal David et Barbara Cassin, « Vocabulaire européen des philosophies », art cit, p. 854. Voir aussi Gérard Naddaf, *Greek Concept of Nature*, Albany, State University of New York Press, 2005, p. 12.

² Arnaud Macé, *L'invention de la Nature en Grèce ancienne*, op. cit., p. 13.

³ Michel Serres, « Le concept de Nature », *Etudes*, 2004, Tome 400, n° 1, p. 67-73.

Il est aujourd'hui unanimement accepté, comme ce l'était dans l'antiquité, que le concept de *phusis* fut une création de la science ionienne. Le mot permit aux Ioniens de présenter une nouvelle conception du monde dans laquelle des causes/explications naturelles/rationnelles se substituaient à celles mythologiques¹.

La polarité entre une causalité *mythologique* et *rationnelle*, pointée par Naddaf comme centrale dans l'invention de la dimension cosmique du terme *phusis*, est contestée par Macé qui insiste, quant à lui, sur la continuité entre poésie et science et sur la persistance du schème de la pousse végétale². Quoiqu'il en soit de ce point, ce qui m'intéresse est la polysémie de la notion de *phusis* qui désigne dans l'*historia peri phuseos*, trois phases du dynamisme universel :

En résumé, les Présocratiques proposèrent une histoire de l'univers : une explication de son origine (*phusis* comme *archē* absolu), des étapes de son évolution (*phusis* comme processus de croissance), et finalement comme son résultat, le *kosmos* tel que nous le connaissons (*phusis* comme le résultat)³.

Origine, évolution et résultat, la nature joue différentes fonctions comme *principe*, comme *genèse* et comme *cosmos*, qui se trouveront isolées et spécifiées dans des courants d'évolutions ultérieures. La nature ne désigne donc jamais chez les présocratiques un état statique, mais bien précise Naddaf, « la constitution réelle d'une chose qui se développe avec toutes ses propriétés du début à la fin »⁴.

2. 2. 4. Polarisation héraclitéenne

Parmi les Ioniens, Héraclite est célèbre pour avoir laissé un aphorisme aussi suggestif qu'obscur : « *phusis kruptesthai philei* », que l'on traduit aujourd'hui d'ordinaire par « la nature aime à se cacher ». Enrichie de mille interprétations durant sa postérité jusqu'à nos jours, la formule pointe en tous les cas une tension entre des polarités opposées – vie/mort, formation/destruction, manifestation/retrait – dont les variations historiques sont retracées

¹ Gérard Naddaf, *Greek Concept of Nature*, op. cit., p. 64.

² « On insiste souvent sur le fait que la différence entre Hésiode et Anaximandre, c'est que, même si ce dernier embrasse le même territoire que le premier, il substitue en revanche à une explication des phénomènes physiques fondée sur les actions des dieux une autre qui représente les mêmes phénomènes comme des choses qui se développent "naturellement". On prend à l'appui de cette affirmation la représentation de la pousse de l'univers comparée à celle d'un arbre chez Anaximandre. Or ce schème est précisément celui par lequel Hésiode avait commencé à penser une naissance des entités cosmiques qui précède la reproduction sexuée, comme un règne archaïque primordial tirant de son mode d'être végétal son antériorité primitive sur le mode d'être animal dont les hommes sont issus. La "science" ionienne naît d'approfondir le travail de la poésie sur le schème, plutôt que de s'en détourner. Laisser s'épanouir le schème de la croissance végétale, c'est découvrir le visage primitif de l'Univers : la pensée archaïque a trouvé dans ce schème ce qui donnait un mode d'être spécifique, plus fondamental que celui de l'homme, aux réalités cosmiques » Arnaud Macé, *L'invention de la Nature en Grèce ancienne*, op. cit., p. 14.

³ Gérard Naddaf, *Greek Concept of Nature*, op. cit., p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 3.

dans l'ouvrage de Hadot, *Le voile d'Isis*. Avant de pouvoir être traduite dans sa formule actuelle, il aura fallu que la notion philosophique de *phusis* devienne une déesse qui puisse cacher ses secrets comme jadis les divinités cachaient les leurs¹. Mais cela interviendra bien après Héraclite, entre les I^{er} et IV^e siècle de notre ère selon Hadot². La *phusis* pour Héraclite ne signifie pas un « ensemble ou principe des phénomènes », mais essentiellement « d'une part, la constitution [...] propre à chaque chose, et, d'autre part, le processus de réalisation, de genèse, d'apparition, de croissance d'une chose »³. *Phusis* ne désigne donc pas encore l'ensemble mais bien déjà à la fois ce que la métaphysique nommera la substance ou l'essence d'un côté, et, de l'autre, le processus. En philologue, Hadot expose les cinq traductions possibles en contexte présocratique de l'aphorisme d'Héraclite. Selon lui, les deux propositions les plus proches de ce qu'a voulu dire l'auteur sont celles qui voient dans *phusis* le principe de la croissance ou la forme, et dans *kruptesthai* l'action de dépérissement ou de disparition. L'aphorisme se traduit ainsi « 4. Ce qui fait apparaître tend à faire disparaître (= ce qui fait naître tend à faire mourir) » ou encore « 5. La forme (l'apparence) tend à disparaître (= ce qui est né veut mourir) ». Hadot reformule ainsi : « La réalité est telle que dans chaque chose, il y a deux aspects qui se détruisent mutuellement ; par exemple, la mort est la vie et la vie est la mort »⁴. De façon analogue à Empédocle qui compose une philosophie des éléments ordonnée par la polarité de deux causes – « Amour et conflit » – Héraclite pense donc la *phusis* (à la fois processus créateur et constitution propre d'une chose) dans la tension ambivalente entre *apparition* et *disparition* ou encore *naissance* et *mort*.

2. 2. 5. Platon ou la seconde navigation (deuteros plous)

Dans le *Phédon* (96a), Socrate exprime son insatisfaction vis-à-vis des auteurs de l'*historia peri phuseos*, en particulier face au *noûs* (esprit) d'Anaxagore, au motif qu'il croyait trouver une cause ordonnatrice des phénomènes naturels alors qu'il ne récoltait que l'invocation du hasard et de la nécessité. C'est donc à partir d'une critique de la causalité et d'une recherche de la distinction entre ce qui toujours devient autre que lui-même et ce qui toujours reste identique à lui-même, que Platon va créer le lien décisif entre *phusis* et forme (*eidos*) ou essence (*ousia*). Dixsaut, dans son ouvrage *Le naturel philosophe* (1985),

¹ Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, op. cit., p. 55.

² *Ibid.*, p. 71.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 30-31.

explique clairement la façon dont ce déplacement du devenir vers l'être s'opère notamment dans le *Cratyle*, via la notion d'*ergon* (c'est-à-dire de fonction ou d'excellence) :

Mais si la navette est ce qui « par nature est propre à tisser » (Crat. 389a), la spécificité de la fonction détermine la spécificité de la forme (*eidos*). La nature n'est pas différente de la forme, la *phusis* d'une chose de son *eidos*, en ce qu'elles sont toutes les deux indépendantes de leur réalisation dans tel ou tel exemplaire particulier – telle navette peut être mal faite ou se briser sans que s'altèrent pour autant ni la nature de la navette ni sa Forme, c'est-à-dire ce qu'elle est en soi. *Phusis* et *eidos* renvoient à la même chose, mais la première notion met l'accent sur la liaison à la fonction propre, la seconde sur le type d'existence – en soi, indépendante de sa réalisation dans telle ou telle matière. La *phusis* se définit dynamiquement, l'*eidos* se définit par séparation. [...] Il s'ensuit que la *phusis* pourra se différencier en fonction des types d'objet sur lesquels elle a à exercer sa fonction (Crat. 389b), mais la limite de ces différenciations, c'est l'*eidos*. La nature permet certaines différenciations à condition qu'elles soient compatibles avec cette identité. « Toutes les navettes doivent avoir la forme d'une navette » mais, selon que c'est le lin ou la laine qu'on tisse, « celle qui pour chaque cas est naturellement la meilleure, c'est cette nature qu'il faut conférer en fonction de la spécificité de chaque ouvrage » (389b)¹.

Phusis et *eidos* sont deux façons de concevoir une même réalité : selon sa fonction propre adaptable au contexte et selon sa Forme ou son Idée immuable. L'apport est décisif puisqu'au lieu simplement de considérer la forme comme la figure apparente au sein d'un devenir, Platon met en place une interrogation des étants à partir de la distinction fondamentale entre le devenir et l'être, en identifiant l'être véritable avec le format de l'essence ou de la Forme immuable. La distinction n'est sûrement pas entre le domaine des étants humains et celui des non-humains, puisqu'un objet technique mais aussi un idéal tel que le Bien peuvent revendiquer une *phusis*². Connaître la nature d'une chose, c'est la connaître non pas selon sa forme apparente et inscrite dans le devenir en invoquant des polarités imaginaires, mais selon sa fonction ou son excellence immuablement pensées en référence à une idée-Forme. Il y a ainsi une « *philosophos phusis* », que Dixsaut traduit « un naturel philosophe », qui représente l'excellence (*ergon*) humaine, d'ordinaire tendue dans l'anthropologie platonicienne entre l'animal et le divin.

Des deux natures présentes en la nature de l'homme, l'une est animale et l'autre, la *philosophos phusis*, n'est pas spécifiquement humaine. Elle est part éternelle et divine (Pol. 309c.). [...] Il n'existe donc pas de supériorité de l'humain sur l'animal, si ce n'est que l'homme peut aller plus loin, dans la féroce comme dans la douceur, que n'importe quelle espèce animale : « Si par hasard l'éducation se trouve

¹ Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe : essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Les Belles lettres ; Vrin, 1985, p. 197. Ainsi décrite, la distinction *phusis/eidos* suggère une forme originale de multi-naturalisme (la fonction adaptée de façon plurielle au contexte) articulée à un mono-eidétisme (l'existence substantielle de la fonction).

² *Ibid.*, p. 200.

être droite, et le naturel heureux, l'homme peut devenir le plus doux des animaux, c'est-à-dire le plus divin ; mais si la culture n'est pas suffisante ni convenable ce sera l'animal le plus féroce que la terre ait portée » (Lois 766a). Entre les bêtes fauves, tyrans et incurables, et les hommes divins, philosophes, il n'y a pas de juste milieu, pas d'hommes, mais seulement des degrés variables et précaires d'humanisation, qui restent en fait des degrés dans l'animalité¹.

La *phusis* ne désigne donc plus seulement le processus ou la constitution propre d'une chose. Elle tend chez Platon à désigner une essence qui s'articule à l'immutabilité de la Forme, ce qui permet de définir l'excellence ou la fonction idéale d'un étant inscrit dans le devenir. Au-delà du processus de croissance ou son résultat, c'est bien l'idéal immuable, stable, substantiel qui désormais aussi caractérise la *phusis*.

2. 2. 6. La synthèse aristotélicienne

Si Aristote est un penseur-source de la notion de *phusis*, c'est qu'il opère de façon unique une synthèse entre les différents sens, en se donnant la possibilité de penser non pas une opposition entre être et devenir, mais bien une réalisation de l'être dans le devenir. Selon sa méthode doxographique (l'examen des opinions)², Aristote recense au livre Δ, chapitre 4, des traités de *Métaphysique*, les sens ordinaires de la *phusis* : la naissance et la croissance, le principe, le processus, ses résultats et leurs propriétés caractéristiques, mais aussi le substrat matériel, la substance ou organisation primordiale des êtres. Aristote reprend et ordonne ces différents sens, pour distinguer comme « sens propre », l'idée d'une « substance essentielle des êtres qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement, en tant qu'ils sont ce qu'ils sont » (1015a 10-15)³. Le livre II de la *Physique* permet de préciser la définition bifide de *phusis* :

La nature se dit donc ainsi d'une première manière : la matière sous-jacente première de chacun des êtres qui ont en eux-mêmes un principe (*archè*) de mouvement et de changement ; d'une autre manière, c'est la figure et plus précisément la forme (*eidos*) selon la définition » (193a 25-30)⁴.

En tant que principe, la *phusis-archè*, renvoie à l'idée d'une croissance (*genesis*), qu'elle ordonne, par exemple comme *kosmos*. En tant qu'essence, la *phusis-ousia*, est

¹ *Ibid.*, p. 77.

² Annick Jaulin, *Aristote, « La Métaphysique »*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 13.

³ Une des questions centrales sera donc savoir quels types d'espèces sont comprises dans le genre « mouvement », pour que les étants soient naturels. Pour Aristote le modèle sera la croissance ou le développement à partir d'un principe interne, donc une forme d'animation. La modernité mécaniste adoptera pour modèle le mouvement entre corps inertes et procédera donc à une forme de désanimation de la nature.

⁴ Traduit par Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 119. Voir aussi *Physique* II, 1, 192b20 : « La nature est un certain principe (*archè*) à savoir une cause du fait d'être mû et d'être en repos pour ce à quoi elle appartient immédiatement par soi et non par accident » (p. 116) ; 192b30 « Ont une nature, tous les étants qui possèdent un principe (*archè*) de ce genre. Et ces étants sont tous des substances (*ousia*) ; car ce sont des sortes de substrats (*hupokheimenon*), et la nature est toujours dans un substrat » (p. 117).

définie par une forme, qui est aussi un but en vue de quoi un étant se déploie pour réaliser sa pleine fonction (*entelekeia*). Or la cause formelle (*eidos*) et aussi ce qui guide le processus et peut donc fonctionner comme principe, selon ce que Jaulin appelle « un guidage téléologique »¹. Le mouvement vers l'essence est donc produit par la forme qui est aussi principe. Heidegger, en faisant du livre II de la *Physique* l'occasion d'une interprétation de la *phusis*, non pas comme un domaine des étant mais comme un nom de l'être, a montré de façon décisive comment s'articulent ces deux dimensions chez Aristote. L'être, en se déployant dans la présence (*parousia*), en prenant forme ou « visage » (*eidos*), se manifeste comme étant finalisé, c'est-à-dire nature (*phusis*)². Précisons, à nouveau, que la *phusis* ainsi définie n'a rien à voir avec une extériorité à la sphère humaine. Une preuve parmi d'autres est la conception des vertus éthiques, qui permet de voir la *phusis* comme champ de potentialités réalisées par des formes d'actions humaines, ou disposition acquise (*hexis*) :

ce n'est ni naturellement, ni contre-nature, que nous sont données les vertus. Au contraire, la nature nous a faits pour les recevoir, mais c'est en atteignant notre fin que nous les acquérons, par le moyen de l'habitude³.

Aristote articule donc le principe et l'essence, le devenir et l'être, comme deux dimensions intrinsèque de la *phusis*, pour les étants humains comme pour les non-humains. L'opposition entre humains et non-humains comme la scission entre la nature-processus et la nature-univers, sur laquelle je vais revenir maintenant, relèvera donc d'une séparation et d'une évolution univoque de ce qui était à l'origine ambivalent et conjoint⁴.

2. 3. *Le courant métaphysique : la nature-univers*

En adoptant comme élémentaire la distinction entre « nature-processus » et « nature-univers », c'est-à-dire dans le fond entre deux interprétations de la *phusis* selon une tendance processuelle ou substantielle, nous trouvons un guide inattendu en la personne de

¹ Annick Jaulin, *Aristote, « La Métaphysique », op. cit.*, p. 87.

² Martin Heidegger, « Ce qu'est et comment se détermine la *phusis* » dans *Questions I et II*, traduit par François Fédier, Paris, Gallimard, 1990, p. 484-582.

³ *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103a23-26, traduit par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 100.

⁴ L'approche de la *phusis* chez Aristote recèle aussi une richesse d'analyses naturalistes et géographiques en particulier dans les *Parties des animaux* et *Météorologiques*. A propos de la biologie explicative d'Aristote, les Larrère notent « des matériaux d'enquêtes impressionnants : plus de 500 espèces différentes d'animaux, dont 120 espèces environ de poissons et 60 espèces d'insectes », et le refus du finalisme pour penser « la diversité du vivant », ainsi qu'une boucle temporelle intéressante pour notre histoire turbulente : « C'est cependant dans cette attention à la diversité du sensible qu'Aristote reste notre contemporain. Le monde qu'il appréhende est celui qui passionne, encore et toujours, les naturalistes. [...] Le monde que nous habitons est celui qu'habitait Aristote. C'est celui-là que nous voulons préserver, ce foisonnement du divers, qui ne participe pas d'une unité plus haute, et que nous aimons observer. » Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, op. cit., p. 43.

Bruno Latour. En effet, cet ardent pourfendeur des effets politiques de l'idée de nature depuis 1991, dans ses derniers textes, notamment *Où atterrir* (2017), opère un changement de ton et retrouve, par cette distinction même, le pluralisme propre à l'idée de nature. Les chapitres 14 à 16 en particulier, proposent une histoire idéaliste, c'est-à-dire dans laquelle « les idées mènent le monde »¹, pour répondre à la question « Que s'est-il passé ? »², c'est-à-dire ici quelle conception de la nature est responsable des ravages écologiques ? La thèse de Latour est la suivante : « Une certaine conception de la « nature » a permis aux Modernes d'occuper la Terre d'une façon telle qu'elle a interdit à d'autres d'occuper leur propre territoire »³. À l'origine, il diagnostique un projet épistémologique, « *connaître, c'est connaître de l'extérieur* »⁴, c'est-à-dire l'adoption pour modèle de l'objectivité scientifique, du modèle de la physique mathématique, qu'il date du XVII^e siècle et de « l'invention des objets galiléens »⁵. Ainsi, la connaissance consiste à adopter « virtuellement le point de vue de l'univers infini »⁶. Latour fait sien, en somme, le schème historique proposé par Whitehead du problème que constitue la « bifurcation de la nature », c'est-à-dire la séparation entre qualités secondes et qualités premières, « la nature appréhendée dans l'expérience et la nature qui est la cause de cette expérience »⁷ dans les mots de Whitehead, ou encore selon la formule de Didier Debaïse, « cette corrélation étrange entre une matière abstraite et une expérience illusoire »⁸. Ce sont les conséquences de cette thèse épistémologique, telles que Latour les analyse, qui m'intéressent ici :

Ce détour par l'extérieur va introduire dans la notion de « nature » une confusion dont nous ne sommes toujours pas sortis. Alors que ce concept, jusqu'au XVI^e siècle encore, pouvait inclure toute une gamme de mouvements – c'est le sens étymologique de la *natura* latine ou de la *phusis* grecque, que l'on pourrait traduire par provenance, engendrement, processus, cours des choses –, on va réserver de plus en

¹ Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017, p. 84.

² *Ibid.*, p. 87.

³ *Ibid.*, p. 84.

⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁷ Alfred North Whitehead, *Le concept de nature*, traduit par Jean Douchement, Paris, Vrin, 2006, p. 54. On pourrait discuter la traduction de « *awariness* » par « expérience » puisque « *awariness* » indique plus précisément la présence à la conscience. L'anglais dit : « *the nature apprehended in awareness and the nature which is the cause of awareness* » Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature : Tarner Lectures*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 21.

⁸ Didier Debaïse, *L'appât des possibles : reprise de Whitehead*, Dijon, les Presses du réel, 2015, p. 45. La reconsidération, de ce point de vue, de l'idée de nature chez Latour est peut-être ainsi directement influencée la réactivation de la métaphysique whiteheadienne notamment par Stengers et Debaïse. Voir également Isabelle Stengers, *Penser avec Whitehead : « une libre et sauvage création de concepts »*, Paris, Seuil, 2002 ; *Réactiver le sens commun : lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris, La Découverte, 2020.

plus le mot « naturel » à ce qui permet de suivre un seul type de mouvement considéré de l'extérieur. C'est le sens que va prendre le mot dans l'expression « sciences de la nature »¹.

Le processus d'objectivation est donc présenté comme un processus d'exclusion de la connaissance de l'intérieur, pouvant faire droit notamment au processus, au dynamisme vital et à la perception d'un ordre non seulement en termes mécanistes mais aussi en termes organicistes au sein et entre les êtres de la nature. C'est ainsi que se met en place « le recouvrement de la nature-processus par la nature-univers »² :

Perdre sa sensibilité à la nature comme processus – selon l'ancien sens du terme – devenait le seul moyen d'accéder à la nature comme univers infini – selon la nouvelle définition. Progresser dans la modernité, c'était s'arracher au sol primordial et se mettre en route pour accéder au Grand Dehors, devenu sinon naturel, du moins *naturaliste*³.

Ainsi, le processus d'objectivation est un processus d'appauvrissement du rapport au réel. Il y a ici, un point de convergence singulier entre Whitehead, Latour et la phénoménologie. La nature-univers y est, en effet, considérée comme le résultat d'une mise au format de l'objet des étants naturels, ce qui a été analysé par Jean-Luc Marion comme double processus, d'un côté, d'« immatériation » ou de « dématérialisation » (comme élimination de l'indétermination)⁴ et, de l'autre, d'« appropriation » par un sujet transcendantal. L'objectivation peut donc être pensée en termes d'invisibilisation ou de déréalisation de tout ce qui excède le format de l'objet, maîtrisable, prédictible, reproductible. Elle est abstraction, c'est-à-dire sélection mais aussi négligence de tout un ensemble de relations pourtant constitutives du mode d'être des étants naturels au premier rang desquels la spontanéité, la naissance, l'amour, la mort, en un mot la vie.

Je qualifie donc ce courant de « métaphysique » au sens où la phénoménologie française du XX^e siècle, à la suite de Heidegger, a qualifié, précisément me semble-t-il, ce courant de l'histoire de la pensée européenne. Partant d'un primat de la connaissance dans le rapport à l'être, et prenant pour format de l'étantité de l'étant la substance ou essence, il

¹ Bruno Latour, *Où atterrir ?*, op. cit., p. 89.

² *Ibid.*, p. 96.

³ *Ibid.*, p. 93.

⁴ La thèse apparaît chez Jean-Luc Marion dès *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1981), par exemple : « la précision (et donc la certitude) mathématique trouve une contrepartie dans sa condition même de possibilité : l'abstraction de la matière, l'abstraction du "jeu" par mise de côté de la *hylè* [...] Le prix de la précision certaine, c'est la déréalisation ontologique » p. 40. Le terme même de « dématérialisation » et « d'immatériation » apparaît de façon plus tardive. Par exemple, dans *Certitudes négatives* (2010) : « Paradoxalement, l'objet technique apparaît ainsi comme un phénomène *dématérialisé* et *formalisé*, ou plutôt radicalement idéalisé, parce que réduit à la forme – que l'on nomme désormais sous les noms équivalents de "concepts", standard, norme administrative, caractéristiques techniques, brevet, "produit", marque, etc. »

a culminé dans la « découverte » des conditions de possibilité de la connaissance objective et la constitution d'un monde d'objets (chez Descartes et Kant) et « a trouvé sa fin, soit comme un achèvement avec Hegel, soit comme un crépuscule avec Nietzsche »¹. Selon Courtine, qui explore le pivot que constitue Suarez dans cette « tradition, riche en métamorphoses, des *Métaphysiques* aristotéliennes », la métaphysique peut être vue comme l'histoire de la mise en système d'une onto-théologie. « Soulignant le trait *transcendantal* du projet aristotélien, [la systématisation de la métaphysique] débouche sur une invention de l'*ontologie*, qui s'explicite elle-même presque immédiatement comme théorie de l'*objet* ou mieux de l'*objectité* (sans objet) »². J'entends donc ici par métaphysique, une tradition fondamentalement inscrite dans la culture européenne, constituée par un primat de la connaissance se déployant dans un système onto-théologique, élaborée à partir du format de la substance, et débouchant à partir de la modernité sur l'idée d'une nature comme ensemble d'objets. L'intérêt de cette qualification, à mon sens, est double.

[1] Qualifier ce courant de « métaphysique », en ce sens, permet, premièrement, de situer l'idée de nature dans une histoire des idées plus précise que l'invocation ordinaire de la « modernité » dans les humanités environnementales, qui cède parfois à la facilité de la considérer comme la cause de tous nos maux actuels. Cela permet aussi de qualifier l'événement décisif que constitue la promotion hégémonique à partir du XVII^e siècle d'une rationalité comme productrice de connaissances objectives et son influence sur le rapport au monde. Davantage sans doute que l'inauguration de la séparation entre humains et nature anticipant l'opposition nature/culture ou que la cristallisation du désir de domination et de possession, ce qui caractérise l'apport idéal de la modernité est, peut-être plus fondamentalement, l'apparition de la conception de la nature comme monde d'objets connus par la physique mathématique ou du moins mécanique. La nature devient notamment chez Galilée l'ensemble des entités dans un monde « écrit en langage mathématique »³ et Descartes exprime explicitement le passage de la nature personnifiée comme « quelque déesse » au statut de système matériel ordonné par des lois de la nature,

¹ Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 7.

² Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 5.

³ Galileo Galilei, *L'essayeur*, traduit par Christiane Chauviré, Paris, Les Belles lettres, 1979, p. 141. La métaphore du double livre (la Bible et le monde) est déjà présente chez Augustin, *Enaratio in Psalmum*, XVI, 6-7. Voir Hans Blumenberg, *La lisibilité du monde*, traduit par Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2007.

c'est-à-dire par l'action de Dieu lui-même¹. Dans *Les principes de la philosophie*, cette unification de la nature comme ensemble des choses matérielles, c'est-à-dire ayant extension et mouvement, connues par les lois mécaniques du mouvement, permet d'intégrer dans la nature les choses artificielles : « toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles »². La nature est unifiante, comme ensemble réglé par les lois naturelles, en même temps qu'elle exclut du champ de connaissance tout un ensemble de mouvements et de relations pourtant constitutifs du dynamisme cosmique et vital. Si Descartes joue un rôle décisif dans l'histoire de l'idée de nature, relue à l'aulne de la crise écologique, c'est peut-être moins comme précurseur d'une éthique prométhéenne moderne voulant faire des humains des analogues de Dieu, « comme maîtres et possesseurs de la nature », ou comme promoteur du modèle de l'automate pour penser les animaux, que comme théoricien de la connaissance objective, structurée par le primat de la subjectivité cogitante et la constitution des phénomènes en certitudes par une forme d'épuration de toute indétermination (par exemple en réduisant le mouvement à la causalité mécanique). On n'a sans doute pas besoin d'être cartésien pour vouloir dominer la nature et exploiter les animaux. Une théorie philosophique ne suffit pas à expliquer un rapport culturel au monde. En revanche, le déploiement technique et scientifique suppose une forme de rationalité qui semble trouver dans la constitution de l'objectivité moderne un moment décisif.

Cette perspective permet aussi de comprendre pourquoi chez Kant, la nature s'identifie à l'ensemble des objets, c'est-à-dire aux phénomènes satisfaisant aux conditions de possibilités d'une connaissance par concepts. Ainsi, formellement, « la nature est l'*existence* des choses en tant qu'elle est déterminée suivant des lois universelles »³ et « considérée *materialiter*, la nature, est la *somme de tous les objets de l'expérience* »⁴ ou

¹ « 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 signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. Car, de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit de nécessité qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue à la Nature ; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature ». *Le monde*, AT, XI, 36-37. Voir aussi *Méditations métaphysiques*, 6^e méditation : « par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées ; et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données. ». AT, IX, 64.

² *Principes de la philosophie*, Quatrième partie, §203, AT, IX, 321-322.

³ *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit par Jacques Rivelaygues, dans Ferdinand Alquié (éd.), *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Gallimard, 1985, III, § 14, p. 65.

⁴ *Ibid.*, III, §16, p. 67.

encore comme « l'objet total de toute expérience possible »¹, la possibilité étant déterminée *a priori* par la constitution du sujet transcendantal, puisque « les conditions *a priori* de la possibilité de l'expérience sont en même temps les sources d'où il faut dériver toutes les lois universelles de la nature »². L'ensemble des règles *a priori* déterminant la possibilité d'un phénomène naturel est appelé par Kant : « système physiologique, autrement dit un système de la nature qui précède toute connaissance empirique de celle-ci, la rend tout d'abord possible, et peut donc être nommé la science proprement universelle et pure de la nature »³. Toute possibilité du phénomène est déterminée mathématiquement comme quantité et qualité, et dynamiquement, par les catégories de la relation (substantialité, causalité et réciprocité)⁴. Ou pour résumer le tout :

La possibilité de l'expérience en général est donc ainsi en même temps la loi universelle de la nature, et les principes de la première sont les lois mêmes de la seconde. Car nous ne connaissons la nature que comme l'ensemble des phénomènes, c'est-à-dire des représentations en nous, et nous ne pouvons donc tirer la loi de leur enchaînement de nulle part ailleurs que des principes de l'enchaînement de celles-ci en nous, c'est-à-dire des conditions de leur union nécessaire en une conscience, union qui constitue la possibilité de l'expérience⁵.

La modernité philosophique peut donc bien être pensée comme le pivot d'une conception de la nature en ce qu'elle produit, au sein d'une histoire de la métaphysique, l'idée d'un monde qui contient tous les objets possibles et constitue ainsi un « univers ». La nature devient non pas ce qui est perçu dans l'expérience ordinaire, non pas ce qui est connu et pratiqué par le paysan, le marin, le forestier ou le naturaliste, mais l'ensemble des phénomènes constitués par des opérations d'objectivation, permettant de découvrir des régularités ou des structures universelles et invariantes. Les sciences, en particulier la physique mathématique, deviennent alors des références faisant autorité dans la mesure où elles prétendent décrire cette légalité transcendante – qui était là avant les humains et ne dépend pas des humains –, référée explicitement à Dieu au moins jusqu'à l'âge classique.

[2] L'inscription de l'idée de nature dans l'histoire de la métaphysique, permet, deuxièmement, de rendre compte de la puissance et des limites de l'objectivation de la nature. Cette perspective présente l'idée de nature-univers au sens d'un monde d'objets, comme le soubassement du déploiement des puissances technoscientifiques extraordinaires

¹ *Ibid.*, III, §17, p. 69.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, III, §23, p. 79-80.

⁴ *Ibid.*, III, §25-26, p. 81-85.

⁵ *Ibid.*, III, §36, p. 95.

auquel nous assistons depuis la modernité, mais aussi comme le résultat d'un processus multiple d'oublis, d'épurations, d'abstractions, de séparations de tout un ensemble de potentialités présentes dans le monde mais passant sous les radars de la mise au format de l'objet ou de la substance – par exemple la vie, le primat des relations sur les individus, l'apport réel de la « durée » pour parler comme Bergson. On comprend alors la force et la limitation d'une telle conception de la nature issue de ce courant métaphysique : en tant qu'elle prend pour norme l'objectivité scientifique, elle prétend délimiter l'ensemble des étants possiblement naturels en s'opposant au *surnaturel* (qui serait pour la pensée positiviste le produit de l'illusion, de la superstition ou de l'imagination). Cette conception de la nature suppose aussi une décision épistémique, dans la mesure où elle tend à clore le possible sur une certaine conception de la vérité prenant pour paradigme la connaissance scientifique, au lieu de reconnaître la possibilité d'une pluralité de modes d'être ne pouvant être réduit au format de l'objet ou au format de la vérité comme adéquation de l'esprit et de la chose sous l'autorité du sujet transcendantal. C'est donc un univers infini parce que soumis à des lois universelles et objectivées d'un côté, mais clos d'un autre côté, au sens où un seul mode d'être est pensé comme possible et réel, à savoir l'ensemble des étants objectivement connus par les sciences.

Pour les raisons décrites précédemment, j'ai choisi le qualificatif « métaphysique » pour décrire ce courant. Il me semble cependant qu'on pourrait faire droit à cette « autre métaphysique »¹ diagnostiquée et décrite par Pierre Montebello, c'est-à-dire à une revendication du terme de métaphysique résistant aux puissants cadres herméneutiques heideggeriens mais mobilisée par certains philosophes, par exemple Nietzsche, Bergson ou Whitehead, en particulier pour récuser les présupposés exclusifs d'une « métaphysique de la substance » ou du primat de la présence comme *parousia*, et revendiquer une « métaphysique du flux » ou des interrelations dynamiques, postulant alors le primat de la vie comme puissance différenciante et d'altérité. La distinction, entre « métaphysique de la substance » et « métaphysique du flux », a été formulée par Whitehead, dans *Procès et réalité*, à partir d'une interprétation de la formule de Luc 24,29 – c'est-à-dire l'invitation des pèlerins d'Emmaüs au Christ ressuscité à demeurer parmi eux :

Reste avec nous, Seigneur ;

Le jour décline, la nuit approche.

¹ Pierre Montebello, *L'autre métaphysique*, op. cit.

Le premier vers nous dit ici la permanence, le « reste », le « nous » et l'« Être » invoqué ; le second situe cette permanence au sein de l'inévitable flux. Ce qui finit par se formuler ici, c'est la problématique entière de la métaphysique. Ceux des philosophes qui partent du premier vers nous donnent la métaphysique de la « substance » ; ceux qui partent du second, la métaphysique du « flux ». Mais, à vrai dire, on ne saurait désarticuler de la sorte ces deux vers qui se tiennent : ce que l'on découvre en fait, c'est que la plupart des philosophies maintiennent entre les deux un équilibre fluctuant¹.

Dans ma proposition d'histoire turbulente de l'idée de nature, la métaphysique du flux se retrouverait sans doute du côté du courant *vitaliste*. La divergence entre les deux courants aboutissant respectivement à la nature-univers et à la nature-processus pourrait ainsi être décrite comme des choix différents dans ces options métaphysiques, dans la priorité donnée soit au « même » soit à l'« autre », soit à l'individu soit à la relation, soit à la structure soit au processus. Cependant, la datation de cette bifurcation devrait susciter des réticences. En effet, il semble possible de trouver à différentes époques des penseurs qui mettent l'accent sur l'une ou l'autre des tendances de la *phusis* (principe de développement ou essence) ou bien au contraire opèrent la synthèse. Mais distinguer des tendances, des lignes de courants qui aboutissent à des pôles ou des limites, sans doute rarement présents à l'état pur mais à partir desquels on peut clarifier la complexité mixte du réel, est sans doute déjà un apport théorique².

Les potentialités du réel sont vraisemblablement plus vastes que ce que la nature-univers, du moins dans sa conception moderne, prétend totaliser et, ainsi, clore. La nature-univers déploie certes la puissance de l'objectivité mais néglige dans le même temps les aspects échappant à ses filets. Réintégrer d'autres dimensions de l'expérience est donc non seulement possible, légitime mais sans doute aussi souhaitable pour faire face à l'Anthropocène, en particulier si, comme je vais tenter de le montrer à présent, les tendances extractivistes et ravageuses de la nature se branchent directement sur ce courant métaphysique. Comment s'articulent donc le courant métaphysique et le courant « colonial » qui aboutit à l'idée d'une nature comme fonds de ressource ?

¹ Alfred North Whitehead, *Procès et réalité : essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995, p. 341.

² C'est chez Bergson que, pour ma part, je trouve cette idée de l'usage clarificateur et non pas séparateur des distinctions conceptuelles, en particulier dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Par exemple : « Encore une fois, il y a une certaine difficulté à comparer entre elles les deux morales parce qu'elles ne se présentent plus à l'état pur. La première a passé à l'autre quelque chose de sa force de contrainte; la seconde a répandu sur la première quelque chose de son parfum. Nous sommes en présence d'une série de gradations ou de dégradations, selon qu'on parcourt les prescriptions de la morale en commençant par une extrémité ou par l'autre ; quant aux deux limites extrêmes, elles ont plutôt un intérêt théorique ; il n'arrive guère qu'elles soient réellement atteintes. » (p. 48). Ce point a été souligné et élevé au rang de méthode par Deleuze dans *le Bergsonisme*, où l'intuition comme méthode se caractérise notamment par le fait de décomposer des mixtes impurs en tendances pures. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 98.

2. 4. *Le courant colonial : la nature-fonds de ressources*

Quand on parcourt la littérature des humanités environnementales, il est un fait frappant à propos des étiologies qui sont faites de la crise écologique : personne n'est d'accord pour désigner les causes des problèmes. Ce sera au choix la Modernité, la philosophie moderne, la métaphysique néolithique, le capitalisme anglo-américain puis mondialisé, un système colonial de domination de la nature et des humains, le patriarcat, un oubli moderne ou post-moderne de la transcendance, etc.¹ En revanche, l'accord semble massif pour incriminer des affects ou des attitudes fondamentales dans notre rapport à la nature : séparation, domination et exploitation réductrice. De même concernant l'idée de nature, tout le monde se plait à pointer la polysémie, l'indétermination et les contradictions impliquées dans les usages pluriels, mais les représentations incriminées comme ayant permis la crise écologique, qu'elles soient d'ailleurs qualifiées comme Moderne, mécaniste, désenchantée, objectivée, arraisonnée, ou marchandisée, semblent toujours dénoncer ces trois affects principaux : séparation, domination et exploitation réductrice. Le courant que je nomme « colonial » aboutit à mon sens à ce type de conception de la nature associant deux actes épistémiques [1] une réduction du sens du terme et de la chose entendue et [2] une préparation ou une mise à disposition pour l'expression d'affects favorisant une forme de domination dont la colonisation a fourni des exemples paradigmatiques (ce que Latour détournant Carl Schmitt appelle des « prises de terre » - *Landnahme*²).

D'autres qualificatifs étaient candidats pour nommer ce courant. On aurait pu le qualifier de « moderne » (suivant Callicott ou Latour) ou encore de « naturaliste » (suivant Descola). « Naturaliste » au sens de Descola a vite été abandonné parce qu'il s'approprie le pluralisme du concept de nature pour le centrer sur une conception certes dominante mais dans le fond très récente, très restreinte, et très localisée. J'ai en revanche plus longuement hésité à adopter le qualificatif « moderne » au sens de Latour et Callicott. Si la Modernité est une « figure », indiquée par la majuscule, comme chez Latour, c'est-à-dire le nom

¹ Rémi Beau formule un constat identique lors de sa comparaison entre la critique écologiste et la critique écosocialiste de l'agriculture productiviste : « S'ils s'accordent ainsi sur le constat de l'existence d'une crise environnementale dont les hommes sont à l'origine, écologistes et écosocialistes ne partagent pas le même avis sur la question des causes réelles de cette crise. Schématiquement, les premiers font de la modernité scientifique et idéologique la source principale de la dégradation de la nature tandis que les seconds affirment que c'est le développement du capitalisme industriel qui en est à l'origine. » Rémi Beau, *Éthique de la nature ordinaire : recherches philosophiques dans les champs, les friches et les jardins*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, p. 133-134.

² Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 298, 323, 333, 338, 371.

donné à une forme de culture hégémonique en Europe depuis le XVII^e siècle et qui culmine dans la conception dite « naturaliste » décrite par Descola, l'intérêt de la désignation aurait été de replacer la conception de la nature visée dans un contexte culturel, politique, historique et économique assez précisément déterminée. Cependant, l'idée de « modernité » me semble au final toujours marquée de cette ambiguïté entre « période » et « figure », qui plus est entre une période aux frontières floues et une figure épouvantail parce qu'on pourrait la construire en fonction de l'adversaire que l'on voudrait affronter. De plus, je me méfie de l'historiographie des récits dans lesquels le triomphe paradoxal de la modernité sur une pré-modernité appellerait une post-modernité, en raison des présupposés progressistes (ou déclinistes) qui les sous-tendent généralement, et, parce qu'ils tendent à minimiser les continuités et les héritages en décrétant linguistiquement les ruptures. Par extension, je me méfie du cadre interprétatif centré sur la modernité qui a une tendance téléologique et chronologique à mon sens douteuse. Si la modernité est une période, alors elle ne se réduit ni à une conception mécaniste de la nature, ni au dualisme nature/culture, ni à l'extractivisme. Dans *Du bon usage de la nature*, les Larrère font de la position qui « met l'homme à l'extérieur de la nature » une position « incontestablement moderne : elle sépare le sujet et l'objet, ouvrant la possibilité d'une maîtrise expérimentale et technique »¹. Mais dans le même temps, ils insistent sur la co-présence de courants qui mettent l'accent non pas sur la *natura naturata* (les étants naturels) mais sur la *natura naturans* (la nature-principe du dynamisme réel) par exemple chez Spinoza ou chez les romantiques. Au final, le qualificatif « colonial », qui renvoie sans doute à l'une des dimensions de la Modernité, désigne à mon sens de façon plus directe ce qui est en cause, et qui n'est pas seulement une interprétation culturelle avec son système de représentations, mais d'abord des *affects commandant des rapports de forces* aux résurgences multiples et souvent inattendues, également sous d'autres cultures et en d'autres figures : une forme de mouvement d'appropriation colonisatrice. Enfin, je trouve préférable de me situer d'abord dans une tradition de critique du colonialisme que dans celle critique de la Modernité, même si les deux peuvent avoir des adversaires communs, pour des raisons normatives et politiques, et en particulier du fait de la priorité conférée aux idéaux de justice et d'émancipation des opprimé·e·s qui sont des idéaux décoloniaux et aussi d'une certaine façon modernes.

¹ Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, op. cit., p. 18.

On aurait aussi pu dire ce courant « technoscientifique »¹ ou courant des « gestionnaires et ingénieurs »². On aurait ainsi fait droit notamment à une critique d'inspiration heideggerienne de l'arraisonement technique du monde qui retrouve l'idée de la nature comme « fonds » – *Bestand*³ et pointe l'actualité de cette rationalité instrumentale dans les outils de gestions technocratiques des ressources naturelles. En pointant le lien entre une objectivation du monde matériel et un rapport à la nature comme fonds à exploiter, on aurait insisté sur l'idée que le corollaire pratique de l'objectivation du monde est sa domination par les puissances techniques. Mais à nouveau, de même que la modernité ne saurait se réduire au mécanisme et à l'extractivisme, la technique ne saurait se réduire à ce type d'affects d'exploitation et de domination. La distinction proposée par Hadot entre une « attitude prométhéenne » visant l'asservissement et une « attitude orphique » visant la contemplation⁴ me semble plus pertinente. Elle consiste à distinguer, au sein même des sciences et des techniques, deux limites extrêmes dans les rapports à la nature, représentées par les affects de *domination* d'un côté, et de l'autre, les affects de *partenariat*. Cette polarité permet de mieux décrire la pluralité des usages techniques concrets. Elle rappelle aussi les choix normatifs, éthiques et politiques, inhérents aux sciences et aux techniques, qui retrouvent la polarité proposée par Serres entre le parasitisme, qui « prend tout et ne rend rien » et la symbiose, qui participe à la construction d'un équilibre vital⁵. De même, la distinction entre *fabriquer* et *piloter* que proposent les Larrère pour penser deux modalités de l'agir technique, permet de provincialiser ou de décentrer ce rapport technocratique à la nature⁶.

Je préfère donc le qualificatif « colonial » parce qu'il me semble à la fois plus englobant et plus précis pour nommer ce qui est en jeu : un branchement d'affects de domination sur une métaphysique objectivante qui permet un déploiement des puissances technoscientifiques prométhéennes et plus largement l'expansion d'un système d'appropriation et d'exploitation des ressources, des territoires et des personnes associées à la nature. Le lien entre colonisation et ravages écologiques est maintenant bien attesté en

¹ Gérald Hess, *Éthiques de la nature*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 38.

² Jean-Baptiste Vidalou, *Être forêts : habiter des territoires en lutte*, Paris, La Découverte, 2017, p. 162-163.

³ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1973, p. 23.

⁴ « Alors que l'attitude prométhéenne est inspirée par l'audace, la curiosité sans limite, la volonté de puissance et la recherche de l'utilité, l'attitude orphique est, au contraire, inspirée par le respect devant le mystère et par le désintéressement ». Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, *op. cit.*, p. 136.

⁵ Michel Serres, *Le parasite*, Paris, Pluriel, 2014, p. 9.

⁶ Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 175-202 ; Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Bulles technologiques*, Marseille, Wildproject, 2017.

particulier par des anthropologues, des historien·ne·s de l'environnement et des économistes¹. Et c'est surtout chez les penseurs de la « domination » tels la figure centrale de l'écologie sociale Murray Bookchin, les penseurs décoloniaux, par exemple autour de Dussel et du projet Modernité/colonialité, certaines écoféministes et dans l'écologie décoloniale que l'on retrouve précisément ce lien entre une tendance métaphysique objectivante et dualiste et la logique de domination propre au colonialisme. Il s'agit donc de dépasser en les précisant les analyses d'inspiration heideggériennes qui nous semblent manquer les médiations historiques et économiques produisant effectivement la domination de la nature, conçue comme fonds de ressources à exploiter, *via* l'extractivisme, le consumérisme et le productivisme du capitalisme mondialisé fondé sur les énergies fossiles. Le projet et l'attitude coloniales sont, en tous les cas, paradigmatiques de la promotion des affects de séparation, de domination et d'exploitation, dont les effets ravageurs s'attestent en particulier sur les territoires et les populations colonisées, mais désormais de façon planétaire sur tous les milieux de vie réduits à un fonds de ressources à exploiter.

Le courant colonial, issu du courant métaphysique et qui opère une radicalisation pratique promouvant des attitudes de séparation, de domination et d'exploitation, aboutit donc à une conception réductrice de la nature. La réduction métaphysique se double en effet d'une réduction économique, politique et éthique, au sens où triomphe le primat de l'objet marchand pour penser et interagir avec l'altérité dite « naturelle ». Il existe donc certainement d'autres conceptions de la nature et d'autres affects qui appellent d'autres modes de relation avec la nature.

2. 5. *Le courant vitaliste : la nature-processus*

Si l'on revient à la souche bifide que constitue l'idée de *phusis*, quelle serait l'alternative aux courants métaphysique et colonial ? *Phusis* désigne non seulement *l'ousia* d'une chose mais aussi son *archè*, non pas seulement sa substance ou son être, mais le *principe* même du *mouvement*, du développement et de l'ordre.

¹ Serge Audier, *L'âge productiviste : hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019, p. 309 et suiv. ; Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale : penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019 ; Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté*, Paris, La Découverte, 2020, p. 150-155. Même Ferry devait en son temps avouer incidemment : « Comment ne pas reconnaître que l'humanisme métaphysique fut, en effet, à l'origine d'une entreprise de colonisation de la nature sans précédent, qu'il s'agit de territoires ou d'êtres vivants, animaux ou "naturels", comme on disait si bien pour désigner les indigènes ? » Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, p. 25.

Les hellénistes décrivent la métamorphose de la *phusis* comme principe des puissances individuelles chez les présocratiques à la figure ou au principe progressivement unifiant d'un *cosmos*¹. Pierre Hadot dans *le voile d'Isis* (2004) et Rémi Brague dans *la Sagesse du monde* (1999) proposent chacun deux histoires bien différentes de ce devenir cosmologique de l'idée de nature. Hadot insiste ainsi sur la nature comme *puissance créatrice* prenant figure notamment dans des déesses féminines qui seront mobilisées pour penser le rapport au vivant. Il construit une histoire « des attitudes spirituelles et des visions du monde »², en prenant pour fil directeur « les métamorphoses du thème du voile et du dévoilement »³. Il explore ainsi le fondement d'un rapport herméneutique à la nature⁴. Brague, de son côté, insistant sur la notion d'*ordre*, propose une histoire des interactions normatives entre cosmologie, théologie et anthropologie, en interrogeant « l'incidence des conceptions du monde sur l'humanité de l'homme (*sic*) »⁵. Brague prétend montrer, dans le projet d'une critique de la modernité nihiliste et décadente, qu'à partir de la Renaissance se construit la double impossibilité d'une « cosmonomie »⁶ c'est-à-dire d'une intégration de la conception du monde dans la définition de l'humanité, et réciproquement d'une « sagesse du monde » pouvant servir de référence normative au plan éthique et spirituel. Mais, à mon sens, l'histoire proposée par Brague, remarquablement dépourvue de figures féminines, n'est convaincante que dans sa démonstration de ce que nous pourrions appeler à la suite de Descola, une structure analogiste de la culture occidentale, de l'antiquité tardive au Moyen Âge. Autrement dit, l'occident chrétien, pendant fort longtemps, n'a pas pensé son rapport au monde en termes dualistes, opposant l'humanité et la nature, la culture et la société, mais plutôt selon des rapports analogiques entre le macrocosme et les microcosmes. En tous les cas, ces deux approches illustrent comment la nature comme principe, selon qu'on insiste sur le *processus d'engendrement* ou sur *l'ordre résultant*, devient respectivement synonyme de la *vie* ou du *monde*. Hadot fournit deux exemples antiques de cette variation d'accent. [1] Du côté de la *puissance d'engendrement*, un hymne orphique célèbre dès la fin de l'antiquité, la figure de la *natura parens* :

¹ Arnaud Macé, *L'invention de la Nature en Grèce ancienne*, *op. cit.*

² Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, *op. cit.*, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 20.

⁴ Pour une histoire et un déploiement de cette herméneutique de la nature face à la crise écologique, voir aussi Alexander Federau, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, Paris, PUF, 2017, p. 339-384.

⁵ Rémi Brague, *La sagesse du monde : histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, p. 317.

⁶ *Ibid.*, p. 224.

Ô Nature, déesse mère de toutes choses, mère aux innombrables ruses,
Céleste antique divinité féconde, reine
Qui dompte tout et n'est jamais domptée
Qui gouverne et voit tout¹.

La nature est donc ici d'abord principe indomptable de fécondité et d'ordonnement.
[2] Du côté de *l'ordre cosmique*, Plin l'ancien, dans ses *Histoires naturelles*, reconnaît le monde comme la nature et l'œuvre de la nature :

Le monde est sacré, éternel, immense, tout entier en toutes choses, ou plutôt il est le Tout, infini et paraissant fini, déterminé en toutes choses et paraissant indéterminé, au-dedans, au-dehors embrassant tout en lui, il est *à la fois l'œuvre de la nature et la nature elle-même*².

Si la nature est bien l'autrice de l'œuvre, elle est aussi et avant tout, identifiée au résultat : l'ordre du monde. Ainsi selon que l'on mette l'accent sur le processus d'engendrement du monde ou sur l'ordre se constituant dans ce processus, ce courant historique aurait pu être qualifié aussi bien de *vitaliste* que de *cosmologique*. « Cosmologique » m'est apparu un temps plus compréhensif. Cependant j'ai choisi de garder le qualificatif « vitaliste » pour deux raisons. [1] Premièrement, il me semble que le qualificatif « cosmologique » peut entraîner une confusion. Certes depuis Koyré, il est d'usage de décrire la révolution scientifique du XVII^e siècle comme le passage « du monde clos à l'univers infini ». Et Brague rapporte une analyse de C.S. Lewis distinguant fermement les usages des mots « monde » et « univers » à partir de la révolution copernicienne :

Le long usage de « monde » pour désigner un objet aussi ordonné et unifié que le *kosmos* géocentrique alla jusqu'à le disqualifier là où il fallait nommer ce que nous appelons maintenant « univers ». Une fois l'ancien modèle brisé, nous nous apercevons qu'une connaissance détaillée de la région de toutes les régions sera pour toujours hors de portée. Il nous faut maintenant un mot qui désigne, non pas quelque objet spécifique et imaginable, mais « ce que, quoi que ce soit, la totalité peut bien être » et « univers » est un mot de ce genre. De plus, le même processus que celui qui brisa l'ancien modèle imposa à « monde » une signification nouvelle [celle de « domaine habité »], laquelle, tant qu'elle dura, rendit impossible qu'on appelât sans de graves inconvénients la totalité « le monde »³.

Selon Lewis, non seulement l'« univers » semble plus adéquat à la dimension de l'infini, mais au demeurant l'usage commun de « monde » s'est rabattu sur une pensée de

¹ Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, op. cit., p. 52.

² *Ibid.*, p. 44. (je souligne).

³ Clive S. Lewis, *Studies in Words*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 251. Cité par Rémi Brague, *La sagesse du monde*, op. cit., p. 277.

l'habitation plutôt que sur la description de la totalisation cosmique. Cependant l'usage contemporain et ordinaire de la *cosmologie* pour désigner l'étude de l'univers, produit un risque d'identification entre le *cosmos* et l'univers. De plus, le lien entre le courant cosmologique et la définition comme nature-processus aurait été moins évident, et on aurait peut-être eu tendance à vouloir faire que le courant cosmologique aboutisse à la définition de la nature-univers. Il aurait sans doute fallu alors, pour clarifier le modèle, renommer la définition issue du courant métaphysique « *nature-objets* », pour pouvoir nommer la définition issue du courant cosmologique « *nature-monde* ». On perdait cependant l'insistance sur la dynamique d'engendrement qui a défini la nature comme *principe* du monde, ou aujourd'hui dans l'écologie politique la thématique de la *composition* des mondes à habiter. [2] La deuxième raison qui m'a incité à garder le qualificatif « vitaliste », est précisément cette volonté d'insister sur l'aspect dynamique de la nature comme principe ou puissance d'engendrement. Car aujourd'hui la notion de vie désigne bien à la fois le principe d'animation de la nature, les interactions complexes qui se déploient au sein des écosystèmes, et ce qui est principalement menacé par les ravages écologiques. De plus, la notion de « milieu » permet facilement de lier le principe vital, les vivants et l'habitation d'un monde. La vie se déploie toujours dans un milieu. Le courant *vitaliste* est donc aussi un courant *mésologique*, c'est-à-dire au sens d'Augustin Berque¹ qui étudie les relations au sein d'un milieu, et *cosmologique*.

Retrouver ce courant de l'histoire de l'idée de nature permet de reconsidérer la décision de certains auteurs des humanités environnementales revendiquant les notions de « milieux de vie » ou de « mondes à composer » comme alternatives à l'idée de nature. Ce geste, en effet, ne semble plus nécessairement devoir être interprété comme un rejet de l'idée de nature. Il peut être aussi bien une réactivation de certaines mémoires qui y ont été sédimentées, minoritaires sans doute, mais s'inscrivant indéniablement dans l'histoire de ce courant *vitaliste* et *cosmologique*.

À l'aboutissement de ce courant historique, se retrouve l'idée selon laquelle « la nature est un processus ». Whitehead, développe notamment cette idée dans *Le concept de nature*. Dans un projet explicitement bergsonien, il y écrit ainsi :

Comme dans le cas de tout ce qui est directement présent dans une expérience sensible (*exhibited in sense awariness*), il ne peut pas y avoir d'explication de cette caractéristique de la nature. Tout ce qu'on

¹ Augustin Berque, *Poétique de la terre : histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014.

peut faire est d'utiliser le langage qui peut spéculativement démontrer cela et aussi exprimer la relation de ce facteur dans la nature à d'autres facteurs. Le fait que chaque durée advienne et passe est une monstration (*exhibition*) du processus de la nature. Le processus de la nature peut aussi être nommé le passage de la nature¹.

La notion de « passage » devient selon la formule de Debaise le « principe ultime du concept de nature »² à propos duquel Whitehead se juge « en plein accord avec Bergson ».

En suivant cette piste processuelle bergso-whitheadienne, on peut déployer une autre justification du qualificatif *vitaliste*. La nature n'est pas d'abord considérée comme un objet de connaissance mais comme le milieu d'une vie ou d'une action vitale. Ce trait permet d'inscrire dans ce courant, avec Bergson et le pragmatisme, toutes les philosophies affirmant d'une façon ou d'une autre, contre l'« excès d'intellectualisme »³ de toute une métaphysique, le primat de la vie et de l'insertion dans l'action vitale sur la connaissance – *a fortiori* objective. « Avant de philosopher, il faut vivre »⁴ répète Bergson dans *la Pensée et le mouvant*. Autrement dit, « nous ne visons pas en général à connaître pour connaître »⁵, mais nous connaissons d'abord « pour agir et pour vivre »⁶. Le primat du rapport vitaliste à la nature n'est donc pas dénué de connaissance. Mais ces connaissances sont inscrites dans une activité vitale et attentives au phénomène du vivant. Ce sera ainsi cette nature-processus qui sera l'objet de la description et de la connaissance des naturalistes, des géographes, des médecins et des poètes dès l'Antiquité et jusque dans la modernité. Hadot montre notamment la coprésence de ce courant avec l'autre courant « métaphysique » physicien, qui opère sa révolution scientifique au XVII^e siècle, en rappelant que la nature comme déesse est gravée sur les frontispices des livres de sciences naturelles jusqu'au XVIII^e siècle.

Selon le courant vitaliste, la nature n'est donc pas d'abord l'objet d'une connaissance abstraite mais ce *par* qui, *avec* qui et *en* qui nous vivons. L'idée d'« ordre » associé au *cosmos* ne suppose pas seulement un ordre connaissable, mais laisse aussi entendre une forme d'équilibre vital et viable, polarisé par un série d'oppositions (vie/mort, création/destruction, entropie/négentropie, etc.) au sein desquelles la connaissance permet

¹ Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature*, *op. cit.*, p. 36. Je traduis.

² Didier Debaise, *L'appât des possibles*, *op. cit.*, p. 48-50. Pour le commentaire de cette notion de « passage », voir Isabelle Stengers, *Penser avec Whitehead*, *op. cit.*, p. 68 et suiv.

³ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2013, p. 36.

⁴ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 151.

⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁶ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 271.

d'insérer son action. Ainsi, Marc Aurèle articulait-il déjà la puissance d'engendrement et l'intégration relationnelle au sein de la nature, selon une formule magnifique :

Tout est fruit pour moi de ce que produisent tes saisons, ô Nature

*De toi, en toi, pour toi, sont toutes choses*¹.

En suivant le guide des pré-positions, ces « relations qui précèdent les positions » disait Serres², on peut mettre en avant, parmi les attributs de ces approches *vitalistes*, l'insistance sur le dynamisme plutôt que sur les stabilités, sur les transformations plutôt que sur les structures, sur les relations plutôt que sur les individus. Ainsi Montebello décrit-il comme communes aux philosophies non kantienne, les catégories dynamiques et relationnelles :

Les philosophies non kantienne, comme les sciences, ont fait proliférer les médiations, relations, processions, articulations, différences de grandeur et d'échelon, variations qualitatives, échelles dimensionnelles, au sein du réel, les êtres du milieu en un mot, parce que la nature n'est jamais constituée de choses, sans milieux internes, externes ou associés, champs ou territoires, sans processus de formation et de genèse, sans interactions multiples, sans continuum différenciant³.

C'est à ce courant que je rattache l'idée de nature comme *natura naturans*, depuis sa formulation scholastique chrétienne jusqu'à sa reprise dans les philosophies de la vie, comme *conatus* chez Spinoza, volonté de puissance chez Nietzsche, évolution créatrice (dont la source imaginée est nommée Dieu) chez Bergson, passage, processus, ou « vie transitoire de la nature »⁴ chez Whitehead, sans doute aussi chez James et Dewey, Simondon et Canghilem, Deleuze et Guattari comme agencements à partir du milieu, et aujourd'hui chez Morin, Serres ou Stengers. Du point de vue spéculatif, ce courant a produit une pensée de la nature qui peut être rattachée à la pensée complexe. La nature est ainsi décrite selon les principes des systèmes dynamiques complexes : « non-linéarité, feedbacks, réseaux, hiérarchie, émergence, auto-organisation »⁵. Et c'est donc à ce courant que je rattache les nouvelles conceptions de la nature comme figure du système-Terre complexe : Gaïa (Latour et Stengers), Biogée (Serres), etc.⁶

¹ *Écrits pour lui-même*, IV, 23, 2 cité par Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, op. cit., p. 51.

² Michel Serres, *Éclaircissements*, op. cit., p. 156.

³ Pierre Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes : la fin du monde humain*, Dijon, les Presses du réel, 2015, p. 247.

⁴ Alfred North Whitehead, *Le concept de nature*, op. cit., p. 163.

⁵ Jennifer Wells, « La grande transition » dans Florence Burgat et Vanessa Nurock (éds.), *Le multinaturalisme : mélanges à Catherine Larrère*, Marseille, Wildproject, 2013, p. 82-83. C'est aussi la thèse de Carolyn Merchant, *Autonomous Nature*, op. cit.

⁶ Voir aussi Sean Esbjörn-Hargens et Michael E. Zimmerman, *Integral Ecology : Uniting Multiple Perspectives on the Natural World*, Boston, Integral books, 2009.

Cependant, on peut constater que ni dans le courant vitaliste qui aboutit à la nature comme processus, ni dans le courant métaphysique qui aboutit à la nature comme ensemble des objets composant l'univers, ni *a fortiori* dans son branchement colonial, la nature n'a à être protégée, conservée ou préservée. Car la nature désigne alors ou bien des processus transcendants ou bien une idée globalisante qui intègre toutes les potentialités y compris celles que nous jugeons destructrices et ravageuses. Face à cette objection, nombreux sont celles et ceux qui prétendent que l'on fait face ici à un abus de langage, en mobilisant l'idée de nature dans les luttes écologistes : on ne protège jamais la nature, comme on ne sauve jamais la planète. À la rigueur on tente de limiter les déséquilibres ou les destructions au sein d'environnements ou d'écosystèmes. Pourquoi décrire alors un courant écologique qui maintiendrait une certaine idée de la nature ?

Les naturalistes et les écologistes disent d'ordinaire protéger, conserver, préserver ou prendre soin de la nature. Les militant·e·s brandissent comme un slogan « nous sommes la nature qui se défend ». Ou bien l'on suppose que ces personnes ne savent pas ce dont elles parlent et que seul.e.s les philosophes ont la rigueur nécessaire et l'espace de réflexion pour faire un usage rigoureux des concepts, ou bien l'on tente de voir quelle inflexion particulière est donnée à l'idée de nature dans ce contexte. La seconde hypothèse prend au sérieux les discours des acteurs de l'écologie eux-mêmes, ne conçoit pas la philosophie comme ayant une fonction d'autorité, surplombante et normative par rapport au langage ordinaire, et s'accorde avec ce que les Larrère appellent une « philosophie d'accompagnement », c'est-à-dire une philosophie, non ignorante des sciences et des pratiques, et qui s'élabore souvent dans des contextes transdisciplinaires sur le terrain de l'écologie. C'est ce chemin, qui fait droit aux voix minoritaires des écologistes, que j'explore, et qui permet de dégager une conception de la nature distincte de celles précédemment définies.

2. 6. *Le courant écologiste : la nature-milieu de vie*

Le courant écologique est dérivé du courant vitaliste, en tant qu'il résulte d'une attention portée à la nature comme milieu de la vie, en insistant non pas d'abord sur le principe unifiant ou sur l'ordre globalisant, mais sur des relations en contextes et localement définies. La nature-milieu de vie est l'expression en contexte du principe vital

et des équilibres métastables permettant de tisser la grande toile du vivant. Elle est pensée comme « terrains de vie »¹.

J'adopte le qualificatif « écologique » pour deux raisons principales : [1] historiquement Haeckel et ses successeurs ont choisi ce terme pour désigner la science des relations vitales et viables² et [2] étymologiquement *oikos* renvoie au domaine ou à la maison : c'est le nom de la communauté familiale chez Aristote, et le nom de la « maison nouvelle » chez Michel Serres³ ou « maison commune » chez le pape François⁴, pointant par là la question centrale pour l'écologie de la viabilité posée en terme d'« habitabilité d'un milieu »⁵. Or la nature, dans cette conception écologique, a un sens clair et précis, qui est celle de *milieu(x) de vie(s)*. On aboutit à cette définition à partir de multiples perspectives : en partant de l'observation de l'écologie comme science comme Callicott⁶ et Larrère⁷ ; en approfondissant l'expérience d'un « Soi écologique » comme Næss lors de ses séjours dans sa cabane à Tvergastein⁸, en adoptant la perspective *mésologique* sous l'influence des cultures asiatiques comme Berque, en « pensant par le milieu » les ravages écologiques, selon une perspective « *mésopolitique* » comme Stengers⁹ ou Taylat¹⁰, en adoptant la perspective des luttes pour la justice environnementale et la santé intégrale selon une perspective écoféministe, comme nous le verrons au chapitre suivant, mais aussi bien à partir d'une expérience écospirituelle non-duelle, d'une théologie de la

¹ Bruno Latour, *Où atterrir ?*, op. cit., p. 112-114.

² Voir Jean-Marc Drouin, *L'écologie et son histoire : réinventer la nature*, Paris, Flammarion, 1993.

³ « Nous habitons de tout temps, nous réhabitons désormais cette antique et nouvelle maison des humains. Oui, nous y vivons en compagnie de Flore et de Faune, des roches, des mers et des montagnes, sans frontière ni douane. De la même manière, la famille latine groupait jadis mères et pères, les cousines et les frères, les outils agraires, socs, jougs et araires, avec les animaux de la ferme, vaches, cochons et couvée ; elle ne dissociait pas les hommes de leur monde. La Biogée non plus [ne dissocie pas les hommes et le monde]. Nous l'habitons donc depuis toujours, avant que l'histoire, les guerres et les haines, les cultures et les langues nous séparent. Nous la réintégrons aujourd'hui après quelques temps d'oubli. Fils prodiges, nous rentrons à la maison. Ou, s'imposant plutôt à notre oubli et à nos ingratitude, la Biogée nous fait oublier, à son tour, les milles réseaux de nos séparations ». Michel Serres, *Biogée : mer et fleuve, terre et monts, trois volcans, vents et météores, faune et flore, rencontres amours*, Brest, Dialogues, 2010, p. 40-41.

⁴ François, *Lettre encyclique Laudato Si du souverain pontife François sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Salvator, 2015.

⁵ Olivier Labussière, « Habiter : un éclairage deleuzien » dans *Habiter : Vers un nouveau concept ?*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 91.

⁶ J. Baird Callicott, « Primauté de la philosophie naturelle sur la philosophie morale », *Cahiers philosophiques*, 2011, n° 127, n° 4, p. 41-62.

⁷ Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, op. cit. Par exemple : « L'écologie poursuit l'enquête sur les formes d'organisation du vivant, comme sur les processus de la *natura naturans* » (p. 131).

⁸ Arne Næss, « An Example of a Place : Tvergastein », dans Harold Glasser et Alan Drengson (éds.), *The selected works of Arne Næss : Deep Ecology of Wisdom*, vol. X, Dordrecht, Pays-Bas, Springer, 2005, p. 339.

⁹ *Inflexions 3: Histoire du milieu : entre macro et mésopolitique* Entrevue avec Isabelle Stengers, http://www.inflexions.org/n3_stengersfr.html, (consulté le 24 mai 2020).

¹⁰ Ferhat Taylan, *Mésopolitique : connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.

création rejoignant l'idée d'une communauté biotique, ou d'une christologie de la *deep incarnation*, comme nous le verrons dans la troisième partie.

Il n'est pas ici le lieu de développer chacune de ces perspectives mais simplement de pointer la pluralité et la richesse des positions pouvant être rapprochées de ce courant. J'insisterai en revanche sur la position de Stengers qui me semble exemplaire dans l'analyse et la défense de l'idée de nature comme milieu de vie. Dans *Résister au désastre* (2019), elle explicite quatre conditions d'un maintien légitime de l'idée de nature et de son utilité potentielle pour faire face aux ravages écologiques. La première condition consiste à congédier les usages normatifs, souvent idéologiques, associés à l'adjectif « naturel » :

L'adjectif « naturel » qui implique qu'il y a un « ordre » de la nature, s'est vidé de toute signification. Et avec lui, le grand conflit de ceux qui invoquent l'adjectif « naturel » comme une norme, et ceux qui font de la lutte contre cette norme un devoir. J'aime bien dire qu'il n'y a rien de « naturel » dans la nature, et c'est bien ce que l'écologie scientifique permet de dire lorsqu'elle apprend à raconter des récits de plus en plus intéressants, avec ces histoires de conséquences en cascade, de rapports symbiotiques, etc. Elle est peu à peu devenue une science aventureuse, ou en tout cas plus à la hauteur de la dimension aventureuse et événementielle de la vie¹.

Stengers ne prétend donc pas se couper de l'écologie comme science. Au contraire elle y voit une ressource pour élargir la compréhension que nous avons des milieux de vie. Elle rejoint ainsi Callicott qui voit dans la crise liée au bouleversement climatique, l'occasion de la mise en avant de « la biogéochimie qui donne à voir une Terre gaïenne très certainement systémique, holistique, dont les éléments sont liés les uns aux autres de l'intérieur et absolument auto-organisatrice et autorégulatrice »², ou encore les Larrère qui observent les métamorphoses de la compréhension de la « communauté biotique », à travers les changements de paradigme de l'écologie comme science (d'une écologie de l'équilibre (Clements) vers une écologie des perturbations (Blandin et Lamotte), en passant par une écologie des écosystèmes (Tansley et Odum)³). Mais Stengers soutient aussi que l'écologie comme science dissout les prétentions à trouver dans la nature un ordre simple permettant de soutenir les quêtes de fondement naturel des normes éthiques et politiques. L'écologie ne décrit pas un ordre, mais des complexités d'interactions mutuelles, souvent inattendues, comme les symbioses ou les cascades trophiques. L'exemple auquel recourt Stengers est celui, inspiré d'Haraway, insistant sur la promotion de la biologie éco-

¹ Isabelle Stengers, *Résister au désastre : dialogue avec Marin Schaffner*, Marseille, Wildproject, 2019, p. 16. Je souligne.

² J. Baird Callicott, « Primauté de la philosophie naturelle sur la philosophie morale », art cit, p. 61.

³ Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, op. cit., p. 130-154.

évolutionniste et la notion des vivants comme « sympoïétiques ». Selon Stengers, l'évolution de la pensée d'Haraway, du « Cyborg » aux « Enfants du Compost »¹, permet de penser de façon exemplaire les processus relationnels de désidentification :

Dans un compost, les identités se défont et de nouvelles compositions deviennent possibles. Ce qui compte, ce sont les transformations mutuelles, pas les reproductions de lignées ou d'identités spécifiques².

La deuxième condition, pour un usage pluraliste de l'idée de nature, consiste à se méfier des prétentions iconoclastes académiques qui soutiennent en « ricanant » que « la nature n'existe pas »³, et à revenir à une forme de sens commun de l'idée de nature, dont elle décrit grâce à Whitehead, la signification élémentaire comme « ce qui est toujours en excès ». Ainsi explique-t-elle :

C'est pourquoi j'aime bien la proposition de Whitehead, qui a lié l'idée de « nature » avec ce que demandent les scientifiques lorsqu'ils parlent de nature. La nature, ce serait *ce à propos de quoi, si nous lui prêtons l'attention qui convient, nous trouvons plus, et nous n'accepterons pas d'y trouver moins*. C'est ce qui fait travailler les scientifiques et ce qui les fait se révolter si on leur dit que la réalité est muette, que ce qu'ils trouvent c'est ce qu'ils ont mis, que tout n'est que représentation. Non, la nature « tient » indépendamment des humains. Et la manière, ou plutôt les manières, dont elle tient est ce qui demande de l'attention. Il faut trouver de bonnes questions – non pas la bonne question, mais des questions qui permettent d'apprendre à trouver plus⁴.

Il y a donc deux caractéristiques de l'idée de nature pour le sens commun, qui s'accorde sur ce point, selon Stengers, à l'expérience des scientifiques : elle désigne ce qui *tient indépendamment des humains* et ce qui *est toujours de surcroît*. Stengers soutient donc qu'« on peut appeler “nature” ce qu'on n'en finit jamais d'explorer »⁵, en d'autres termes, ce qui est toujours au-delà, ce qui est toujours en excès par rapport à la saisie, à la compréhension, à la prévision. N'est-ce pas loger dans la nature une forme de transcendance au sein de l'immanence ? N'est-ce pas reconnaître dans l'usage de l'idée de nature, l'une des ouvertures à la dimension transcendante de l'être ? Comment alors cette dimension transcendante de la nature peut-elle s'articuler avec la façon de penser la

¹ Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble : Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 134 et suiv.

² Isabelle Stengers, *Résister au désastre*, op. cit., p. 28.

³ « La nature, au fond, c'est une idée assez vide ; mais l'idée que « la nature n'existe pas » me semble, elle, faire partie de l'arsenal académique destiné à choquer, à scandaliser. J'entends le ricanement de celui qui sait, à qui on ne la fait pas. Et je ne me fie pas à celui qui ricane, car ce qu'il propose n'est jamais très clair non plus » . *Ibid.*, p. 35-36.

⁴ *Ibid.*, p. 36. Je souligne.

⁵ Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*, Paris, Découverte, 2009, p. 37.

transcendance sous forme de divinité ? Stengers ne rentre pas dans ces considérations théologiques, que j'aborderai quant à moi dans la troisième partie, mais développe, au contraire, l'idée d'articuler la transcendance au sein de l'immanence à travers la notion deleuzienne de « pli », ce qui est présent virtuellement mais masqué, caché, replié. Ainsi cet « au-delà » dans la nature n'engage pas d'abord des considérations théoriques sur le rapport à la divinité, mais bien un *ethos* : celui d'une présence ou d'une attention à la nouveauté et aux formes d'interaction exigées par ces reconfigurations constantes.

J'aime le mot « pli » parce qu'on le retrouve dans expliquer, impliquer ... Et chaque pli demande qu'on lui prête attention, parfois qu'on le déplie, c'est-à-dire qu'on l'explique, parfois qu'on comprenne ce qu'il implique, tout ce dont il a besoin pour tenir. La nature, ce pourrait être cette génération permanente de plis, des plis pliés les uns dans les autres, impliqués les uns par les autres, qui tiennent les uns grâce aux autres ou au risque des autres. Certains disent qu'il faut parler de « natures » au pluriel, parce que les différents peuples humains prêtent différents modes d'attention, font importer différemment leur monde. Mais le pluriel me semble trop faible. Ce sont les modes de sensibilité, d'importance, d'apprentissage qui doivent être mis au pluriel. La nature est matière à apprentissages, parce que d'une manière ou d'une autre on a affaire à des manières d'exister qui prolifèrent. Cela ne veut pas dire qu'elles existent par elles-mêmes, mais en tout cas elles tiennent par elles-mêmes avec les autres. Nous pouvons être partie prenante de la manière dont cela tient, mais cela peut tenir sans nous¹.

La dimension subjective de la reconnaissance de la nature comme prolifération des manières d'exister est donc une ouverture de la sensibilité, une contestation des automatismes, un appel à « faire avec » grâce à de nouveaux apprentissages. On peut noter que la pluralisation à laquelle procède Stengers se veut plus forte que la simple reconnaissance de la pluralité des perspectives culturelles, sociales et individuelles. La pluralisation n'est pas simplement la multiplicité des rapports possibles à la nature : elle est le produit inhérent de la nature comme processus de différenciation et d'altération.

La troisième condition définie par Stengers consiste à préciser les écueils théoriques et pratiques contre lesquels lutter dans l'usage de l'idée de nature. Le premier écueil serait celui du *faux-problème du rejet du mot*. À la question de Schaeffer : « Ces “plis pliés” qui sont matière à en apprendre plus, vous continuez à l'appeler “nature” ? », Stengers répond :

C'est comme on veut. Je ne perds pas mon temps à critiquer les mots pour le plaisir. Ils sont tous chargés d'histoire, et si on les juge à cause de cette histoire, on n'aura bientôt plus de mots. D'autres peuples ont d'autres mots. Donc pourquoi les nôtres devraient-ils être sans cesse remis en question² ?

¹ Isabelle Stengers, *Résister au désastre*, op. cit., p. 37-38.

² *Ibid.*, p. 38.

La justification est étrange et on pourrait objecter que la critique des mots peut amener la création de néologisme plutôt que l'appauvrissement du langage. Mais le « c'est comme on veut » insiste sur la dimension de faux-problème de la crispation lexicale. Cela suppose qu'il n'est sans doute ni possible ni souhaitable de vouloir se débarrasser de l'histoire par une tentative d'épurer le langage. Changer les mots ne résout pas les problèmes des héritages historiques, réifie au contraire certains usages et occulte leur contestation. Le deuxième écueil serait de *maintenir la séparation* entre « l'idée d'une nature régie par des lois alors que nous, nous serions des êtres de culture », par lequel Stengers reprend la critique du dualisme nature/culture. La réactivation de l'idée de nature suppose donc d'élaborer une conception non-duelle mais plutôt relationnelle de la nature et c'est précisément ce que fait la pensée écologique selon Stengers. Le troisième écueil consiste dans l'intention idéologique de *nier ce qui constitue précisément l'indépendance et le surcroît* de la nature. Cette représentation d'une nature maîtrisable sous-tend l'illusion prométhéenne d'une maîtrise totale qui s'exprime par exemple dans le génie génétique ou le géo-constructivisme. Il n'y pas là pour Stengers, amélioration ou perfectionnement technique de la nature, mais bien destructions et ravages :

On peut dire aussi que rêver d'une nature qui serait régie par les humains, c'est rêver sa destruction. On peut très bien fabriquer des monocultures qui ne tiennent plus que par nous, nos pesticides et nos engrais. Cela définit un ravage de la nature, la destruction de ce qui tient sans nous¹.

Une idée simple mais puissante permet de critiquer cette volonté d'asservissement de la nature qui est en réalité une volonté destructrice : *on ne peut échapper à l'interdépendance et donc à la nature*. On est même obligé par elle. Les déchets, les pollutions, les destructions multiples des vivants sont le rappel d'interdépendances non-désirées et négligées par des logiques manquant d'« intelligence écologique » (c'est-à-dire pour Stengers d'une « intelligence de la différence entre interdépendance et dépendance, et de ce à quoi oblige l'interdépendance »²) :

Même si nos projets sont purement humains, leurs effets ne le sont jamais. Et le ravage de l'intelligence écologique signifie que ces effets conduisent souvent à un milieu appauvri et désolé. Mais ça fait de la nature tout de même, au sens où ça génère des interdépendances, désirées ou redoutables. Les OGM, c'est de la nature. Et en cela, on peut prendre au sérieux le paysan argentin qui dit que le soja génétiquement modifié est « méchant », car le mode d'existence de ce soja implique et exige une

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 46.

destruction généralisée et aveugle d'innombrables vivants – y compris les petits paysans –, et permet la prolifération de tous les êtres pour qui cette destruction est une opportunité¹.

Il y aurait ainsi, selon Stengers, trois façons de mal user du concept de nature : se contenter d'en critiquer l'histoire, maintenir un usage dualiste et prétendre maîtriser totalement ce qui devrait « tenir sans nous ».

La quatrième condition décrite par Stengers pour justifier un usage pluraliste de l'idée de nature face à la crise écologique consiste à considérer que le problème n'est pas de proposer une meilleure définition de l'idée de nature, mais de déployer l'intelligence écologique. En prenant l'exemple de la critique de l'idée de *wilderness*, Stengers dénonce une attitude « puritaine » vis-à-vis du langage qui manquerait le vrai problème de la reconnaissance complexe des interactions avec le milieu :

Critiquer l'idée d'une « nature sauvage », où les humains seraient des intrus, ce que les Américains appellent le *wild* – au sens « la main de l'Homme n'y met pas les pieds » – ne permet pas de conclure triomphalement que « la nature n'existe pas ». Ce serait transformer en progrès de la pensée ce qui est d'abord la continuation d'un crime, l'entreprise coloniale qui a séparé les peuples autochtones de leurs mondes et a prétendu que ce qui était conquis était vierge, pur de toute activité humaine. Et donc nos définitions doivent toutes répondre de leur complicité avec le ravage de l'intelligence écologique. *Ce n'est pas la définition de la nature qui compte, c'est l'intelligence des rapports que l'on peut apprendre à renouer avec tel ou tel milieu et avec les êtres qui l'habitent*².

Stengers accentue la critique de l'appropriation coloniale des terres indigènes sous les intentions de conservation de la *wilderness* en parlant de crime. Mais elle récusé l'idée que les meilleures définitions seraient une réponse intellectuelle adéquate face à ce crime. Au contraire, retrouver l'intelligence écologique, c'est revendiquer la nature comme milieu, aussi traversé par ces rapports de force et ces histoires politiques, avec lequel il nous appartient d'apprendre à vivre. C'est surtout reconnaître les interdépendances qui nous constituent, que nous produisons ou que nous subissons. Ici Stengers retrouve d'une certaine façon Næss, qui soutenait que défendre la nature et nos milieux de vie, c'est en réalité défendre les droits humains, parce que nous sommes, au plus profond de nous-mêmes, constitués de ces réseaux d'interdépendances³. Ainsi Stengers peut-elle valider une interprétation lucide de la formule militante : « nous sommes la nature qui se défend ».

¹ *Ibid.*, p. 49-50.

² *Ibid.*, p. 48. Je souligne.

³ Arne Næss, « Self-Realization : An Ecological Approach to Being in the World », dans Harold Glasser et Alan Drengson (éds.), *The Selected Works of Arne Næss : Deep Ecology of Wisdom*, vol. X, Dordrecht, Pays-Bas, Springer, 2005, p. 522. « Lorsque nous tentons de défendre la nature dans nos sociétés riches industrielles, l'argument de nos adversaires est souvent que nous le faisons pour nous assurer la beauté, les

Si on associe la « nature » avec la *génération de relations d'interdépendance à tous les niveaux*, on peut dire que l'intelligence écologique, la sensibilité aux effets de nos activités, fait partie de cette génération. Et oui, alors, les activistes qui disent « nous sommes la nature qui se défend » ont raison. Ils défendent nos capacités humaines à *penser et vivre l'interdépendance*, ils luttent pour la régénération d'une intelligence sensible qui est notre mode d'appartenance à la nature¹.

Un texte de Stengers, central pour notre problème, vient finalement résumer ces quatre conditions. À la question de savoir si elle mobilise l'idée de rhizome de Deleuze et Guattari pour penser des structures d'évolutions non-hiérarchiques, Stengers, après avoir rappelé la définition contrastive du rhizome par rapport à l'arbre qui tend à négliger les *processus de mises en connexions* eux-mêmes, en appelle à revenir aux ressources de l'idée de « nature », pensée de façon non hiérarchique, non principielle, dynamique et localisée :

Peut-être qu'on doit en revenir ici à ce mot de « nature », dont j'ai dit que les manières multiples dont elle tient est matière à apprentissages. Parce que s'il doit y avoir apprentissage, c'est parce qu'il n'y a pas d'ordre caché qui, si on le perçait à jour, permettrait de prévoir, d'anticiper. Il n'y a pas de raccourci. Il n'y a pas de grand principe. *Il y a des histoires enchevêtrées de création de rapports qui font que, à toutes les échelles, on doit apprendre comment des êtres s'impliquent et se requièrent les uns les autres, entrent en composition*. Et peut-être pourrions-nous accepter cette génération de rapports comme ce à quoi nous participons, ce qui vient avant toute explication. Cela communique avec l'expérience d'être touché, l'être humain la ressent cette expérience et il sait qu'elle est générative. Tout commence par-là².

La nature apparaît à la sensibilité et à l'intelligence écologiques comme tout autre chose qu'un principe unique ordonnant une structure hiérarchique des êtres. Elle se manifeste comme une dynamique intégrant des « histoires enchevêtrées ». C'est une multiplicité qui ne se laisse pas homogénéiser par son unification. Et ces histoires sont des histoires d'interdépendances à tous les niveaux. La nature-milieu de vie est donc une intégrale « d'histoires enchevêtrées » racontant un processus de génération ou de création de rapports d'interdépendances polymorphes et multiscalaires. Connaître cette nature signifie prioritairement apprendre à s'insérer finement dans cet enchevêtrement d'interdépendances. L'idée de nature apparaît alors comme une ressource pour penser la déstabilisation du rôle que l'on fait jouer aux scientifiques : arbitres, producteurs d'innovation pour la croissance ou bienfaiteurs du progrès humain en apportant les

loisirs et d'autres intérêts non vitaux. Notre position est renforcée si, après une réflexion honnête, nous constatons que la destruction de la Nature (et de notre lieu (*place*)) nous menace au plus profond de nous-mêmes. Si c'est le cas, nous défendons de manière plus convaincante nos intérêts vitaux, et pas seulement quelque chose "d'extérieur" (*out there*). Nous sommes engagés dans l'autodéfense (*self-defense*). Défendre les droits *humains* fondamentaux est une autodéfense vitale. »

¹ Isabelle Stengers, *Résister au désastre*, op. cit., p. 50-51. Je souligne.

² *Ibid.*, p. 61. Je souligne.

lumières de la raison. La science n'est pas seulement conquête – qui prépare aux ravages. Elle n'est pas nécessairement sortie des interdépendances contextualisées par des abstractions universalisantes. Elle peut être écoute des récits d'interdépendances pour guider la façon de s'y rapporter intelligemment.

Ainsi conçue la nature n'est pas un domaine ou une qualité séparée de l'humain, telle que la pensera le courant colonial. Elle est ce à quoi nous participons, en y insérant, en tant qu'espèce ou que collectifs humains pluriels, notre voix juvénile. En ce sens la formule, « nous sommes *de* la nature » renvoie à notre participation à cette puissance d'engendrement, de voix, de récits, de relations, de créations et de destructions, de vie et de mort. La science n'est donc pas sortie de la participation à la nature. Elle se fonde sur cette expérience sensible d'insertion dans une puissance d'engendrement. Mais elle interroge et raffine certains modes d'insertions de l'action au sein de ces interrelations complexes. Cette position me semble analogue à celle de Serres et permet de comprendre pourquoi les voix des personnages conceptuels dans les œuvres de ce dernier parcourent l'intégralité des modes d'insertion dans le Grand Récit, depuis le labeur sensible jusqu'à l'extase mystique en passant par les datations et les modélisations savantes. Serres comme Stengers sont donc, à mon sens, des modèles d'intelligence écologique qui pensent toujours « par le milieu » c'est-à-dire en termes d'interrelations, d'interdépendances, de contextes et de relations constitutives.

L'idée de nature dans son acception écologique est donc d'emblée pluraliste. Elle appelle à reconnaître les connexions multiples et mutuelles, et non à justifier des éradications ou des destructions, y compris dans l'écosystème des sciences ou dans celui des idées. On ne saurait mieux définir la nature comme instance de pluralisation et le multi-naturalisme comme pratique philosophique en prise avec ces « histoires enchevêtrées » ou turbulentes.

2. 7. *La question des rapports entre les différents courants*

Comment s'articulent ces différents courants de sens qui composent le bouquet de l'idée de nature que nous moissonnons à l'issue de cette histoire turbulente ? Je me limiterai ici à trois remarques.

Il y a d'abord un primat du courant vitaliste sur le courant métaphysique : primat généalogique puisqu'il faut bien vivre pour connaître, primat pragmatique puisque en réalité la connaissance est d'abord orientée vers la nécessité d'agir pour survivre, primat

sociologique puisque toute connaissance avant d'atteindre à l'objectivité est située et s'exerce au sein d'un milieu de vie qui rend possible cet exercice des sciences, primat politique enfin puisque c'est en réalité l'enjeu vital qui est défendu par tout collectif et qui semble trouver une expression mortifère, associée à des affects ravageurs, dans le courant colonial.

Ensuite, il y a opposition normative et politique entre le courant colonial et le courant écologique, dans un même milieu. On ne peut pas défendre en même temps, l'extractivisme et l'intelligence écologique reconnaissant les interdépendances constitutives d'un milieu de vie. Ce pourquoi l'extractivisme et les pratiques coloniales font l'objet d'opposition et de soulèvement, notamment de la part de collectifs minorisés qui se battent à la fois contre la destruction des milieux de vie et de leurs habitants et contre l'oppression économique et politique. L'écologisme des pauvres et les mouvements de contestation issus de minorités luttant contre la colonialité recensent des centaines de luttes de ce type¹. L'extractivisme répond prioritairement à la logique coloniale de la délocalisation des destructions des milieux de vie. L'apparition des problèmes écologiques de troisième génération, caractéristiques de l'Anthropocène et liés au dépassement des limites planétaires (bouleversement climatique, perturbation des cycles du potassium et du phosphore, pollutions aux plastiques, trou de la couche d'ozone, etc.), rappelle aux pays colonisateurs ce qu'ils ont fait subir jusqu'alors de façon délocalisée : la destruction des conditions de possibilité de l'habitabilité d'un milieu et donc la destruction des écosystèmes « bioculturels »². Le courant colonial – qui n'est pas qu'occidental et pas que capitaliste, pensons à la Chine du président Mao puis Xi – et le courant écologique, s'opposent comme deux modes de rapports conflictuels dans les usages et les affects qui lui sont attachés.

¹ Joan Martínez Alier, *L'écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*, Paris, Les Petits matins, 2014 ; Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Seuil, 2018. Voir aussi le projet de recension des luttes pour la justice environnementale dirigé par Martínez-Alier : *EJAtlas | Mapping Environmental Justice*, <https://ejatlas.org/>, (consulté le 25 mai 2020).

² Ricardo Rozzi et al. (éds.), *Linking Ecology and Ethics for a Changing World : Values, Philosophy, and Action*, Dordrecht, Springer, 2013. Nous assistons peut-être à un mouvement analogue à ce que Césaire dénonçait dans l'offuscation des métropoles européennes face au nazisme durant le drame de la deuxième Guerre mondiale. L'Europe colonisatrice faisait l'expérience douloureuse de la colonialité sur son propre territoire cf. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1976. De façon analogue, la crise écologique globale que nous vivons tend à distribuer les effets écologiques dévastateurs de la colonialité, y compris sur les pays colonisateurs, largement responsables de la catastrophe actuelle. Voir Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.

On peut finalement remarquer qu'aucun des deux courants principaux et du sous-courant « écologique » n'excluent les humains de la nature. C'est donc que la définition de la nature comme « ensemble des étants non-humains », selon la polarité *exclusion/inclusion* de la sphère humaine, n'est ni dominante, ni déterminante pour comprendre la pluralité de sens inhérente à l'idée de nature. Qu'il y ait dès l'origine, une distinction du mode d'être des *onta phusei* (étants naturels) par rapport aux *onta technai* (étants techniques), voir même des modes de production des étants naturels et artificiels, ne signifie pas nécessairement une divergence de domaines ontologiques. Cela peut être interprété comme le moyen de saisir par démarcation la spécificité du mode d'être des étants naturels, c'est-à-dire notamment leur spontanéité ou le fait d'être *par soi-même*¹. Mais où émerge cette conception excluante de la nature au sein de la distinction Nature/Culture ? Sûrement pas chez les grecs. Difficile à trouver chez les métaphysiciens du XVII^e et XVIII^e siècle. Descola fait remonter ce « coup de force d'une discrétion exemplaire »² à l'Allemagne du XIX^e siècle, au moment où les sciences sociales doivent se constituer une légitimité académique et institutionnelle. Que l'anthropocentrisme moderne ait fait de la nature l'un de ses lieux d'expression par excellence, en se définissant par démarcation successive³, ne signifie pas nécessairement que l'opposition de la nature à l'artifice doive être l'un des deux sens principaux de la nature comme le suppose J.S. Mill dans *On nature*. Si la branche coloniale qui aboutit à la nature-fonds de ressources (incluant une conception coloniale de la *wilderness*) est bien l'une des seules conceptions, d'ordinaire dite moderne, qui se caractérise par le tryptique « séparation, domination, exploitation », et si cette idée de nature n'est qu'un sous-courant tardif et très localisé de l'idée métaphysique de nature, alors il est bien possible de comprendre pourquoi la nature survie à ses nombreuses fins annoncées. Notre histoire turbulente, en tous cas, voudrait

¹ En commentaire du chapitre 2 de la *Physique* d'Aristote, Pellegrin note que la distinction entre la causalité naturelle et les autres causes ne distingue pas « comment les choses viennent à l'être mais comment elles sont constituées ». Aristote, *Physique*, Paris, Flammarion, 2002, p. note 2 p. 115. De plus, chez Platon comme chez Aristote, l'identification de la *phusis* à l'*eidos* permet de montrer qu'un étant technique peut aussi avoir une nature : « si donc ceci [un lit] est un artefact, la figure aussi est nature » (193b11). L'interprétation de ce passage est controversée. Mais on peut comprendre qu'un substrat ne suffit pas à définir une nature (par exemple le bois pour le lit), et qu'il faut que cette matière reçoive une détermination formelle pour être nature. Aristote pointe lui-même l'articulation entre l'art et la nature à partir de l'idée de cause finale : « d'une manière générale, l'art, dans certains cas parachève ce que la nature n'a pas la puissance d'accomplir, dans d'autres cas, il imite la nature. Si donc les réalités artificielles sont en vue de quelque chose, il est évident qu'il en est de même aussi pour les réalités naturelles. » 199a15 (p. 152).

² Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 10.

³ Voir les dualismes constitutifs de la modernité selon Heidegger : « Nature et Grâce (Sur-nature), Nature et Art, Nature et Histoire, Nature et Esprit ». Martin Heidegger, « Ce qu'est et comment se détermine la phusis » dans *Questions I et II*, traduit par François Fédier, Paris, Gallimard, 1990, p. 284.

faire entendre les mémoires pluralistes de l'idée de nature qui résonnent encore dans la polysémie contemporaine et ne sauraient être réduites au seul sens « colonial ».

2. 8. *L'exemple de la wilderness*

Ce modèle permet-il de clarifier un peu, par exemple, les usages polysémiques et contestés de la *wilderness* américaine ? *Wilderness* peut désigner, [1] pour les conservationnistes et les amateurs de sports en nature, le *milieu de vie le moins anthropisé*. Mais le fait qu'elle soit un milieu de vie est sans doute plus important que le fait qu'elle soit vide d'humain, puisque des biologistes pourront s'y rendre pour étudier des espèces et des écosystèmes par exemple, ou les montagnards y passer sans que leur présence ne constitue, à leurs yeux, un changement radical de qualification de ce milieu. En ce sens la *wilderness* désignerait donc une limite dans l'idée de nature selon le courant « écologique », comme milieu de vie sinon vide du moins pauvre en humains et artifices – puisqu'on aura beau jeu de montrer qu'elle est en fait toujours plus ou moins anthropisée. Ainsi entendu, ce milieu de vie est lui-même caractérisé par [2] un mode d'être dominant : le fait d'être par soi-même, le spontané, ou le sauvage (*wild*), ce qui permettra pour les penseurs transcendantaliste (Thoreau, Emerson, Muir) de l'entendre, participant en cela du courant vitaliste, comme le lieu de la rencontre avec le principe de la vie et de l'ordre cosmique. On peut alors passer du milieu (*wilderness*) au principe (*wildness*). Mais [3] pour les gestionnaires, la *wilderness* est un statut juridique d'un territoire qui constitue la nature comme *fonds de ressources* (patrimoniales, sanitaire et de loisirs selon le *Wilderness Act* de 1964), à exploiter pour les *extractivistes*, à protéger pour les *écologistes*. Comme l'a montré notamment Nastassja Martin dans *les âmes sauvages* (2016), il n'est pas contingent que cette promotion de la *wilderness* supposée vide d'humains, au mépris des présences ancestrales autochtones et des modes de compositions de collectifs indigènes non-naturalistes (au sens de Descola), soit essentiellement associée au mouvement de colonisation du territoire nord-américain, et ce dans les deux tendances pratiques ambivalentes vis-à-vis de ces ressources : exploiter ou conserver. Autrement dit, en Alaska, sous les conflits apparents entre les pétroliers et les parcs nationaux, se joue un même mouvement d'appropriation coloniale de terres et de gestion du territoire qui mobilise la *wilderness* comme fonds de ressources¹. Martin témoigne aussi du fait que l'idéologie de la *wilderness* peut s'appuyer sur [4] une réduction du rapport au territoire à

¹ Voir en particulier le chapitre 5 : « Domestiquer les chasseurs et libérer le sauvage : la croisade des écologistes », p. 115 et suiv.

une gestion « objective », par exemple en Alaska par le *comptage* des stocks de pétrole ou des populations de caribous et la *juridicisation* de l'accès au territoire produisant la criminalisation des chasses autochtones et la destruction des savoirs et des cultures indigènes¹.

Il y a donc des acceptions différentes de la *wilderness* selon qu'on se trouve du côté du pouvoir colonisateur (nature-fonds de ressources) et gestionnaire (nature-univers objectivée) ou selon qu'on se trouve du côté d'une exploration des interrelations écologiques par exemple naturaliste (nature-milieu de vie) ou d'une expérience esthétique et spirituelle qui en fait le lieu de rencontre avec une puissance créatrice (nature-processus). Sans doute, ces acceptions peuvent-elles se composer entre elles, par exemple dans le cas de Hudson Stuck, le missionnaire épiscopalien admirant la *wilderness* depuis le sommet du Mont Denali qu'il gravit le premier en 1913, et sur lequel je reviendrai dans la troisième partie. Ainsi que le rappelle Martin, « sublimer la nature et l'élever au rang de paradis terrestre »² s'inscrit aussi dans une entreprise de conversion des rapports des indigènes avec leur milieu de vie. Ici le courant colonial se mêle avec le courant vitaliste. Mais dans le cas de Thoreau par exemple et de nombreux écologistes non affiliés au pouvoir hégémonique, le rapport à la *wilderness* selon les courants vitalistes et écologiques est davantage de l'ordre de la résistance à la société consumériste et à l'état esclavagiste que du côté des colonisateurs. En tous les cas, la possibilité de distinguer des tendances semble déjà permettre de clarifier quelque peu la pluralité des usages en présence et éventuellement d'analyser ensuite différentes compositions particulières.

Conclusion

À partir de l'ambivalence fondamentale de l'idée de *phusis* comme substance (*phusis-ousia*) et principe (*phusis-archè*), j'ai donc proposé de distinguer deux courants principaux : à partir de *phusis-ousia*, un courant que j'ai nommé *métaphysique* aboutit à l'idée d'une nature comme ensemble des objets connus par les sciences : *la nature-univers*. De l'autre côté, à partir de l'idée de *phusis-archè* c'est-à-dire la nature comme principe d'animation et d'organisation, se développe le courant que j'ai appelé *vitaliste*. Il se

¹ Nastassja Martin, *Les âmes sauvages : face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016, p. 139. « La rationalité mise au profit d'une gestion de l'environnement millimétrée produit ici une compartimentation des êtres et des choses, ainsi qu'une définition planifiée des droits et des champs d'action de ces derniers. »

² *Ibid.*, p. 114. Voir *infra*, chap. XI, p. 591-594.

déploie dans une métaphysique des relations par distinction d'une métaphysique des substances, et, aboutit à l'idée de nature comme principe et puissance d'engendrement : la *nature-processus*. Deux sous-courants complètent cette histoire turbulente. Une déviation par branchement d'affects *coloniaux* (séparation, domination, exploitation) sur les puissances techno-scientifiques du courant métaphysique, aboutit à l'idée de la nature comme *stock ou fonds de ressources* : la nature de l'*extractivisme*. De l'autre côté, par branchement d'affects diplomatiques, pacificateurs, mutualistes et coopératifs (respect, admiration, soin, relation symbiotique) sur le courant vitaliste, se développe l'idée de nature comme *milieu de vie* : la nature de l'*écologie*.

L'enjeu, comme partout où l'on tient à restituer une profondeur historique, est à la fois théorique et pratique. Il s'agit d'abord de replacer les discussions actuelles sur l'idée de nature dans l'histoire longue de ce maître-mot, par exemple pour dissoudre certains faux problèmes (en particulier ce schème récurrent de la fin de la nature séparée des humains), ensuite de résister à certains discours et positionnements normatifs qui instrumentalisent cette amnésie (par exemple les mythes géo-constructivistes ou de l'écomodernisme qui se réjouissent de la fin supposée de la nature), enfin de rouvrir des potentialités, inhérentes à cette sédimentation historique et propices à la défense d'un pluralisme. Cette reconstitution permet de comprendre que, du point de vue de l'histoire des idées, l'humain n'est *presque jamais* séparé de la nature. L'acception « moderne » ou « coloniale » de l'idée de nature recouvre certes les trois connotations très majoritairement pointées comme faisant partie du problème écologique : séparation de l'humain et de la nature, valorisation des affects de domination, exploitation des êtres naturalisés comme un fonds de ressources à disposition. Mais cette conception, sans doute aujourd'hui mobilisée par les politiques et les économies hégémoniques, apparaît comme tardive, singulière et historiquement minoritaire. Dans cette conception historique pluraliste de l'idée de nature, la polarité centrale pour comprendre sa polysémie n'est pas l'opposition dualiste non-humain/humain avec toutes ses déclinaisons (nature/culture, naturel/artificiel, nécessaire/contingent, universel/relatif, déterminisme/liberté, force/droit, etc.). mais plutôt un ensemble de polarités permettant d'articuler une compréhension dynamique et relationnelle du réel : les oppositions vie/mort, entropie/néguentropie, information/destruction ou parasitisme/symbiose. Par conséquent, la réduction de l'idée de nature à son acception coloniale dualiste apparaît partielle, contestable, et fragilisant dans le fond les positions a-naturalistes. Au contraire, ce tableau historique devrait permettre de rendre visibles les dimensions historiquement

plurielles, sédimentées aujourd'hui dans l'idée de nature, et, que la crise écologique nous amène à reconsidérer, pour ne pas se contenter d'une vision réductrice de la nature. Il soutient finalement la pertinence des positions *multi-naturalistes*, qui face à la crise écologique, réactivent les puissances dynamiques et relationnelles de l'idée de nature.

CHAPITRE VI

RECLAIM LA NATURE : MULTI-NATURALISMES

ÉCOFÉMINISTES

Dans la première partie, j'ai pointé la façon dont l'écoféminisme avait contribué à critiquer des usages idéologiques de l'idée de nature du côté des oppressions essentialistes et coloniales. Mais loin de rejoindre le chœur a-naturaliste clamant l'abandon de l'idée de nature, de nombreuses voix écoféministes, au contraire, ont réclamé une pluralisation des usages de l'idée de nature qui reconnaisse et valorise des acceptions subversives et émancipatrices. Je vais donc ici analyser la dimension constructive de l'écoféminisme par rapport à la crise de l'idée de nature, en décrivant différentes stratégies multi-naturalistes propres à différents courants de ce mouvement. Comment, au-delà des naturalisations oppressives et de l'essentialisme, l'écoféminisme revendique-t-il (*reclaim*) le lien entre femmes et nature ? Comment cette perspective permet-elle de problématiser l'idée de nature ? Et comment permet-elle de mettre au jour les puissances libératrices, d'apaisement ou d'ensauvagement que recèle cette idée ?

1. « *Nature is a Feminist Issue* »¹ : problématiser l'idée de nature

1. 1. *Genèse francophone et mouvement international*

Le mouvement écoféministe émerge des luttes militantes du milieu des années 1970. L'origine du terme est communément attribuée à l'écrivaine et militante féministe, Françoise d'Eaubonne, dont la devise est « toutes les luttes ne font qu'une »². En 1974, elle constitue un groupe de réflexion non-mixte appelé « Écologie-féminisme centre » qui aboutit à la création du néologisme « écoféminisme » dans *Le féminisme ou la mort* (1974). La forme la plus développée de sa position est exposée dans *Écologie et féminisme : révolution ou mutation* (1978). En tant qu'activiste antinucléaire, partisane de la « contre-violence », elle participe, le 3 mai 1975, à un attentat dynamitant la pompe du circuit

¹ Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Lanham ; Boulder, Rowman & Littlefield, 2000, p. 1.

² Caroline Goldblum et Françoise d'Eaubonne, *Françoise d'Eaubonne et l'écoféminisme*, Paris, Le Passager clandestin, 2019, p. 16.

hydraulique de la centrale de Fessenheim alors en construction¹, ralentissant de plusieurs mois sa mise en service. Penseuse de la décroissance, avant tout au niveau démographique, d'Eaubonne prône, contre le « lapinisme phallocratique » propre au « système mâle »², la démocratisation des méthodes contraceptives, l'avortement libre et gratuit, et la réappropriation par les femmes de leur fécondité. Mais elle appelle plus largement à une « mutation » de ce système patriarcal, dont les symptômes mortifères sont « l'hypercroissance industrielle », l'épuisement des sols et la destruction de l'environnement. Ainsi, en conclusion d'*Écologie et féminisme : révolution ou mutation*, écrit-elle :

La révolution véritable et totale que cette mutation implique, part donc de la subjectivité radicale d'une prise de conscience des femmes et du féminin, mais ne s'y arrête pas ; elle débouche, par le chemin des urgences écologiques, sur le bouleversement socio-économique final qui dépasse largement celui visé par la classique « révolution »³.

Ainsi, l'écologie pour d'Eaubonne, comme ensuite pour Guattari⁴, est au moins triple et concerne, à la fois, le mental (la subjectivité radicale), le social (le bouleversement socio-économique) et le biologique (les urgences écologiques). La grille d'analyse féministe distingue cependant d'Eaubonne dans la façon de décrire les responsabilités : pour Guattari, l'ennemi désigné est le « capitalisme mondial intégré »⁵ alors que, pour d'Eaubonne, c'est le « système mâle » dont le capitalisme et le socialisme patriarcaux ne sont que les ultimes avatars. La crise écologique appelle une « mutation » systémique et culturelle inscrite dans une perspective anti-patriarcale. D'Eaubonne développe alors un imaginaire écotopique inspiré des mouvements libertaires et égalitaires : communautés intentionnelles, autogestion, réduction du temps de travail, agrobiologie, dénonciation du faux-luxe de la consommation de masse, réduction des déchets mortifères, recyclage et usage des « techniques douces » (par exemple permettant l'usage des énergies renouvelables)⁶. En somme, en cette écotopie, selon une formule du *Féminisme ou la mort*, « la planète mise au féminin reverdirait pour tous »⁷.

¹ *Ibid.*, p. 42.

² *Ibid.*, p. 29-30.

³ *Ibid.*, p. 108.

⁴ Félix Guattari, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.

⁵ Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écophilosophie?*, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2013, p. 256 et suiv.

⁶ Caroline Goldblum et Françoise d'Eaubonne, *Françoise d'Eaubonne et l'écoféminisme*, op. cit., p. 107-119. Sur les écotopies, voir chapitre VII, p. 369 et suiv.

⁷ *Ibid.*, p. 104.

En dépit de ces fulgurances au sein du féminisme français, c'est principalement dans les pays anglophones (aux États-Unis, en Angleterre, en Australie, au Canada) qu'un véritable mouvement de luttes, de productions théoriques et d'institutionnalisations va activer et revendiquer l'étiquette écoféministe¹. L'histoire habituellement racontée met en avant la constitution du mouvement autour de luttes anti-extractivistes, anti-militaristes et anti-nucléaires (le mouvement Chipko en Inde (1973-1980), la *Women's Pentagon Action* aux États-Unis (1980), le camp de femmes pour la paix à *Greenham Common* en Angleterre (1981-2000), le *Green Belt Movement* au Kenya (depuis 1977)). Ces luttes ont été soutenues par la formation de groupes militants comme *Women and Life on Earth* (WLOE), par l'organisation de conférences (*Women and Environnement* à UC Berkeley en 1974, *Women and Life on Earth : A conference on Ecofeminist in the 80's* à Amherst, Massachusetts en mars 1980, *Ecofeminist Perspectives : Culture, Nature, Theory* à *University South California* en mars 1987), par la création de revues et la publication d'anthologies à destination des publics académiques et populaires (notamment *Reclaim the Earth* (1983)², *Healing the Wounds* (1989)³, et *Reweaving the World* (1990)⁴). On peut cependant élargir cette perspective anglo-centrée, notamment à partir du point de vue décolonial et issu du Sud global (*Global South*)⁵. D'autres histoires se racontent alors qui soulignent que les femmes, parce qu'elles sont les actrices primordiales de l'économie de subsistance, ont depuis fort longtemps été engagées dans les enjeux écologiques et aussi dans les luttes pour la santé globale des écosystèmes et des collectifs humains⁶ ; ou encore que la féminisation de la nature et la naturalisation des femmes relèvent de la structure axiologique du patriarcat, *a fortiori* capitaliste et colonial, qui inscrit les mouvements écoféministes dans une histoire multimillénaire d'oppressions et de résistances⁷.

¹ La question de savoir si d'Eaubonne a directement influencé les mouvements anglophones est discutée notamment parce que nombres des figures initiatrices ne lisaient pas le français. Un lien possible entre les féminismes français et américain a peut-être été Mary Daly, qui a fait ses thèses de philosophie et théologie à Fribourg dans les années 1960, et dont on sait qu'elle a lu d'Eaubonne. En effet, un témoignage intéressant de Carol J. Adams rapporte qu'elle a découvert le terme « *ecofeminism* » en 1974 dans les séminaires d'éthique féministe de Daly à Boston, où l'ouvrage d'Eaubonne *Le féminisme ou la mort*, avait été introduit. Carol J. Adams, « Ecofeminism and the Eating of Animals », *Hypatia*, 1991, vol. 6, n° 1, p. 127.

² Leonie Caldecott et Stephanie Leland (éds.), *Reclaim the Earth : Women Speak out for Life on Earth*, London, Women's Press, 1983.

³ Judith Plant (éd.), *Healing the Wounds : the Promise of Ecofeminism*, London, Green Print, 1989.

⁴ Irene Diamond et Gloria Feman Orenstein (éds.), *Reweaving the World : the Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990.

⁵ Christelle Terreblanche, « Ecofeminism » dans Ashish Kothari et al. (éds.), *Pluriverse : A Post-Development Dictionary*, New Delhi, Inde, Tulika Books and Authorsupfront, 2019, p. 163-166.

⁶ Vandana Shiva et Maria Mies, *Ecofeminism*, London, Zed Books, 2014.

⁷ Carolyn Merchant, *The Death of Nature : Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980 ; Carolyn Merchant, *Earthcare : Women and the Environment*, New York, Routledge,

En tant que mouvement autoréflexif, l'écoféminisme désigne un *ensemble de luttes collectives menées par des femmes* (luttes anti-toxiques, anti-pollutions, anti-nucléaires, luttes pour la justice environnementale, luttes contre les biotechnologies et pour les droits indigènes). C'est aussi un *ensemble de théories transdisciplinaires sur les processus analogues d'oppression et de domination* du patriarcat sur les femmes, les animaux non-humains et la nature en général. C'est enfin un *mouvement de transformation sociale*, articulant explicitement spiritualité, éthique et politique, dans la constitution de coalitions au sein de luttes intersectionnelles (luttes syndicalistes, luttes *queer*, luttes écologiques, luttes pour la justice)¹.

1. 2. *Pluralisme et dénominateurs communs*

L'écoféminisme se conçoit d'emblée comme un mouvement pluraliste. L'écrivaine, universitaire et militante pionnière de l'écoféminisme, Greta Gaard, dans un documentaire intitulé *Ecofeminism Now !* (1996), réalisé suite au colloque *Social Perspective on Women and Ecology* qui s'est tenu à l'*Institute for Social Ecology* dans le Vermont en 1994, mobilise la cartographie sensible de la chaîne de montagnes et du lac pour penser les relations plurielles entre *sources* féministes et *courants* de l'écoféminisme. À partir du paysage montagneux du féminisme (féminisme libéral, féminisme radical, *Womanism*, féminisme socialiste, anarcha-féminisme) différents torrents ont constitué le lac de l'écoféminisme, ensemble d'idées traversées de courants divers (principalement écoféminisme animal, écoféminisme radical, écoféminisme spirituel, écoféminisme socialiste, écoféminisme social et marginalement écoféminisme libéral)². Pour penser cette dynamique polymorphe, la philosophe écoféministe Karen Warren propose quant à elle la métaphore du *quilt*³ (en français la « courtepointe » ou le *patchwork*) : l'appartenance à

1996 ; Carolyn Merchant, *Reinventing Eden : the Fate of Nature in Western Culture*, New York, Routledge, 2013.

¹ L'écoféminisme n'est donc par réductible à une théorie philosophique même si les « philosophies écoféministes » en sont une composante structurante et sont aujourd'hui incluses dans le mouvement plus large de la « philosophie environnementale féministe ». Voir Karen J. Warren, « Feminist Environmental Philosophy » dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015, p. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/feminism-environmental/>.

² *Ecofeminism Now !*, 1996.

³ Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy*, op. cit., p. 66. Chris Cuomo a pu interroger Warren sur l'origine de la métaphore dans une activité domestique, la broderie, typiquement représentative d'une répartition patriarcale des tâches. Warren a répondu en rappelant que cette métaphore provient du *Names Project Quilt* (en français le *Patchwork des noms*), œuvre collective initiée en 1987, disposant en 2000 de 10 500 pièces de *quilt* pour commémorer les victimes du SIDA, qui s'est poursuivie pour collecter aujourd'hui plus de 50 000 pièces. Karen J. Warren, « Response to My Critics », *Ethics & the Environment*, 13 décembre 2002, vol. 7, n° 2, p. 39-59. *The AIDS Memorial Quilt >> Learn More*, <https://aidsmemorial.org/theaidsquilt-learnmore/>, (consulté le 27 avril 2020).

l'écoféminisme désigne les frontières extérieures de la pièce, qui autorise ensuite des perspectives multiples en interne et dont chaque contribution consiste à rajouter une pièce qui change la physionomie du tout. L'ensemble bigarré qu'est le *quilt* écoféministe – tel le manteau d'Arlequin par lequel Serres personnifie la constitution anti-dualiste, bigarrée et bariolée de nos appartenances¹ – compose une identité multiple, métamorphique, avec des lieux de controverses à ses franges qui contribuent à tisser de façon dynamique un processus théorique pluraliste.

De la pluralité des mouvements écoféministes on peut cependant inférer l'existence de « dénominateurs communs »². [1] Ce sont des mouvements *écologiques menés par des femmes* apportant une perspective féministe au sein de l'écologisme et une perspective écologiste au sein du féminisme. [2] Ce sont des mouvements *créatifs* qui produisent un renouveau des formes de contestation, à l'exemple de la *Women's Pentagon Action* de 1980, mais aussi un renouveau des formes et des langages théoriques par une hybridation des adresses politiques et poétiques. Émergeant d'affects subversifs et inventifs, créateur de percepts et de concepts, l'écoféminisme introduit aussi de nouveaux acteurs et de nouvelles actrices dans le champ de la discussion entre les pairs, par exemple le point de vue des femmes pauvres du Sud malmenées par les politiques de développement. [3] Ce sont des mouvements *déconstructivistes et constructifs*, qui mettent au cœur de leur revendication la *critique commune* de l'exploitation et de la domination de la nature et des femmes mais aussi la *perspective d'une libération commune* des femmes et de la nature. Ainsi que le formule Gaard :

Un premier élan pour le mouvement écoféministe fut la prise de conscience que la libération des femmes – le but de toutes les branches du féminisme – ne peut être pleinement effectuée sans la libération de la nature ; et réciproquement que la libération de la nature si ardemment désirée par les écologistes ne sera pleinement effectuée sans la libération des femmes : les liens conceptuels, symboliques, empiriques et historiques entre les femmes et la nature, tels qu'ils ont été construits dans la culture occidentale, exigent des féministes et des écologistes qu'ils unissent leurs efforts libérateurs si nous voulons réussir³.

C'est donc la question des dominations croisées qui constitue une émotion (au sens étymologique d'une mise en mouvement) fondamentale commune aux différents courants de l'écoféminisme. En ce sens, l'unité qui se dessine est moins dogmatique que problématique. Avant d'affirmer quelque thèse que ce soit sur les rapports entre femmes et

¹ Michel Serres, *Le tiers-instruit*, Paris, F. Bourin, 1991, p. 14-17.

² Jeanne Burgart-Goutal, « L'écoféminisme et la France : une inquiétante étrangeté ? », *Cites*, 4 avril 2018, N° 73, n° 1, p. 67-80.

³ Greta Gaard, « Toward a Queer Ecofeminism », *Hypatia*, 1997, vol. 12, n° 1, p. 114-115.

nature, les écoféministes ouvrent un champ de questionnement qui demeurerait masqué ou invisibilisé dans une perspective patriarcale : comment interroger *ensemble* la domination des femmes et de la nature ? Et comment faire du rapport à la nature un moyen de libération *commune*, sans tomber dans les pièges essentialistes et naturalisants, qui sont diagnostiqués comme les lieux communs de la domination patriarcale¹ ?

1. 3. *L'écoféminisme est-il « la troisième vague du mouvement des femmes » ?*

Du fait des rapports ambivalents à la nature, la place de l'écoféminisme au sein de l'histoire des mouvements de libération des femmes est complexe et fait l'objet de débats intenses au sein des théories féministes. Certaines écoféministes, notamment des figures fondatrices comme Ynestra King, Noël Sturgeon ou Val Plumwood, ont tenté de valoriser ce mouvement minoritaire en l'érigeant au rang de « troisième vague du mouvement des femmes »². L'écoféminisme viendrait, pour King et Sturgeon, revitaliser la lutte féministe après les mouvements d'émancipations initiés au XIX^e siècle, puis la révolution des années 1960-70, ou viendrait, pour Plumwood, apporter une modification substantielle aux théories féministes précédentes qui seraient déplacées et dépassées par la prise au sérieux de l'idée d'une connexion à la nature³. Mais la « troisième vague » est d'abord revendiquée par un courant post-structuraliste et post-moderne du féminisme, majoritairement critique de l'écoféminisme, en tant que toute association entre la nature et les femmes est jugée essentialiste, et en tant que l'aspect intersectionnel du mouvement perdrait la spécificité féministe des luttes. De plus, l'idée même de « troisième vague » a été largement contestée au sein des théories féministes, en tant qu'elle serait porteuse d'une conception téléologique suspecte de l'histoire et au sens où elle surjouerait les innovations

¹ Certes, la façon de penser les modes de relation entre les femmes et la nature est elle-même plurielle et contestée. La professeur de théorie féministe Noël Sturgeon, dans *Ecofeminist Natures : Race, Gender, Feminist Theory and Political Action* (1997) distingue cinq grands types mobilisés historiquement pour penser les relations entre les femmes et la nature : 1- *l'identification patriarcale* entre les femmes et la nature diversement valorisée ou dévalorisée selon les intérêts hégémoniques ; 2- *l'infériorisation commune* de la nature et des femmes comme passives, objectivées et appropriables par opposition commune à la culture, à la civilisation et à la rationalité ; 3- *la proximité historique, matérielle, inter-culturelle* entre les natures comme milieux de vie et les femmes du fait de leurs fonctions dans l'économie reproductive ; 4- *la proximité biologique* des femmes et de la nature par exemple par certains traits physiologiques et empathiques ; 5- *la revalorisation de figures féminines associées à des spiritualités fondées sur la nature* dont la réactivation est pensée comme émancipatrice et lieux de reconquêtes de puissances étouffées par le patriarcat. Il faut donc constater, avec Sturgeon, que l'écoféminisme est d'emblée traversé par des tendances apparemment contradictoires selon que l'on critique l'association entre femmes et nature comme moyen de domination et d'oppression (positions 1 et 2), ou selon qu'on revendique cette association comme lieu de subversion et d'émancipation (positions 4 et 5). Noël Sturgeon, *Ecofeminist Natures : Race, Gender, Feminist Theory, and Political Action*, London ; New York, Routledge, 1997, p. 28-29.

² *Ibid.*, p. 23.

³ Niamh Moore, « Imagining Feminist Futures » dans Stacy Gillis, Gillian Howie et Rebecca Munford (éds.), *Third Wave Feminism : A Critical Exploration*, London, Palgrave Macmillan UK, 2007, p. 130-131.

apportées par le mouvement post-structuraliste par rapport aux autres luttes féministes antécédentes, masquant par-là même les continuités profondes en particulier dans la réflexion critique autour de l'essentialisme et de l'idée de nature¹. La professeure de théorie féministe, Clare Hemmings pointe de son côté le danger à narrer l'histoire des courants féministes selon une évolution progressive linéaire associant des thèmes aux décades : les années 1970 seraient essentialistes, les années 1980 différentialistes et marquées par les guerres de la race et du sexe (*race and sex war*), les années 1990 seraient post-structuralistes et favoriseraient la pluralité des discours insistant sur les différences². En effet, selon l'autrice, cette philosophie de l'histoire nourrit les attitudes antiféministes et tend à délégitimer des discours et des positions complexes ou intersectionnelles au prétexte qu'elles seraient anachroniques³.

Il est donc douteux que l'écoféminisme soit la « troisième vague du féminisme ». En revanche, il semble attesté que ce mouvement a été massivement minoré et oublié, en particulier au sein des études féministes⁴, jusqu'à une résurgence récente liée, à mon sens, à la sortie des préoccupations écologiques de la minorité écologiste et à la promotion de l'intersectionnalité comme schème herméneutique nécessaire dans l'analyse des dominations et l'imagination des luttes à mener⁵. La philosophe Jeanne Burgart-Goutal a analysé les causes de la rencontre manquée entre l'écoféminisme et le féminisme français⁶. Elle pointe, comme raisons philosophiques profondes, l'anti-naturalisme et le dualisme de ce féminisme qui conçoit avec Simone de Beauvoir la société humaine comme une « *anti-physis* », oppose l'histoire à la nature et conçoit de façon moderne l'émancipation comme arrachement à tout ce que le concept de nature peut avoir d'aliénant (ses usages idéologiques normatifs, conservateurs et déshumanisants). La sociologue Niamh Moore, de son côté, reprend la notion de « friction » à l'anthropologue Anna Tsing⁷ pour penser le mode de rapport premier entre les féminismes et l'écoféminisme. La friction désigne, dans

¹ Stacy Gillis (éd.), *Third Wave Feminism : A Critical Exploration*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2007.

² Clare Hemmings, *Why Stories Matter : The Political Grammar of Feminist Theory*, Durham, Duke University Press, 2011.

³ *Ibid.*, p. 6-7. Voir aussi Niamh Moore, « Eco/feminism and Rewriting the Ending of Feminism : From the Chipko movement to Clayoquot Sound », *Feminist Theory*, avril 2011, vol. 12, n° 1, p. 14.

⁴ Greta Gaard, « Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism », *Feminist Formations*, 20 août 2011, vol. 23, n° 2, p. 31.

⁵ Douglas A. Vakoch et Sam Mickey (éds.), *Women and Nature ? : beyond Dualism in Gender, Body, and Environment*, Abingdon, Oxon ; New York, Routledge, 2018. L'ouvrage insiste en particulier sur la pertinence de l'écoféminisme pour le monde contemporain en montrant les liens avec le postcolonialisme, l'écocritique, l'écologie *queer*, la question animale et le matérialisme féministe.

⁶ Jeanne Burgart-Goutal, « L'écoféminisme et la France », art cit.

⁷ Anna L. Tsing, *Friction : An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

les termes de Tsing, « les qualités étranges, inégales, instables et créatives des interconnexions à travers les différences »¹. La friction produirait donc une imprévisible créativité. Mais il faut tout de même reconnaître que l'écoféminisme a majoritairement subi différentes critiques internes aux féminismes – en particulier ceux dits de la troisième vague (*womanist*, décoloniaux ou radicaux) – comme étant essentialiste, universaliste, raciste, néocolonialiste, impérialiste, coupable de romantiser les pratiques de subsistances, ignorant ou naïf². Du fait de cette minorisation constante, l'étiquette même « écoféminisme » est largement contestée au sein du féminisme comme de l'environnementalisme. Elle tend même à être abandonnée de façon stratégique par certaines militantes et actrices du mouvement, qui lui préfèrent, par exemple, « féminisme écologique » (Argawal, Cuomo), « politique écologique féministe » (Mortimer-Sandilands) ou encore « justice environnementale globale féministe » (Sturgeon)³.

1. 4. *Essentialisme, conservatisme et dépolitisation ?*

De façon rétrospective, on peut donc avec Burgart-Goutal constater que, depuis son émergence, l'écoféminisme fait face et répond à trois grands types de critiques : essentialisme, conservatisme et dépolitisation⁴. Or ces critiques supposent de considérer l'écoféminisme de façon *monolithique* pour le disqualifier et le rejeter *en bloc*. Et il y a deux stratégies communément adoptées pour répondre à ce genre d'attaques. [1] Concéder un fondement marginal aux objections. Si ces critiques ne sont pas complètement infondées au vu de la pluralité hétéroclite des textes et positions écoféministes, elles ne touchent qu'une marginalité non-centrale de ce mouvement polymorphe. [2] Montrer le côté idéologique de ces critiques en rappelant les innombrables démentis explicites de la part d'écoféministes revendiquées. L'écoféminisme est *aussi* et d'abord pourrait-on dire le lieu d'une critique explicite des dualismes et d'une rationalité réduite ; il ne défend pas un

¹ *Ibid.*, p. 4 ; Niamh Moore, « Eco/feminism and Rewriting the Ending of Feminism », art cit, p. 17.

² Niamh Moore, « Eco/feminism and rewriting the ending of feminism », art cit.

³ Niamh Moore, « Imagining Feminist Futures », art cit, p. 129 ; Greta Gaard, « Ecofeminism Revisited », art cit, p. 41-42. Un exemple de critique féministe de l'écoféminisme, en contexte anglophone, a été formulé par Janet Biehl, à partir de l'écologie sociale de Bookchin. Dans *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991), en dépit du fait que certaines figures fondatrices comme Ynestra King et Chaia Heller revendiquaient leur sororité avec l'écologie sociale, Janet Biehl critique le spiritualisme écoféministe en pointant trois dangers : l'illusion idéologique de vouloir fonder biologiquement une plus grande sympathie des femmes à l'égard de la nature, la tendance conservatrice du holisme (contre l'émancipation individuelle), l'idéalisation fantasmée des figures de déesses anciennes. Cette position a été largement critiquée comme construisant une figure caricaturale de l'écoféminisme, pratiquant le sophisme de la *straw-woman* (épouvantail biologisant, essentialiste et apolitique) laissant de côté les figures ne rentrant pas dans sa critique anti-spiritualiste de l'écoféminisme (comme Warren, Plumwood et Cheney). Voir Noël Sturgeon, *Ecofeminist Natures*, op. cit., p. 39.

⁴ Jeanne Burgart-Goutal, « Un nouveau printemps pour l'écoféminisme ? », *Multitudes*, 28 juin 2017, n° 67, n° 2, p. 17-28.

retour à des formes traditionnelles d'assignation de rôles genrés mais la subversion et la révolution ; il n'est en rien une spiritualité dépolitisée mais bien au contraire une repolitisation des questions du corps, du foyer, des activités reproductives, du soin de la nature et de la spiritualité¹.

La stratégie la plus efficace, à mon sens, pour désamorcer ces critiques consiste à souligner l'inscription explicite des luttes écoféministe dans des mouvements de libération intersectionnelle. En effet, dès le début, l'idée que les luttes écoféministes croisent d'autres luttes pour les droits civils, la justice environnementale, la résistance contre l'oppression capitaliste a été reconnue et revendiquée². Par exemple, dès 1989, dans un article intitulé *Toward an Ecological-Feminist Theology of Nature*, la théologienne écoféministe Rosemary Ruether Radford, critiquant le « hiérarchisme de la théorie évolutionniste » de Teilhard de Chardin, appelle à une extension de la « fraternité des hommes » « aux femmes mais aussi à toute la communauté des vivants »³. Elle diagnostique dans la rationalité dominante de l'homme blanc une tendance à la pensée « linéaire et dichotomique » qui néglige les dimensions relationnelles auxquels ne peuvent échapper ni la perspective des subalternes ni la pensée écologique. Le prisme écoféministe permet à la théologienne d'affirmer : « Une éthique écologique doit toujours être une éthique de l'écojustice qui reconnaît les interconnexions de la domination sociale et de la domination de la nature »⁴. Pour insister sur la dimension intersectionnelle, Warren élargira les termes de l'analogie rapprochant femmes et nature, en faisant du dénominateur commun la reconnaissance des « interconnexions entre les femmes-les-autres-humains et la nature-les-Autres » (*women-other human Others-nature interconnections*)⁵. L'apport de l'écoféminisme est, selon elle, de révéler les logiques de renforcement mutuel de « tous les -ismes de domination » ou « des structures injustifiées de domination » : « par exemple le sexisme, le racisme, le classisme, l'hétérosexisme, l'âgisme, le colonialisme, l'ethnocentrisme, le spécisme et le « naturisme » ou la domination injustifiée de la nature

¹ Pour des exemples de telles défenses : Greta Gaard, « Ecofeminism Revisited », art cit ; Jeanne Burgart-Goutal, « Un nouveau printemps pour l'écoféminisme ? », art cit ; Niamh Moore, « Eco/Feminism, Non-Violence and the Future of Feminism », *International Feminist Journal of Politics*, 1 septembre 2008, vol. 10, n° 3, p. 282-298 ; Karen J. Warren, « Feminist Environmental Philosophy », art cit.

² Pour une généalogie des rapports entre écoféminisme et intersectionnalité, voir Amy E. Kings, « Intersectionality and the Changing Face of Ecofeminism », *Ethics & the Environment*, 30 mai 2017, vol. 22, n° 1, p. 63-87.

³ Rosemary Radford Ruether, « Toward an Ecological-Feminist Theology of Nature » dans Mary Heather MacKinnon et Moni McIntyre (éds.), *Readings in Ecology and Feminist Theology*, Sheed and Ward., Kansas City, 1989, p. 90.

⁴ *Ibid.*, p. 93.

⁵ Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy*, op. cit., p. xiv.

non-humaine »¹. De même, selon Plumwood, dans ses versions les plus solides théoriquement c'est-à-dire aussi les plus émancipatrices, l'écoféminisme se tient à la frontière entre « quatre plaques tectoniques de la théorie de la libération (*liberation theory*) » que sont le combat contre les « oppressions de genre, de race, de classe et de nature », et il peut alors espérer « faire trembler les structures conceptuelles de l'oppression à leur fondation »². Plumwood conçoit ainsi sa contribution à la théorie féministe comme l'ajout d'une quatrième catégorie d'analyse d'oppression (aux côtés des catégories de « race, classe et genre »), la nature, qui est une pièce vitale pour « une compréhension plus complète de la domination et de la colonisation »³. Enfin, des théorisations plus récentes sur l'intersectionnalité méthodologique pointent que la catégorie de genre doit être croisée avec les catégories de classe, caste, ethnicité ou religion pour saisir plus précisément les modalités plurielles de dominations communes des femmes et de la nature. Par exemple au sein de « l'écoféminisme indien » pour dépasser l'association simpliste des femmes au principe féminin de la nature (*Shakti* ou *Prakriti*) des travaux précurseurs de Shiva, la littérature souligne la nécessité de prendre en considération le rôle croisé de la ruralité, des *Dalits*, ou de la tribalité dans l'exposition différenciée aux préjudices environnementaux⁴.

Comme nous le verrons tout au long de ce chapitre, les querelles sur l'essentialisme, les reproches de maternalisme ou de reprise non critique des rôles assignés par la domination patriarcale (par exemple la sauveuse angélique de la nature) oubliant les leçons d'émancipation des premières vagues du féminisme, sont largement partielles ou hors-contexte⁵. Contre les critiques homogénéisantes, réductrices et caricaturales, je pense qu'il faut sans cesse revenir à cette tension définitionnelle de l'écoféminisme entre, d'un côté, la *critique des naturalisations majoritaires* c'est-à-dire de l'association oppressive des femmes à la nature et, de l'autre, la *revendication d'associations émancipatrices* des femmes avec la nature que je qualifie de *renaturalisation minoritaire*. Cette tension

¹ Karen J. Warren, « Response to My Critics », art cit, p. 39-40.

² Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London ; New York, Routledge, 1997, p. 1.

³ *Ibid.*, p. 2.

⁴ Amy E. Kings, « Intersectionality and the Changing Face of Ecofeminism », art cit.

⁵ Noël Sturgeon, *Ecofeminist Natures*, op. cit. ; Mary Phillips, « Embodied Care and Planet Earth : Ecofeminism, Maternalism and Postmaternalism », *Australian Feminist Studies*, 1 octobre 2016, vol. 31, n° 90, p. 468-485 ; Greta Gaard, « Ecofeminism » dans Joni Adamson, William A. Gleason et David N. Pellow (éds.), *Keywords for Environmental Studies*, New York, NYU Press, 2016, p. 68-71 ; Greta Gaard, « Ecofeminism Revisited », art cit ; Niamh Moore, « Eco/Feminism, Non-Violence and the Future of Feminism », art cit ; Niamh Moore, « Eco/feminism and Rewriting the Ending of Feminism », art cit ; Mary Phillips et Nick Rumens (éds.), *Contemporary Perspectives on Ecofeminism*, London ; New York, Routledge, 2016.

originelle, nullement contradictoire, est à la fois explicable et féconde, au moins pour deux raisons : [1] Elle suppose de déconstruire et de dépasser le cadre dualiste de l'opposition Culture/Nature et l'équation *Man/Woman=Nature* (les hommes dominent les femmes identifiées à la nature)¹, qui condensent, selon la sociologue écoféministe Ariel Salleh, l'idéologie hégémonique, coloniale et patriarcale. La tension et l'apparent paradoxe expriment précisément l'exploration d'une voie en dehors de cette équation patriarcale et de sa logique binaire. [2] Elle renvoie de plus, comme le souligne Sturgeon², au fait que l'écoféminisme est d'abord un mouvement politique et social de luttes menées par des femmes, avant d'être un positionnement dans les champs académiques ou des entreprises abstraites de discussion des concepts. Et c'est sans doute la spécificité de ces luttes de lier l'émancipation à la revendication d'une nouvelle forme de liens avec la nature et par conséquent d'amener, *à partir du terrain*, à repenser la critique féministe de l'idée de nature, à l'élargir ou à la dépasser. On peut donc s'accorder avec Burgart-Goutal sur le fait que ces controverses relèvent en réalité souvent de « faux problèmes »³, qui tendent à se dissoudre dès que l'on adopte le point de vue concret des luttes ou la diversité complexe du paysage de l'écoféminisme.

L'écoféminisme porte donc au sein du féminisme un *accent naturaliste* inédit au sens où ce mouvement « cherche à ré-ouvrir la question apparemment close des relations entre les femmes et la nature », selon la formule de Moore⁴. Et si « la nature est un problème féministe » comme le soutient Warren, c'est d'abord et surtout parce qu'empiriquement, les dominations sont mêlées et que les dégradations des milieux de vie, les pollutions, les injustices climatiques ou les migrations forcées touchent davantage les femmes, *a fortiori* pauvres et de collectifs minorisés⁵. C'est ensuite théoriquement parce qu'il s'agit de déployer une double critique de « la *féminisation* de la nature et de la *naturalisation* de la vie des femmes »⁶, perçues comme deux symptômes croisés des « logiques patriarcales ». C'est enfin parce que l'ouverture écoféministe de l'imagination théorique et pratique s'exprime dans un geste de revendication et de reconquête de l'idée de nature, comme je vais l'analyser à présent.

¹ Ariel Salleh, *Ecofeminism As Politics : Nature, Marx, and the Postmodern*, London, Zed Books, 2017. Voir en particulier chap. 3 « Body logic : 1/0 culture » et chap. 4 « Man/Woman=Nature ».

² Noël Sturgeon, *Ecofeminist Natures*, *op. cit.*, p. 29.

³ Jeanne Burgart-Goutal, « Un nouveau printemps pour l'écoféminisme ? », art cit.

⁴ Niamh Moore, « Imagining Feminist Futures », art cit, p. 128.

⁵ Karen J. Warren, « Feminist Environmental Philosophy », art cit.

⁶ Niamh Moore, « Imagining Feminist Futures », art cit, p. 127.

Comment donc l'idée de nature peut-elle être réinvestie de façon positive et réclamée (*reclaimed*), selon un mot d'ordre propre aux luttes intersectionnelles, par les écoféministes ? Et comment ce geste peut-il être décrit comme typiquement multi-naturaliste ?

2. *Reclaim la nature*

Le premier recueil de textes écoféministes s'intitulait *Reclaim the Earth : Women Speak Out for Life on Earth* (1983)¹. En 2016, reprenant cette impulsion initiale, Hache choisit « *Reclaim* » comme titre du premier recueil de textes écoféministes en français :

Il ne s'agit de revenir ni à une nature originelle ni à une féminité éternelle – ni aucun retour à, ce mouvement étant par définition impossible –, mais de se réappropriier (*reclaim*) le concept de nature comme nos liens avec la réalité qu'il désigne. Si l'on devait choisir *un geste, un mot capable d'attraper et nommer ce que font les écoféministes*, ce serait *reclaim*, un terme que les écoféministes empruntent au vocabulaire écologique. Il signifie tout à la fois réhabiliter et se réapproprier quelque chose de détruit, de dévalorisé, et le modifier comme être modifié par cette réappropriation. Il n'y a ici, encore une fois, aucune idée de retour en arrière, mais bien plutôt celle de réparation, de régénération et d'invention, ici et maintenant².

Si le terme *Reclaim* est difficile à traduire, c'est qu'il désigne un ensemble d'attitudes qui visent à reprendre et revaloriser des usages et des pratiques infériorisées pour contester un ordre hégémonique oppresseur. Ce que fait l'écoféminisme, c'est donc notamment réactiver des puissances théoriques et pratiques de l'idée de nature, négligées ou masquées par l'hégémonie de l'attitude coloniale ou patriarcale. Mais s'agit-il simplement de revaloriser la nature pour que l'association naturalisante péjorative devienne revendication fière, dans un mouvement de balancier gardant intacte la structure dualiste hégémonique ? N'y a-t-il pas dans ce geste de *reclaim* le risque de s'enfermer dans les rôles définis par la naturalisation des femmes au sein du patriarcat ? Ce serait oublier que, théoriquement et pratiquement, *reclaim* vient toujours comme geste de réinvention *après* les critiques diagnostiquant, déconstruisant et prétendant neutraliser les logiques patriarcales. Ainsi que le résume Hache, deux conditions permettent de dessiner une alternative viable hors des anciens cadres de l'oppression coloniale et patriarcale, et donc aussi hors de logiques essentialistes. Il faut, dit-elle, « distinguer fermement le concept de nature des opérations de *naturalisation* et [...] articuler l'identification femmes/nature au mouvement de

¹ Leonie Caldecott et Stephanie Leland (éds.), *Reclaim the Earth*, *op. cit.*

² Émilie Hache (éd.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, 2016, p. 23. Je souligne.

reclaim »¹. En d'autres termes, il s'agit de reconnaître à l'écoféminisme, d'un côté, sa dimension critique des usages idéologiques coloniaux et essentialistes de l'idée de nature mis en œuvre dans des stratégies de *naturalisation* des oppressions². Mais il s'agit aussi d'un autre côté de prendre au sérieux la revendication des puissances émancipatrices de l'idée de nature comme l'expression d'une politisation qui suppose la contestation des usages hégémoniques et la réactivation de potentialités subversives. *Reclaim* ne signifie donc pas simplement revaloriser. C'est bouleverser la structure de domination par un travail de réappropriation du corps et des affects, réinventer des imaginaires théoriques et pratiques, et repolitiser ce qui avait été privatisé. C'est, en faisant exister des alternatives impossibles dans le système hégémonique, une contestation des dualismes patriarcaux et ainsi un geste révolutionnaire.

2. 1. « Aimer son corps, contre la haine de la culture patriarcale »

Le geste de *reclaim*, se joue d'abord au niveau du corps et des émotions. Si le corps féminin a été dévalorisé et objectivé par association à la nature à dominer, domestiquer et exploiter, se réapproprier son corps signifie, pour les écoféministes, retrouver un rapport à ses sensations, ses émotions, ses puissances sensibles qui conteste la perspective hégémonique. Ainsi Hache explique-t-elle :

Se réapproprier ce qui relève de la féminité, c'est d'abord réapprendre à aimer son corps contre la haine de la culture patriarcale – apprendre à ne pas dénigrer ses menstruations, son pouvoir de donner la vie, l'entrée dans la ménopause ; aimer tous les corps de femmes, les pleins, les longs, les courts, les vieux, les jeunes, comme encore nos désirs sexuels multiples. Cette importance donnée au corps féminin, est une façon de nous réapproprier la part biologique de notre existence, là encore, pour sortir du dualisme nature/culture nous demandant de choisir entre un corps sans esprit et un esprit sans corps. Aucun déterminisme ici, ni aucun essentialisme, aucune injonction à avoir ou pas d'enfant, aucun destin biologique ou encore aucune identité de sexe ou de genre prescrite, mais la revendication et l'affirmation d'une puissance d'agir et de penser sensible³.

Retrouver et réactiver des puissances corporelles qui révèlent des ressorts d'empathie, de compréhension et d'action, préalablement occultées ou bâillonnées par les dualismes coloniaux et patriarcaux, sont des gestes émancipateurs pour les corps féminins. Mais par résonnance et extension, cette reconsidération de la féminité des corps est aussi un moyen de libérer d'autres corps opprimés ou malmenés par une masculinité viriliste et coloniale, notamment les corps *queer*, trans, racisés, esclavagisés et non-humains. À mon sens, tout

¹ *Ibid.*, p. 30.

² Voir notamment les chapitre I et II.

³ Émilie Hache (éd.), *Reclaim*, op. cit., p. 24-25.

corps peut effectuer sa révolution écoféministe, même si les modalités de la reconquête seront différentes en fonction des cas et des positions dans l'ancien système de pouvoirs. Un des exemples frappants de cette revendication de la naturalité des corps, est rapporté par la sociologue spécialiste de l'écologie *queer* Catriona Sandilands, à propos de certaines activistes membres de communautés lesbiennes séparatistes rurales en Oregon. En effet, certaines de ces femmes expriment la façon dont « la terre façonne leur identité rurale » dans « le tissage érotico-sexuel avec les éléments naturels » :

Certaines ont intégré une idée normative de la nature à leur sexualité lesbienne que la société juge antinaturelle. D'autres ont creusé l'idée d'une sexualité féminine « naturelle » au sens de rurale, par opposition à ce qu'elles considèrent comme une sexualité patriarcale urbaine masculine. L'idée de nature comme idéal normatif pour une sexualité lesbienne rurale est largement répandue et entraîne à sa suite d'intéressantes déclinaisons. L'une des partisans les plus volontaires de cette vision est Tee Corinne, qui a passé la plus grande partie de sa carrière artistique à prôner et à créer des représentations de la sexualité lesbienne dans lesquelles celle-ci est belle *parce que naturelle*¹.

Sandilands note qu'il existe des controverses au sein de ces communautés, sur les modes d'interaction à privilégier avec leur territoire, par exemple sur « les mérites relatifs d'une vision matérialiste du capitalisme agraire en opposition avec une compréhension plus spirituelle de *l'empowerment* des femmes sur ces terres communautaires »². Mais, précise-t-elle, « la "nature" en général est un sujet important de conversation dans et pour la communauté rurale lesbienne », que ce soit dans la connaissance de recettes, de remèdes issus des plantes, de l'état de destruction systémique de la nature rurale, ou dans des formes de rituels aux dimensions érotiques et spirituelles³. *Reclaim* signifie donc pour ces collectifs inventer des normes propres et authentiques pour laisser vivre les corps en prenant ses distances avec le modèle hégémonique hétéro-patriarcal, de façon symbolique mais aussi de façon explicite, matérielle et concrète.

2. 2. *Reconquérir le droit de nommer*

Le geste de *reclaim* se joue ensuite au niveau du langage. Les connotations du terme anglais *reclaim* peuvent s'entendre en français à partir de la centralité du verbe « clamer » qui désigne d'abord une manière de reprendre la parole publique avec force. On peut clamer son innocence ou déclamer des vers. Cela signifie parler haut et fort, nommer et proférer les mots dans le théâtre de la magie sociale, habiter les espaces parfois dévastés

¹ Catriona Sandilands, « Womyn's Lands : communautés séparatistes lesbiennes rurales en Oregon » dans Émilie Hache (éd.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, 2016, p. 255.

² *Ibid.*, p. 266.

³ *Ibid.*

des expériences personnelles pour leur offrir reconnaissance ou justice. Selon Hache, le problème central des mouvements écoféministes peut ainsi se formuler : « comment *écrire* ce lien à la nature qui a été abîmé et/ou détruit, quels *mots* utiliser pour revaloriser ce lien disqualifié, méprisé, ridiculisé ? »¹. Il s'agit donc d'insister sur la dimension centrale du pouvoir d'exprimer, de dire et de nommer ce qui a été tu, dévalorisé ou opprimé pour à la fois soigner et lutter. Ainsi Daly, dans sa critique des logiques patriarcales inhérentes au catholicisme, peut-elle revendiquer comme méthode et geste politique le fait de « nommer », ou en l'occurrence de « dé-nommer » le Dieu patriarcal pour re-nommer la Déesse féministe :

La « méthode » de l'évolution de la conscience spirituelle des femmes n'est rien de moins que ce commencement à parler humainement (*humanly*) – une reconquête (*reclaiming*) du droit de nommer. La libération du langage est enracinée dans la libération de nous-mêmes².

Reclaim signifie donc ici reprendre la parole, proclamer la puissance retrouvée, déclamer sa position et réclamer ses droits. Cela suppose de déjouer les logiques coloniales et patriarcales au sein même du langage pour les subvertir. L'ouvrage précurseur de la poétesse, dramaturge et philosophe écoféministe Susan Griffin, *Woman and Nature : the Roaring Inside Her* (1978), mettant en dialogue la voix du patriarcat et les voix subordonnées des femmes, des exploitées, des animaux et de la nature féminisée, peut être lu comme la reconquête tâtonnante d'une voix propre et authentiquement sortie du « système mâle ». Le prologue symbolise cette reconquête émancipatrice de la parole, et se conclut sur ces vers :

We are woman and nature. And he says he cannot hear us speak.

But we hear.

Nous sommes femme et nature. Et il dit qu'il ne peut pas nous entendre parler.

Mais nous entendons³.

À travers le langage, c'est la perspective émancipée de l'hégémonie androcentrique et des repères normatifs hétéro-patriarcaux qui est reconquise et peut s'exprimer à tous les niveaux de l'expérience (sensible, émotionnel, intellectuel, gnoséologique ou spirituel).

2. 3. *Reconquérir les activités reproductives comme biens communs*

¹ Émilie Hache et Isabelle Cambourakis, *(Re)découvrir l'écoféminisme – CONTRETEMPS*, <https://www.contretemps.eu/redécouvrir-ecofeminisme/>, (consulté le 17 avril 2020). Je souligne.

² *Beyond God the Father* cité dans Mary Daly, *The Mary Daly Reader*, New York, NYU Press, 2017, p. 53.

³ Susan Griffin, *Woman and Nature : The Roaring Inside Her*, New York, Harper & Row, 1978, p. 1.

Reclaim se joue enfin dans la réappropriation des activités reproductives comme un enjeu écologique c'est-à-dire aussi éthique et politique¹. Cela suppose de reconnaître que ces dimensions du travail et du corps des femmes ont été l'objet systématique d'une invisibilisation et d'une exploitation, notamment par l'économie capitaliste². Cela suppose aussi de casser le lien dualiste qui lie la reproduction uniquement à la domination masculine et à l'oppression, pour pouvoir faire de toutes les conditions « nécessaires à la création et à l'entretien des communautés humaines et non-humaines »³, selon la formule de Hache, un enjeu politique de libération et d'émancipation. Cela suppose donc de « changer de perception, de culture, à l'égard de tous ces gestes qui font littéralement tenir le monde, de les écologiser, les politiser, de changer de paradigme »⁴. L'historienne Silvia Federici, dans son dernier ouvrage, *Re-Enchanting the World : Feminism and the Politics of the Commons* (2019), inspiré notamment du « féminisme populaire » d'Amérique du sud, propose ainsi une politique des communs pour « dépasser l'isolement dans lequel les activités reproductives sont réalisées et la séparation entre les sphères publiques et privées qui ont tant contribué à cacher et à rationaliser l'exploitation des femmes dans les familles et dans les domiciles »⁵. Par contraste avec l'isolement capitalistique des activités reproductives, « agir en commun (*commoning*) c'est reconquérir (*reclaiming*) le pouvoir de prendre les décisions élémentaires pour nos vies et de le faire collectivement »⁶. Par exemple, cela passe par le fait de reconquérir la maison mais tout autrement que comme le lieu de la « ménagère », figure de l'aliénation patriarcale et capitaliste par excellence :

Si la maison est *l'oikos* sur lequel l'économie est construite, alors ce sont les femmes, historiquement les travailleuses domestiques (*houseworkers*) et les « prisonnières » domestiques (*house prisoners*), qui doivent prendre l'initiative de reconquérir (*reclaim*) la maison comme un centre de vie collective, traversé par des personnes et des formes de coopérations multiples, qui procure de la sécurité sans isolement ou fixation, qui permet le partage et la circulation des possessions de la communauté, et, par-dessus tout, qui offre les fondations pour des formes collectives de reproduction⁷.

¹ Voir Émilie Hache (éd.), *Reclaim*, op. cit., p. 30.

² Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale : Women in the International Division of Labour*, London, Zed Books Ltd, 1986 ; Silvia Federici, *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive*, traduit par Julien Guazzini et Collectif Senonevero, Genève, Paris, Marseille, Entremonde ; Senonevero, 2017.

³ Émilie Hache (éd.), *Reclaim*, op. cit., p. 26.

⁴ *Ibid.*

⁵ Silvia Federici, *Re-Enchanting the World : Feminism and the Politics of the Commons*, Oakland, PM Press, 2019, p. 4.

⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁷ *Ibid.*, p. 112.

La repolitisation des espaces et des pratiques domestiques s'étend aux conditions écologiques qui rendent possible la continuation de la vie. À ce titre, des alternatives comme les jardins urbains, des AMAP ou des banques de temps¹ sont citées par Federici comme des exemples potentiels d'écotopies écoféministes au sens où, au niveau local, elles permettent cette reconquête des activités reproductives par des collectifs qui déconstruisent et réinventent leur organisation genrée, au-delà des structures patriarcales².

Reclaim se joue donc dans la réhabilitation sensible, langagière et politique d'une expérience opprimée, niée ou contestée. C'est un geste de soin reconnaissant les souffrances subies et un geste de lutte sous l'horizon de la justice. Ainsi, Stengers et Pignarre, dans *La sorcellerie capitaliste : pratiques de désenvoûtement* (2007), commentent-ils :

Reclaim est le mot dont peut-être Guattari manquait lorsqu'il parlait de « reconquête ». Au plus loin de *reconquista*, croisade contre les forces du mal, ce mot associe irréductiblement guérir et se réapproprier, réapprendre et lutter. Non pas dire « C'est à nous », non pas se penser victimes, mais devenir capables d'habiter à nouveau les zones d'expérience dévastées³.

Reclaim est donc un geste aux puissances multiples. Comme un « anti-poison »⁴, il permet de lutter contre une situation mortifère, de reconquérir des facultés atrophiées par l'attaque ou l'oppression, de guérir donc et de retrouver alors une puissance d'agir émancipatrice et créative.

Pourquoi ce geste de *reclaim* serait-il cependant préférable à l'abandon pur et simple de l'idée de nature ? Pourquoi donc les écoféministes résistent-elles à la solution a-naturaliste qui soutiendrait que les puissances émancipatrices seraient libérées précisément par l'abandon de cette idée de nature, ce qui aurait l'avantage au demeurant de les préserver du poison de ses usages oppressifs ?

2. 4. Pourquoi ne pas « simplement » abandonner l'idée de nature ? Trois réponses écoféministes

¹ *Ibid.*, p. 183-184.

² Cette repolitisation des activités domestiques de soin ou travaux de soin (*care works*) a pu être interprétée comme un des exemples paradigmatiques de la transformation écoféministe de la notion éthique de *care*, qui permet notamment de dépasser les critiques d'*écomaternisme*. Damien Tissot, *Le Souci de la nature. Écoféminismes et éthiques du care*. | *multitudes*, <https://www.multitudes.net/le-souci-de-la-nature-ecofeminismes-et-ethiques-du-care/>, (consulté le 23 mars 2020).

³ Isabelle Stengers et Philippe Pignarre, *La sorcellerie capitaliste : pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte, 2007, p. 185.

⁴ *Ibid.*, p. 223.

Un argument contextuel est avancé par Hache – qui a elle-même abandonné la stratégie a-naturaliste pour une position multi-naturaliste écoféministe¹ – pour expliquer la résistance écoféministe à voir dans la *dénaturalisation*, par exemple issue d'un féminisme matérialiste, le moyen de l'émancipation féminine :

Il y a deux raisons à mon sens qui l'expliquent : leur attachement à la nature, à l'environnement (or, dans l'idée de « libérer » les femmes de la nature, de les dénaturiser, on entend une valorisation négative de la nature, une version « naturalisée » de la nature elle-même) et le risque de perdre toutes les femmes qui ne seraient pas dans un rapport constructiviste très élaboré à l'égard de cette dernière, de se couper finalement de la majorité des femmes. Or la sensibilité non élitiste du mouvement écoféministe [...] rend cela impossible. [...] Comment fait-on alors, si l'on ne veut pas laisser tomber la moitié des femmes et si l'on ne veut pas non plus laisser tomber la nature ? Le geste des écoféministes est fondé sur l'idée [...] que si l'on fait ça, on se fait doublement avoir, parce qu'on se coupe d'une partie de nous-mêmes, et parce qu'on se coupe de la terre, du monde vivant, sensible, intelligible auquel on appartient [...]. *Reclaim* est au croisement de ces deux préoccupations : se réapproprier, réhabiliter cette nature complètement disqualifiée, avec laquelle on entretient nécessairement aussi un rapport critique vis-à-vis de tout ce qu'elle a signifié et tout ce à quoi elle a servi dans la culture occidentale ; et en même temps se réapproprier ce qui a été mis du côté des femmes naturalisées – le rapport au soin, aux émotions, à la vie, etc.².

En d'autres termes, les mouvements écoféministes sont porteurs, d'un côté, d'une sensibilité écologique qui valorise les modes de vie en lien avec le monde naturel, et de l'autre, d'une exigence démocratique de ne pas exclure un usage ordinaire massif de l'idée de nature. Les écoféministes résistent donc à une forme d'emballement qui pourrait laisser croire que se débarrasser de l'idée de nature, équivaldrait nécessairement à faire cesser les usages normatifs idéologiques de la nature ou à neutraliser la *naturalisation* des femmes et par conséquent à les émanciper. Par le geste de *reclaim*, elles privilégient ainsi, de manière paradigmatique, une stratégie multi-naturaliste.

Un deuxième argument, analogue mais à l'élaboration distincte, insiste en particulier sur l'usage des concepts dans la théorie écoféministe en lien avec une *praxis* politique concrète. On le trouve formulé notamment par Salleh lors d'un entretien de 2009 au journal de Duke University *Polygraph*. À la question de savoir pourquoi ne pas

¹ Il faut noter sur ce point l'évolution radicale de la position de Hache qui dans son ouvrage de 2011, *Ce à quoi nous tenons*, adoptait très clairement une position a-naturaliste (voir *supra*, chap. I, p. 69) dont elle semble revenue au point de finir l'article récent par la revendication de la nécessité de raconter de nouvelles histoires en s'associant au mot d'ordre des activistes « Nous ne nous battons pas pour la nature, mais nous sommes la nature qui se défend ». cf. Émilie Hache, « Tremblez, tremblez, les sorcières sont de retour ! » dans Rémi Beau et Catherine Larrère (éds.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 122.

² Émilie Hache et Isabelle Cambourakis, « (Re)découvrir l'écoféminisme – CONTRETEMPS », art cit.

simplement contester toute pertinence à l'idée de nature, sur le modèle de « l'écologie sans nature » de Morton, la sociologue commence par souligner la différence de perspective entre la quête d'une forme de « pureté conceptuelle »¹, qu'elle rapproche du rejet du terme « femme » chez Butler, et les luttes écoféministes. Au nom d'une théorie politique engagée dans une *praxis* effective, elle explique pourquoi son écoféminisme maintient un usage critique de l'idée de nature. Elle formule alors l'argument, précédemment suggéré par Hache, selon lequel pour atteindre les personnes ordinairement engagées dans la pratique, il convient de ne pas abandonner les termes qu'elles-mêmes utilisent :

Il est possible de reconnaître que des termes comme « nature » ou « femme » sont politiquement chargés (*politically fraught*) et pourtant encore travailler avec eux. En fait, si la théorie politique doit être ancrée dans la *praxis*, elle doit mettre entre parenthèse et suspendre ces nuances épistémologiques pour atteindre les gens dans la vie de tous les jours. Pour renforcer la résistance écologique des femmes ordinaires ou pour encourager la sensibilité aux questions de sexe-genre (*sex-gender sensitivity*) chez les activistes hommes, on doit utiliser les mots qu'ils comprennent. Cela signifie *travailler à la fois dans le milieu idéologique et contre lui en même temps* – avec les gens, de façon à ce qu'ils puissent développer la réflexivité².

L'argument est pragmatique et stratégique. C'est parce que l'écoféminisme ne naît pas de l'entre-soi des discussions académiques, mais au contact de luttes concrètes et à l'écoute de gens « ordinaires », que la subversion des logiques oppressives n'abandonne pas le terrain des usages contestés pour se réfugier dans une forme de « puritanisme conceptuel », où l'on prétendrait régler les problèmes politiques en éradiquant le « mal idéal ». La stratégie multi-naturaliste exige des discours qu'ils portent directement auprès des acteurs et actrices concernées par l'oppression, qui sont aussi, en l'occurrence, les acteurs et actrices de leur propre émancipation. Salleh maintient donc qu'il faut à la fois reconnaître la réalité du fait que « les humains sont de la nature incarnée »³ (*nature in embodied form*) et ne pas réduire l'idée de nature à son usage dualiste :

Cette séparation humanité/nature est entièrement historique, enracinée dans la psychologie profonde, un *dispositif* du capitalisme, et des formations patriarcales pré-capitalistes avant cela. Mais la déformation statique essentialisée de la nature ne devrait pas être confondue avec la potentialité matérielle de la nature, comme la déformation connue comme féminité ne devrait pas être confondue avec la potentialité matérielle d'une incarnation spécifique⁴.

¹ Ariel Salleh, *Ecofeminism As Politics*, op. cit., p. 288.

² *Ibid.*, p. 288-289. Je souligne.

³ *Ibid.*, p. 289.

⁴ *Ibid.*

Salleh rejette les stratégies a-naturalistes, en assumant de mener les luttes politiques avec des outils conceptuels impurs et en soulignant qu'on ne peut pas s'en tenir à l'usage dominant. En se méfiant des prétentions savantes et en revendiquant une pensée qui vient du milieu, en l'occurrence les mouvements politiques *grassroots* – terme difficilement traduisible qui signifie à la fois populaire, issu du bas, mais aussi enraciné dans le terrain des luttes effectives –, Salleh maintient la validité et la pertinence d'un usage minoritaire et reconquis (*reclaimed*) de l'idée de nature. À l'argument de la sensibilité écologique et égalitaire des mouvements écoféministes, s'ajoute donc un deuxième argument qui est celui de la réactivation du « sens commun » en lien avec des mouvements *grassroots*, contre une forme de puritanisme conceptuel symptomatique d'une forme d'entre-soi académique.

Un troisième argument défendant ce double mouvement de critique des dualismes et de construction d'une alternative qui n'abandonne pas l'idée de nature est présent dès les premiers textes de Plumwood. L'autrice de *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) soutient qu'une des tâches d'un « féminisme écologique anti-dualiste »¹ est de maintenir la question des liens entre femmes et nature *présente à la conscience des luttes féminines comme un problème*. L'argument de Plumwood est que si l'on ne problématise pas la question des relations entre les femmes et la nature, si on abandonne l'idée de nature ou si l'on considère que le problème de la domination des femmes est réglé par l'accession au statut hégémonique d'*anti-nature*, on risque de laisser impensé le rapport des humains avec la nature. On contribue alors à maintenir comme modèle hégémonique les normes généralement implicites de domination de la nature :

Ainsi répudier simplement l'ancienne tradition de la connexion féminine avec la nature, et ne rien mettre à sa place, amène d'habitude à endosser implicitement comme alternative le modèle de l'humain [propre au] modèle du maître et des relations humaines à la nature, et à l'absorption des femmes dans ce modèle. Cela ne produit pas, comme il pourrait sembler à première vue, une position neutre du point de vue du genre (*gender-neutral position*) ; à moins que la question de la relation à la nature soit explicitement mise en avant pour être considérée et renégociée, elle est déjà établie – et établie de façon insatisfaisante – par le modèle occidental dominant de l'humanité dans lequel les femmes seront intégrées. C'est un modèle de domination et de séparation (*transcendence of*) de la nature, dans lequel la liberté et la vertu sont interprétées en termes de contrôle sur, de distanciation de la sphère de la nature, de la nécessité et du féminin².

¹ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 40.

² *Ibid.*, p. 23. Je souligne.

Ne pas abandonner l'idée de nature, mais en revendiquer (*reclaim*) un usage minoritaire, c'est donc maintenir l'ouverture réflexive de la problématisation contre les logiques dualistes. Il est certes nécessaire de reconnaître que la structure associant les femmes à la nature est produite par une exclusion commune de la sphère hégémonique et rationnelle¹. Mais la question d'une connexion entre femmes et nature (*womannature connection*) ne peut pas être simplement laissée de côté et doit « demeurer un problème central du féminisme »². Plumwood avance trois raisons pour soutenir cette thèse : [1] Cette association demeure effective et sous-jacente dans le « traitement commun des femmes et de la nature dans la société contemporaine »³. Laisser de côté cette communauté de minorisation dans le système hégémonique, c'est donc laisser de côté une dynamique centrale de la réalité et des oppressions actuelles. [2] L'idée que l'on se fait de la nature conditionne la définition de l'humanité que l'on adopte. Problématiser l'association des femmes et de la nature est une condition critique préalable à la demande féministe d'égalité, dans la mesure où cela va fixer la norme d'égalité et donc déterminer concrètement les revendications. On ne peut donc pas revendiquer l'accession des femmes à une pleine humanité, sans interroger le modèle dualiste des relations entre l'humanité et la nature, qui sert de fondement conceptuel pour caractériser l'humanité et tend précisément à en exclure ce qui est associé à la féminité⁴. [3] Il y a différentes formes d'alliance entre femmes et nature qui doivent être analysées. Toutes ne sont pas oppressives, et certaines ne sont pas visibles du point de vue hégémonique.

Sur la base de ces analyses, Plumwood revendique, au sein d'un « féminisme écologique critique », l'idée selon laquelle « les femmes consciemment se positionnent elles-mêmes *avec* la nature »⁵. Comme nous le verrons par la suite à propos de la *wilderness*, cette ouverture problématique permet de faire exister des significations et des

¹ *Ibid.*, p. 20. Il y aurait ainsi deux écueils pour l'écoféminisme : d'un côté, *revaloriser l'association des femmes à la nature tout en gardant intacte la structure d'exclusion dualiste* qui a été la première à faire cette association en vue de renforcer la domination masculine, et de l'autre, *vouloir rejoindre le pôle hégémonique de la culture en s'opposant, comme les hommes, à la nature* – c'est-à-dire aussi à tout ce qui a été dévalorisé par contraste avec la raison, « les émotions, le corps, la passion, l'animalité, le primitif ou le sauvage (*uncivilised*), le monde non-humain, la matière, la physicalité et l'expérience sensible, tout comme la sphère de l'irrationalité, de la foi ou de la folie ». *Ibid.*, p. 19.

² Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, *op. cit.*, p. 21.

³ *Ibid.*

⁴ Plumwood vise ici les féminismes de l'égalité – notamment Mary Wollstonecraft (p. 25) et Simone de Beauvoir (pp. 26-27) qui ne critiqueraient pas le modèle du maître dans lequel elles veulent voir les femmes enfin acceptées, qui est pourtant triplement critiquable du point de vue de sa conception de la masculinité, de la rationalité et des relations à la nature. *Ibid.*, p. 24-27.

⁵ *Ibid.*, p. 21. (« women consciously position themselves *with* nature »).

pratiques non coloniales et non patriarcales. Ainsi, au sein du *Great Wilderness Debate* (1998), Plumwood défend une position résolument multi-naturaliste :

Je soutiendrai que nous ne devrions pas abandonner les concepts de nature et de *wilderness*, mais nous devons créer des compréhensions nouvelles, non-colonisatrices et les situer au sein d'un contexte d'une écologie radicale renouvelée déterminée à guérir la séparation nature/culture et à arrêter la guerre à l'Autre¹.

Les écoféministes réclament, revendiquent, réactivent l'idée de nature, non pas de façon naïve, non pas ignorante des usages oppresseurs et dévastateurs des dualismes coloniaux et patriarcaux mais *précisément en raison de ces dualismes, pour en contester le seul usage hégémonique et faire exister d'autres potentialités dans le rapport aux milieux de vie*. *Reclaim* la nature, geste issu de collectifs minorisés et de luttes *grassroots*, est donc une stratégie d'emblée multi-naturaliste, attachée à faire exister des voix minoritaires, et qui révèle par contraste que les positions a-naturalistes, dans leurs prescriptions éradicatrices, non seulement prennent le risque d'abandonner l'usage commun de l'idée de nature aux pouvoirs dominants, mais de façon plus obscure, reconduisent peut-être inconsciemment une position hégémonique prétendant normer depuis une expertise intellectuelle les usages langagiers.

Quelles sont alors les dimensions de l'idée de nature, négligées dans la perspective coloniale et patriarcale, mais mises au jour par le geste de *reclaim* des écoféministes ? La perspective écoféministe rappelle que la nature est *aussi* une *puissance vitale*, une *puissance sacrée* et une *puissance d'ensauvagement*. Ces trois dimensions, comprises dans une perspective anti-coloniale et anti-patriarcale, sont revendiquées par les écoféministes comme subversives et émancipatrices pour des collectifs opprimés. Elles constituent ainsi des éléments de justification théorique et pratique de la position multi-naturaliste dans la crise de l'idée de nature.

3. *Reclaim* la puissance vitale

La première dimension de la nature redécouverte et revendiquée par les écoféministes dans le geste de *reclaim* est la dimension vitale de la nature. Revendiquer la nature comme puissance de vie consiste à développer une réflexion éthique et politique sur *les relations d'engendrement* qui sont au cœur des questions d'habitabilité des milieux de vie.

¹ Val Plumwood, « Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism » dans J. Baird Callicott et Michael P. Nelson (éds.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 1998, p. 659.

3. 1. *Des femmes en lutte contre la thanatocratie : polarisation vitale, objections et réponses*

Burgart-Goutal rappelle que certaines féministes françaises, sans revendiquer l'étiquette écoféministe, interrogeaient pourtant la question des relations entre femmes et nature dès les années 1980 en France. Elle rapporte notamment les mots de Xavière Gauthier, fondatrice de la revue *Sorcières*, qui, à partir d'une opposition au « système mâle » perçu comme thanatocratique, revendique la reconnaissance de la participation commune des femmes et de la nature, au mouvement créateur de la vie :

Dans la nature et dans la femme, c'est la racine de la vie qui est atteinte. [...] Pourquoi cette folie de destruction ? Parce que les hommes comptent pour rien, exploitent et s'approprient les ressources naturelles comme les forces d'amour, de travail et de vie des femmes. Parce qu'ils ont peur de cette puissance de vie que nous portons en nous, comme de la création bouillonnante de la nature. Pour se rassurer, ils voudraient croire que la nature est inerte et les femmes passives. Mais elles sont la vitalité même. La nature n'est pas encore domestiquée, ni les femmes domptées. Elles se réveillent et elles grondent. Le combat pour la vie, que mènent les écologistes, nous ne devons pas le manquer : c'est la lutte pour notre vie, aussi¹.

L'analogie est fondée sur la reconnaissance d'une participation commune des femmes et de la nature à la « vitalité », puissance que le pouvoir patriarcal, craindrait fondamentalement, et qu'il voudrait dominer, contrôler et s'approprier. La vitalité ainsi pourrait apparaître comme un levier d'action important pour contester l'hégémonie patriarcale, pour plusieurs raisons. D'abord, la vitalité, conçue comme puissance créative, conteste une idéologie typique de la justification et du renforcement de la domination par infériorisation essentialiste ou ontologique des dominées. Elle vient sans cesse réfuter les assignations patriarcales et coloniales à l'égard des femmes et de la nature comme passives, comme objectivables ou comme maîtrisables. Ensuite, la vitalité résiste à l'illusion du contrôle. Elle rappelle qu'il y a des puissances qui échappent au pouvoir dominant et qu'aucune entreprise d'oppression et de destruction ne saurait réduire à néant. Enfin, cette puissance vitale est négligée ou invisibilisée par la perspective hégémonique alors qu'elle est en réalité, comme le montrent les crises écologiques, nécessaire au fonctionnement du système patriarcal. Reconnaître que l'on ravage ce dont on dépend pourtant essentiellement peut soulever légitimement quelque peur. *Reclaim* la nature signifierait donc ici se placer du côté du combat pour la vie contre un pouvoir patriarcal destructeur à l'égard des conditions mêmes de la survie.

¹ *Marie-Claire*, n° 357, mai 1982, citée par Jeanne Burgart-Goutal, « L'écoféminisme et la France », art cit.

La même invocation de la vitalité comme moyen de résistance politique des collectifs minorisés se retrouve chez Daly, sous la forme de l'opposition entre la « *biophilia* » des femmes à la « *necrophilia* » du patriarcat, par excellence exprimée dans la masculinisation de Dieu. Ainsi, dans l'introduction à *Gyn/ecology* (1978) justifie-t-elle de se passer du terme de Dieu (*God*), pour affirmer le terme Déesse (*Goddess*) : « Je fais cela parce que Dieu représente la « nécrophilie » du patriarcat, alors que Déesse (*Goddess*) affirme la participation à l'amour-vital (*the life-loving be-ing*) des femmes et de la nature »¹. L'association entre patriarcat et « nécrophilie » est affirmée clairement dans la définition à laquelle aboutit Daly à la fin de sa vie, dans *Websters' First New Intergalactic Wickedary of the English Language* (1987) – ouvrage où elle explore les puissances de résistance et d'émancipation du langage contre les structures d'oppression :

Patriarchie

1 : société fabriquée et contrôlée par des hommes : PATRIE (*FATHERLAND*) ; société dans laquelle chaque institution légitime est entièrement dans les mains des hommes et de quelques femmes de main (*henchwomen*) choisies ; société caractérisée par l'oppression, la répression, la dépression, le narcissisme, la cruauté, le racisme, le classisme, l'âgisme, l'objectivation, le sadomasochisme, la nécrophilie (*necrophilia*) ; société sans joie (*joyless*), réglée par Dieu le Père, le Fils et Compagnie ; société obnubilée par la prolifération, la propagation, la procréation, et tendue vers la destruction de toute vie ;

2 : la religion dominante de la planète entière dont le message essentiel est la nécrophilie (*necrophilia*)².

La nécrophilie n'est pas seulement une tendance mortifère ou à la destruction et ce n'est pas nécessairement l'expression essentialiste du mal associé aux mâles. La nécrophilie est plus politiquement la tendance à la domination par la destruction et l'imposition de toutes les formes de domination par la puissance de la mort. La chasse aux sorcières et les systèmes de terreur associés à des formes d'exploitation, d'appropriation et d'asservissement, tels que mis au jour par Federici dans *Caliban et la sorcière*, seraient un bon exemple de la nécrophilie dénoncée par un féminisme contemporain³.

¹ Mary Daly, *The Mary Daly Reader*, op. cit. citant l'introduction à *Gyn/ecology*, 1978, ix. La traduction de « the life-loving be-ing of women and nature » est délicate mais cruciale dans la perspective de la critique de l'essentialisme. Daly développe une métaphysique processuelle où les essences cèdent la place à des processus, *be-ing* pouvant être traduit par « l'être se faisant ». Et la caractéristique cosmique de ce processus d'engendrement de l'être s'exprime dans la créativité de la vie et le don de l'amour (*life-loving*). Femmes et nature participent donc de ce mouvement affirmatif de la vie et de l'amour cosmique.

² Mary Daly, *Websters' First New Intergalactic Wickedary of the English Language*, Boston, Beacon Press, 1987, p. 87-88.

³ Silvia Federici, *Caliban et la sorcière*, op. cit.

Cependant, cette analogie, en supposant une rupture de la vision ambivalente de la nature (puissance de vie et de mort, de création et de destruction), et en associant de façon apparemment unilatérale les femmes à la vie créatrice et les hommes à la mort destructrice, soulève une quantité de problèmes considérables. À quel niveau se situe l'exclusion des hommes de la « racine de la vie » ? Pourquoi la vitalité aurait-elle déserté les hommes ? N'y a-t-il pas unification abusive, stigmatisation des hommes, et idéalisation des femmes, abstraction des variations contextuelles et culturelles ? N'est-ce pas une simple inversion du dualisme patriarcal, qui exclut dans le même temps tous les corps contestant la répartition binaire féminin/masculin ? La psychologisation du problème ne masque-t-elle pas la politisation des rapports de domination véritables inscrits dans les rapports matériels ? Sans prétendre que ces textes puissent répondre à toutes ces questions, je pense qu'on peut tenter de défendre cette revendication de la vitalité de trois chefs d'accusations majeurs d'essentialisme, d'idéalisation universalisante et de dépolitisation.

Une première objection consisterait à interroger cette rupture de l'ambivalence naturelle (polarisée entre vie et mort), et cette association apparemment généralisante des femmes avec la « *biophilia* » ou la vitalité. Ne ressemble-t-elle pas évidemment à un retour dans l'ornière de l'essentialisme ? Les femmes ne sont-elles pas associées essentiellement au dynamisme créateur de la Vie, les hommes aux puissances destructrices de la domination par la mort ? Une telle lecture serait, à mon avis un contre-sens. En effet, le contexte d'énonciation du texte de Gauthier, une adresse dans un journal grand public, n'est pas celui d'une dissertation sur les natures respectives des femmes et des hommes, encore moins à prétention universelle, mais bien une réaction à une situation d'injustice et d'oppression vécue et constatée. Ce texte ne suppose pas nécessairement une assignation essentialiste des femmes et des hommes. Une interprétation pragmatique peut très bien justifier que les tendances mises en avant sont précisément le résultat d'une construction patriarcale qui, si elle a été faite par l'histoire, pourrait être défaire par l'action collective. De même, pour Daly, la rupture de l'ambivalence entre la Vie et la Mort, la création et la destruction, Bios et Thanatos doit se comprendre non pas au sein d'une ontologie essentialiste mais au sein de dynamismes aboutissant à des structures de domination, aux « paysages dévastés » de l'histoire des guerres et des ravages écologiques, dans lesquels les acteurs n'ont pas la même responsabilité parce qu'ils ne participent pas tous également du pouvoir hégémonique. De ce point de vue, c'est moins une essence des femmes, qu'un résultat contingent des sociétés patriarcales (exploitant et s'appropriant la puissance vitale

des femmes) qui constitue cette polarisation où les dominées sont exclues et victimes du pouvoir hégémonique – et cela vaut pour d'autres formes de domination par l'âge, la classe, la race et l'espèce. On peut donc justifier la distinction entre « *biophilia* » féminine et « *necrophilia* » patriarcale, si on adopte le point de vue des luttes, donc de l'oppression initiale qui ne retient du pouvoir hégémonique, en l'occurrence masculin, que son aspect que l'on peut qualifier avec Serres de « thanatocratique »¹. Dans la « thanatocratie » de Serres comme dans la « nécrophilie » de Daly, ce sont d'abord des dispositifs de pouvoir qui sont décrits et dénoncés, et ces systèmes *de facto* institués par des hommes âgés au détriment des femmes et des enfants, comme le montre par excellence le cas des guerres et leur cortège d'horreurs.

Une seconde objection consisterait à demander : cette idéalisation « des femmes » n'est-elle pas universalisante, homogénéisante, partielle et partielle ? Ne s'accompagne-t-elle pas d'une caricature tout aussi homogénéisante partielle et partielle « des hommes » et de la nature ? La lucidité élémentaire oblige à reconnaître que toutes les femmes ne sont pas du côté de l'amour biophilique, que tous les hommes ne sont pas des agents de la thanatocratie, que la nature n'est pas que création vitale, et qu'une attention à la diversité des contextes et des histoires interdirait toute assertion à ce niveau de généralité. Cependant ces remarques sont d'une telle évidence qu'elles indiquent, à mon sens, moins un défaut théorique de l'écoféminisme que la présence d'un discours politisé, dont les buts et les normes de validité, ne sont pas celles de la description scrupuleuse. En réalité, cette objection suppose à nouveau un régime de description des essences opposées entre des femmes et des hommes, qui ne correspond pas aux intentions des présents textes. Or, il ne s'agit pas de spécifier des essences féminines ou masculines, ce qui serait à la fois faux empiriquement et contre-productif politiquement. L'écoféminisme à mon sens produit essentiellement une analyse des rapports de forces entre le patriarcat comme système de domination et les femmes comme instanciation de certains collectifs infériorisés. En d'autres termes, il ne s'agit pas de prétendre qu'il n'y a *que* de la création vitale dans la nature et dans les femmes. Mais il s'agit bien de dire qu'il y a *aussi* dans la nature et dans

¹ La « thanatocratie » ou le gouvernement par la mort, désigne, selon Serres, le fait historique des liaisons entre la raison savante et la mort. À partir du constat des trois morts qui menacent l'âge post-nucléaire (individuel, culturel et spécifique), Serres montre que la logique de domination de tous les dirigeants après la deuxième Guerre mondiale a été d'accumuler et de développer systématiquement les instruments d'une destruction planétaire de la vie et de l'espèce humaine. Ainsi pouvait-il écrire dès 1974 : « La question maintenant, est de maîtriser la maîtrise, et non plus la nature. Le malheur est que les maîtres sont toujours ceux d'antan. De naguère, de jadis, de toujours. Qu'ils sont là par la mort et pour elle ». *Hermès III : la traduction*, Paris, Minuit, 1974, p. 93.

les femmes, en particulier dans les puissances d'engendrement des corps vivants, de créativité et d'ensauvagement, des dynamiques contestant intrinsèquement les représentations hégémoniques (la nature-femme inerte, passive, soumise et domestiquée) et donc des ressources disponibles pour résister à une forme d'oppression. La réappropriation du *vitalisme* de la nature par les femmes relève d'une décision pratique et politique de contestation des modes de pouvoirs thanatocratiques. Par exemple, en contexte francophone, les revendications manifestes du terme « *Sorcières* » comme titre d'une revue des « femmes en luttes », insiste très clairement sur la dimension contestatrice, subversive et revitalisante de cette étiquette :

Pourquoi sorcières ? Parce qu'elles dansent. Elles dansent à la pleine lune. Femmes lunaires, lunatiques, atteintes – disent-ils – de folie périodique. [...] Pourquoi sorcières ? Parce qu'elles vivent. Parce qu'elles sont en contact direct avec la vie de leur corps, avec la vie de la nature, avec la vie du corps des autres. Les sorcières respiraient, palpaient, appelaient chaque fleur, chaque herbe, chaque plante. Ainsi elles guérissaient. Ou empoisonnaient. Rien, là, de surnaturel. [...] Pourquoi sorcières ? Parce qu'elles jouissent¹.

Le fait de revendiquer une étiquette péjorative dans les coordonnées hétéro-patriarcales est un acte politique. La danse, la folie, la vitalité des corps, la respiration, la connaissance intime du pouvoir des plantes, la jouissance : autant d'actes de résistance à l'assignation des rôles, à la discipline forcée et à la domestication par les formes de pouvoir patriarcal. Autant de contournements des stratégies de contrôle et de biopouvoir, autant de manières de faire fleurir les adventices subversives dans les fissures du patriarcat. Ce n'est donc pas une caractérisation abstraite de la féminité (ni de la masculinité) qui est en jeu. C'est une voix de résistance et d'accusation, prophétique pourrait-on dire en contexte de théologie chrétienne, qui part de collectifs féminins en lutte contre des formes de domination patriarcale. Le contexte culturel et la portée de l'analyse auraient sans doute mérité d'être précisés explicitement par Gauthier et Daly pour ne pas porter le flanc à l'accusation d'universalisation abusive. Mais la parole à partir d'une position minoritaire minimise (même si elle ne l'annule pas complètement) le risque d'une universalisation abusive à des fins hégémoniques.

Une troisième objection consisterait à demander : cette revendication d'être du côté de la vie ne tend-elle pas à adopter une perspective dépolitisante sur les problèmes

¹ Xavière Gauthier, Danièle Carrer et Jeanne Burgart Goutal, « Les Sorcières sont de retour », *Multitudes*, 28 juin 2017, n° 67, n° 2, p. 91. Gauthier précise que cette reconquête se fait par d'autres filiations que le mouvement WICCA aux États-Unis et notamment, sur les conseils de Marguerite Duras et en affirmant l'héritage de Louise Michel qu'elle qualifie « d'écoféministe avant la lettre » (p. 92).

écologiques, qui négligerait notamment le caractère déterminant des catégories de classe, de religion ou d'ethnicité, plus importantes que le simple genre pour comprendre la réalité des ravages écologiques ? Cette objection semble encore moins fondée que les autres. Chez Gauthier, l'explication psychologique (la peur patriarcale de la vitalité) est en réalité d'emblée politique puisqu'elle révèle un point faible de l'adversaire c'est-à-dire aussi un levier subversif. Chez Daly, le cadre de référence critique du patriarcat fait que la théologie comme la métaphysique sont intrinsèquement traversées par des enjeux politiques. De façon plus générale, de nombreux éléments de la réalité du mouvement écoféministe, offrent un démenti de cette accusation : l'inscription dans des luttes de résistance et de contestations collectives ; la constitution d'un mouvement d'emblée intersectionnel (croisant les questions des minorités paupérisées, racialisées et genrées) dans ses intentions, dans ses théories comme dans les actrices mobilisées ; les affirmations explicites de la plupart des théoriciennes écoféministes. Voici comment King, par exemple, dans la lignée de l'écologie sociale de Bookchin, lie explicitement la revendication de mouvements de luttes intersectionnelles et le combat pour la vie (*pro-life*) :

Je soutiens que le dénigrement systématique des personnes de la classe ouvrière et des personnes de couleur, des femmes et des animaux est lié au dualisme fondamental qui est à la racine de la civilisation occidentale. Mais la mentalité hiérarchique (*mindset of hierarchy*) trouve son origine dans la société humaine. Elle a ses racines matérielles dans la domination de l'humain par l'humain, en particulier des femmes par les hommes. Bien que je ne puisse pas parler pour la libération des personnes de couleur, je crois que les objectifs du féminisme, de l'écologie et du mouvement contre le racisme et pour la survie des peuples autochtones sont liés de manière interne et doivent être compris et poursuivis ensemble dans un mouvement mondial véritablement pro-vie (*pro-life*)¹.

Les dominations sont mêlées dans la réalité, et par conséquent l'étiologie adéquate doit être intersectionnelle et les luttes convergentes. King dénonce aussi comme absurdité oxymorique contemporaine, l'accaparement de l'étiquette *pro-life* par « la droite militariste pour soutenir les grossesses forcées »². Revendiquer (*reclaim*) la nature comme puissance vitale et vitalisante est une façon de penser les questions de générations de façon intersectionnelle, en contestant la restriction de la position du problème dans l'opposition autour du droit à l'avortement entre *pro-choice* et *pro-life*. Ce sera en particulier un souci fondamental des écoféministes sociales comme Maria Mies et Vandana Shiva, d'articuler la critique des politiques coloniales de gestion oppressive des naissances auprès des

¹ Irene Diamond et Gloria Feman Orenstein (éds.), *Reweaving the world*, op. cit., p. 106-107.

² *Ibid.*, p. 293.

femmes du Tiers-monde et des revendications de la revalorisation du lien entre les femmes et la vitalité, notamment à travers la fonction nourricière des femmes¹.

3. 2. *La résistance contre le pouvoir policier*

La puissance politique subversive de revendiquer une puissance naturelle qui dépasse les tentatives de contrôle hégémonique du patriarcat, se lit en particulier dans certains textes qui réfléchissent l'affrontement au pouvoir policier, souvent protégeant les intérêts extractivistes. Un texte de la poétesse Susan Saxe, écrit à la suite d'une question d'un agent du FBI demandant « Qui fait partie de son réseau ? », mobilise cette puissance vitale à l'œuvre dans la nature, pour subvertir les tentatives de contrôle et d'oppression par le biopouvoir policier :

Qui fait partie de mon réseau,
qu'est-ce qui nous lie, précisément ?
Autant chercher à comprendre la force
qui pousse le cours d'eau à travers la roche
qui relie les semblables
et fait s'attirer les contraires
Enquêtez sur les marguerites qui envahissent les pelouses,
ou sur le lierre qui pénètre partout où il le désire
Accusez le ciel d'avoir fait tomber la pluie,
et contribué au développement de la rivière.
Arrêtez la mouette pour vol illégal
décrétez une frontière pour enfermer la mer
demandez à une montagne de modifier son altitude,
essayez d'empêcher une femme libre de s'exprimer².

Au présupposé anthropocentré du policier s'oppose le décentrement écocentré et vitaliste de l'écoféministe. Le concept de « réseau » est la porte qui permet de manifester le changement de perspective. Ce n'est pas l'association de malfaiteurs humains, mais la biosphère en tant que circulation de forces vitales caractérisées par la continuation et la création. Face à la répression policière s'élève « l'association de malfaiteurs cosmiques »,

¹ Vandana Shiva et Maria Mies, *Ecofeminism*, op. cit.

² Émilie Hache (éd.), *Reclaim*, op. cit., p. 160.

liés par la résistance vitale à la dévastation et aux ravages. La lutte écoféministe, en reliant explicitement son action de résistance politique à cette dimension transcendant l'ordre politique naturaliste (au sens de Descola), trouve ainsi un levier pour relativiser le pouvoir policier, l'identifier à une tentative artificielle de contrôle et de domination opposée à une force souple, obstinée et fluctuante ; tentative dans le fond absurde, car dérisoire face aux forces vitales et vouée alors à l'échec. L'intégration dans le mouvement vital, pointe la limitation de la perspective patriarcale et policière, mais surtout redéfinit les luttes, les moyens d'action et les finalités, élargissant ainsi la portée et l'espace des luttes écoféministes.

Cette puissance subversive d'une revendication du vivant contre les « gestions nécropolitiques » trouverait une résonance contemporaine dans les mouvements associés aux grèves pour le climat. De façon très significative, c'est le philosophe féministe radical Paul B. Preciado, peu susceptible d'être dupe ou de cautionner toute forme de naturalisation et d'essentialisation, qui reprend à son compte, dans un texte intitulé « Sauver le clitoris planétaire », cet appui d'un mouvement transféministe sur les puissances d'ensauvagement du vivant. Le texte raconte la confrontation dans le métro parisien entre des hommes blancs d'âge moyen rentrant d'une manifestation de gilets jaunes et une adolescente racisée rentrant de la manifestation pour le climat avec une pancarte qui disait « vous gérez nos clitoris aussi mal que la planète ». Refusant de céder aux remarques grotesques et vulgaires, brandissant haut et fort la pancarte, l'adolescente semblait à Preciado exprimer la naissance de nouveaux corps-sujets politiques :

Le fait que l'adolescente n'était pas blanche et que son slogan établissait une relation directe entre la gestion de la sexualité et la gestion écologique parle de l'émergence d'un nouveau mouvement transféministe et anticolonial planétaire qui place au centre de la lutte le droit de tout corps (vivant) à jouir de sa condition de vivant. Sauvons le clitoris planétaire. Si le féminisme disait “le personnel est politique”, il faudrait maintenant dire que “le corporel (somatique) est planétaire”. Figure subalterne et proie des institutions de normalisation sexuelle et de genre, de la famille et de l'école, cible centrale à la fois des processus d'expropriation sexuelle et d'exploitation capitaliste, la fille s'élève maintenant comme le nouveau corps planétaire conscient¹.

On voit que la revendication du vivant, qui est l'une des manières pour l'écoféminisme de reconquérir l'idée de nature comme appui d'une lutte écologique et émancipatrice, peut être reprise à son compte par les élaborations d'une pensée critique les plus radicales,

¹ France Inter, *Sauvons le clitoris planétaire*, <https://www.franceinter.fr/culture/sauvons-le-clitoris-planetaire>, 18 mars 2019, (consulté le 24 avril 2020).

comme vecteur de transversalisation des luttes. La résistance à la rationalité gestionnaire diagnostiquée comme destructrice, la voix subalterne qui fait taire les sarcasmes patriarcaux, la constitution de communautés en lutte à partir d'une politisation des corps vivants dans leur puissance à contester et renverser des ordres oppressifs dessinent les contours de nouvelles luttes écoféministes multi-naturalistes.

3. 3. *Maternité et ravages écologiques : sentir-penser à partir des relations d'engendrement*

Pour sortir des difficultés théoriques liées à des prises de position trop générales, il n'est pas inutile d'observer comment cette revendication de la nature comme « vitalité » s'exprime précisément à propos de la maternité et de la réflexion sur la mise en péril des relations d'engendrement par les ravages écologiques.

Les rapports complexes de la maternité avec les luttes environnementales menées par des femmes sont visibles en particulier dans les mouvements de justice environnementale, et en particulier à travers la mobilisation des dimensions politiques de la maternité, ce que Jenkins nomme, dans un chapitre intitulé « entrailles toxiques et l'écologie de la justice » (*Toxics Wombs and the Ecology of Justice*), les « Mères pour la justice »¹. Le poème de l'activiste anti-nucléaire et sœur de la charité catholique, Rosalie Bertell, « Une femmes micronésienne » me semble remarquable dans la façon dont ce lien entre les femmes-mères et la vie est revendiqué (*reclaim*) contre les ravages du pouvoir thanatocratique, s'incarnant par excellence dans la bombe atomique. Voici la fin du poème :

Mon bébé, fruit de mes entrailles –
 attendu pendant neuf mois
J'ai chanté pour lui
J'ai préparé ses vêtements
J'ai rêvé de doux rêves
Mon bébé, fruit de mes entrailles –
 Il n'avait pas de visage à embrasser
Il n'entendait pas mes chansons
Pas d'yeux ; pas de mains
Une grappe de raisins
Mon bébé fruit de mes entrailles –
 Son cœur battit intensément puis s'arrêta
Je l'ai serré fort dans mes bras

¹ Willis Jenkins, *The Future of Ethics : Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2013, p. 195.

Je l'ai haï ; je l'ai aimé
Je l'ai caché à ma vue
Mon bébé, fruit de mes entrailles –
 Son père était la bombe atomique
Il a violé notre terre
Il a tué nos arbres
Il a pris ma vie¹.

Ce poème montre d'abord qu'on peut dissocier la question des appartenances identitaires et les questions éthiques et politiques suscitées par l'émotion d'outrage et de révolte. Sœur Bertell est Canado-Américaine et elle n'a pas enfanté. Mais sa voix porte, non comme appropriation d'une souffrance des opprimé·e·s, mais comme témoignage, relais, porte-voix, participation à la communauté des ravagé·e·s. Ce qui fonde la communauté affective, morale et politique en résistance, c'est donc un réseau d'empathie qui lie les souffrances des mères meurtries et des enfants mort-nés et ravagés par les radiations conséquentes des explosions nucléaires. La mère micronésienne est aussi la mère de Tchernobyl, d'Hiroshima et Nagasaki, et par extension empathique les mères de Bhopal, de Minamata, de Love Canal ou de Warren County ; et par extension empathique toutes les personnes reconnaissant cette souffrance et l'éprouvant sans l'avoir vécue directement. Les collectifs en lutte ne recourent pas des appartenances identitaires simplistes, et la participation au vivant est susceptible de constituer des collectifs transgressifs.

De plus, ce poème exprime très clairement que la situation concrète de la maternité dissout quelques faux problèmes théoriques et oblige à penser de façon écologique, ou « à partir du milieu » comme disaient Deleuze et Guattari. La destruction des « milieux de vie » rend inopérants les dualismes entre l'extérieur et l'intérieur, entre l'individuel et le milieu, entre le biologique et le politique, entre l'anthropocentrisme et l'écocentrisme. L'engendrement est la figure même des échanges entre le milieu de vie de la mère et le milieu de vie du fœtus. Il y a une raison fondamentale à ce que les mères se mobilisent contre les effets des déchets toxiques et les effets des pollutions chimiques : leur accumulation dans les tissus reproductifs affecte directement les grossesses, augmente les fausses couches, augmente le nombre de malformations des enfants et de handicaps. Les « entrailles toxiques » sont donc littéralement à la fois celles de la Terre et celles des

¹ Émilie Hache (éd.), *Reclaim*, op. cit., p. 127-128.

mères¹. Le ravage des milieux de vie devient le ravage des corps, le plus visiblement dans les corps naissants ou dans les corps empêchés d'engendrer. Là où les ravages écologiques détruisent le lien d'engendrement, l'intime rejoint le cosmique, le biologique est marqué par le politique, la technoscience produit l'affect le plus profondément partageable. Selon la formule de l'écologiste écoféministe et leader indigène, Winona Laduke, qui déplore les intoxications des femmes de la communauté Akwesasne qui résonnent avec l'intoxication des baleines dans le fleuve du Saint Laurent : « Les femmes sont le premier environnement [...] Nous accumulons les produits chimiques toxiques comme les PCB [...] Ils sont stockés dans nos graisses corporelles et excrétés premièrement à travers le lait maternel »². La maternité est donc une situation qui, inscrite dans l'intimité corporelle des femmes, permet de penser écologiquement et concrètement le lien entre les ravages écologiques et l'oppression patriarcale, et ainsi la pertinence de la revendication de la vitalité, sous la forme des puissances d'engendrement.

De plus, les combats des « mères pour la justice » pointent les effets directs et incarnés de ces injustices qui affectent différemment les populations en fonction de leur race, classe et genre. C'est parce que le lien reproductif est directement menacé par le stockage de déchets et les pollutions chimiques ou nucléaires dans des zones où habitent les plus pauvres que le lien entre les femmes et la vie, non exclusif et non nécessairement essentialisant, se manifeste incontestablement. C'est aussi parce que les rôles genrés entre les décideurs et les victimes sont inégalement répartis que le lien entre femmes et vie menacée peut trouver chez les écoféministes une occasion légitime de contester un aveuglement des effets désastreux de décisions économiques et politiques voire des crimes délibérés de la part d'un pouvoir patriarcal. En tous les cas, ces injustices lient la question des circulations des substances chimiques dans les écosystèmes de façon complexe et les questions politiques, par exemple à Warren County, en menant cette lutte pour les droits reproductifs au nom du droit à la santé et à un environnement sain reconnu par les instances internationales au moins depuis la conférence de Stockholm en 1972.

Enfin, ce poème *porte la charge contre le pouvoir thanatocratique de facto patriarcal*. La fin du poème opère le passage du cri maternel lié à la perte vers l'accusation lucide des réseaux produisant les ravages écologiques (biologiques, sociaux et mentaux). « Son père était la bombe atomique » incarne la perversion du lien d'engendrement qui sous régime

¹ Willis Jenkins, *The Future of Ethics*, op. cit., p. 190 et suiv.

² Citée par *Ibid.*, p. 195.

thanatocratique fait triompher le pôle de la mort. Cela résonne étrangement avec le mythe patriarcal antique, qu'on retrouve notamment chez Aristote, selon lequel le père amène la forme-idée-acte là où la mère est matière-puissance. La forme-idée thanatocratique patriarcale est la morbidité ruinant les conditions mêmes de la vie comme engendrement. Et la violence de ces ravages se dit aussi littéralement dans les termes du « viol » : la violence unilatérale, l'intrusion non-consentie, la destruction perverse de l'intégrité dans une dynamique de domination. La perspective des femmes, qui « donnent la vie », sur les ravages écologiques permet de manifester que la destruction des milieux de vie est ainsi une mise en péril de la relation d'engendrement par le pouvoir thanatocratique.

Dans ce contexte, la revendication « maternelle » entre femmes et vie, n'est donc pas la revendication d'une essence féminine ou d'un rôle traditionnel qui éloignerait par exemple les femmes de la vie publique. C'est fondamentalement *l'inscription des luttes écologiques au niveau fondamental de la santé, de la génération et des conditions mêmes de la survie* de certains collectifs et individus minorisés et opprimés. Affirmer le lien entre les femmes et la vie, c'est contester un système de valeurs qui invisibilise et nie la sphère de l'économie reproductive. C'est ainsi le lieu d'une *repolitisation* du rapport au corps des femmes et des membres des collectifs opprimés, de la maternité et de l'économie reproductive. La sociologue Celene Krauss observe précisément l'usage stratégique de ce lien entre femmes, maternité et vie. Dans un article intitulé « Des bonnes femmes hystériques : mobilisations environnementales populaires féminines » (1994), à la suite d'entretiens réalisés auprès de militantes de ces mouvements populaires (*grassroots*) de femmes contre les déchets toxiques et pour la justice environnementale, elle note :

Les idéologies de la maternité, traditionnellement reléguées à la sphère privée, deviennent une ressource politique utilisée par les femmes des classes populaires pour initier et justifier leur résistance. Dans le processus de mobilisation, les femmes des classes populaires en sont venues à rejeter l'idéologie dominante qui sépare l'arène privée de l'arène publique¹.

Il existe ensuite dans le détail des trajectoires spécifiques, notamment dans le rapport aux institutions politiques, selon que les militantes sont issues des classes populaires blanches (positions subalternes dans la famille et donc rôle public à conquérir contre leur conjoint, mais confiance d'abord naïve dans la bienveillance du gouverneur), Africaines-américaines ou Indigènes (d'emblée soutenues dans leur rôle d'activisme public,

¹ Émilie Hache (éd.), *Reclaim*, op. cit., p. 219.

interprétant la situation à partir du prisme du racisme environnemental, niant les droits civils et poursuivant l'entreprise génocidaire de l'état fédéral colonial).

Ces perspectives conduisent aussi, à une *réinvention de l'idée de nature*, comme l'a notamment soulignée la sociologue Giovanna Di Chiro. Spécialiste des mouvements de justice environnementaux américains, elle a montré comment cet activisme – qu'on pourrait peut-être nommer « l'environnementalisme des opprimé·e·s » par analogie avec « la pédagogie des opprimé·e·s » de Paolo Freire et le « théâtre de l'opprimé.e » de Fernando Boal –, par contraste avec l'environnementalisme dominant (*mainstream environmentalism*), fait émerger une idée de nature différente de la *wilderness* ou nature sublime, exotique, dans un ailleurs sans humains. Ce que montre Di Chiro est que la perspective des mères noires et pauvres de Los Angeles luttant contre l'implantation d'un incinérateur dans leur quartier permet de « réinventer la nature » en la comprenant comme « une communauté »¹. Di Chiro nommera cet écologisme des opprimé·e·s, littéralement la « perspective de la quotidienneté de la nature » que je propose de traduire en reprenant la formule de Beau, la « nature ordinaire »² :

Cette perspective de la nature ordinaire (*everydayness of nature*) ramène les problèmes environnementaux à la maison, pour ainsi dire, et les activistes font les liens entre la santé des corps et la « santé » de quartiers dans lesquels nous vivons, l'eau que nous buvons, l'air que nous respirons, et la nourriture que nous mangeons. Autrement dit, les activistes de la justice environnementale, qui sont de façon prédominante, des femmes à faibles revenus et des femmes de couleurs, examinent comment la combinaison ou l'intersection de conditions économiques, sociales, et environnementales particulières peut permettre ou empêcher la capacité d'un individu ou d'une communauté à grandir dans un environnement propre et sain, à gagner sa vie de façon décente, ou à développer le capital social (à travers une bonne éducation, par exemple) pour participer activement à la vie civique³.

En lien avec les mouvements de justice environnementale, les écoféministes contribuent donc à faire émerger et à faire entendre des voix minoritaires au sein de la pensée écologique, qui renouvellent la compréhension des problèmes et l'imagination de solutions potentielles.

¹ Giovanna Di Chiro, « Nature as Community : The Convergence of Environment and Social Justice » dans *Uncommon Ground : Rethinking the Human Place in Nature*, New York, Norton, 1996, p. 310.

² Rémi Beau, *Éthique de la nature ordinaire : recherches philosophiques dans les champs, les friches et les jardins*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017.

³ Giovanna Di Chiro, « Teaching Urban Ecology : Environmental Studies and the Pedagogy of Intersectionality », *Feminist Teacher*, 2006, vol. 16, n° 2, p. 99 ; Giovanna Di Chiro, « Living Environmentalisms : Coalition Politics, Social Reproduction, and Environmental Justice », *Environmental Politics*, 1 avril 2008, vol. 17, n° 2, p. 276-298.

En élaborant davantage on peut même, avec Jenkins, voir dans ces combats collectifs menés au nom de la survie contre les injustices environnementales, la base pour une *transformation de l'idée même de justice*, en fournissant « deux façons indirectes de justifier le respect de la nature » :

Premièrement, les agents moraux, en retrouvant leur corporéité écologique (*ecological embodiment*), peuvent devenir plus conscients des périls partagés avec les non-humains et plus sympathiques avec leur vulnérabilité. Deuxièmement, en apportant la nature à l'intérieur du corps écologique de l'humanité, cela perturbe (*disrupts*) la logique de domination qui dépend des frontières hiérarchiques fortes entre le sujet et l'autre, en interprétant la subjectivité en termes de multiples intimités écologiques. Il est important de noter que la justice n'est pas ici *étendue* (*extended*) aux sujets non-humains en tant qu'individus humains honoraires (*honorary human individuals*) ; c'est plutôt toute la Terre qui est *incluse* (*included*) à l'intérieur de la justice due à la personne humaine. En suivant le respect dû aux individus humains, la justice incorpore (*incorporates*) les membres sociaux et écologiques qui sous-tendent la personne¹.

Ainsi pour Jenkins, les combats pour la justice environnementale visent moins à élargir les porteurs de droits qu'à montrer les limites des conceptions des préjudices et des réparations ignorantes de la subjectivité écologique. S'il s'agit d'étendre la justice, ce n'est pas d'abord au sens de faire des non-humains des titulaires de droits et des candidats à être représentés devant les instances juridiques. C'est d'abord une transformation intensive de l'idée de justice pour comprendre que les milieux de vie nous traversent et que leur destruction ravage de façon inégalitaire les vivants qui les peuplent. Dans une logique anthropocosmique, Jenkins soutient qu'à partir de la reconnaissance d'une « vulnérabilité partagée » et d'une intégrité nécessaire aux relations d'engendrement qui traversent les écosystèmes au sein de la Terre-Mère, les combats pour la justice environnementale aboutissent à des obligations envers la Terre. Elles pourraient avoir pour formulation élémentaire de « respecter la diversité sauvage des entrailles génératives » de la Terre-Mère, ou encore de « prendre soin et de respecter les autres espèces, qui participent à la dynamique écologique des communautés en tant qu'espèces clés de voûte (*keystone species*), [...] comme seule façon de protéger ce qui soutient (*sustain*) notre humanité »². Cette proposition théorique, pour Jenkins, revient à comprendre l'apport des « théologies *womanists*, indigènes, et de la libération », qui adoptent d'emblée des cosmovisions écologiques, pour mener la créativité éthique contestataire au sein de l'occident dualiste. Mais là où Jenkins voit un enjeu de « justice » qui doit « se confronter à la puissance », donc principalement mener ses combats sur le terrain légal, juridique, politique *plutôt*

¹ Willis Jenkins, *The Future of Ethics*, op. cit., p. 221.

² *Ibid.*, p. 222.

qu'un enjeu de « soin, d'intendance ou d'amour », on peut se demander s'il ne reconduit pas une frontière qui est elle-même dépassée par les combats écoféministes pour la justice environnementale. En effet, les militantes écoféministes elles-mêmes articulent le soin pour la vie (en soi et dans nos milieux de vie), avec des luttes actives, des contestations politiques et des confrontations avec la violence étatique et policière. Elles obligent même à penser comment les fondements affectifs et les sentiments moraux ne doivent pas être négligés mais exprimés au niveau des théories, du droit et des politiques, à tous les niveaux (du local à l'international).

D'un point de vue expérientiel, pragmatique, stratégique et théorique, l'affirmation du lien entre les femmes et la vie ne peut donc être réduite ni à l'essentialisme ni au maternalisme¹, mais trouve de bonnes raisons de décrire les injustices réelles, de reconnaître des préjudices, d'inscrire les luttes intersectionnelles au niveau de revendications subversives fondamentales voire même d'obliger à redéfinir en termes écologiques la communauté naturelle et la personne humaine à laquelle est due d'ordinaire le respect et la justice.

4. *Reclaim* la sacralité

La deuxième dimension de la nature redécouverte par les écoféministes dans le geste de *reclaim* est la dimension sacrée de la nature. Dès le début du mouvement, le lien entre écologie et spiritualité a été souligné par des écoféministes pour pointer les ressources de soin et de subversion, dans l'intégration de cette dimension à l'expérience de la nature.

Le lien entre écoféminisme et spiritualité a été analysé en détail par Warren au chapitre 9 de *Ecofeminist Philosophy : A Western Perspective on What Is It and Why It Matters* (2000), intitulé « Survivre au patriarcat, la philosophie écoféministe et la spiritualité »². Warren relève deux grandes critiques qui sont adressées au sein de la philosophie à la mise en relation écoféministe entre féminisme, écologie et spiritualité. [1] Le premier type de critiques est disciplinaire ou méthodologique. La spiritualité est exclue de l'écologie et de la philosophie, au mieux pour renvoyer la balle à la théologie et aux sciences religieuses,

¹ La discussion sur les liens complexes entre maternalisme et écoféminisme est un sujet de débats actuels. Et il faut noter la résistance de toute une partie de l'écoféminisme à être associées simplement à une revendication (*reclaiming*) genrée du maternalisme même contre les dérives néolibérales d'individualisation et de marchandisation de maternité. Par exemple, en réponse à un ouvrage défendant un maternalisme anti-néolibéral, l'économiste écoféministe Mary Phillips défend une politique du *care* qui soit fondée sur un matérialisme incorporé (s'inspirant de la minorisation de la biologie par Haraway). Voir Mary Phillips, « Embodied Care and Planet Earth : Ecofeminism, Maternalism and Postmaternalism », art cit.

² Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy*, op. cit., p. 193 et suiv.

mais souvent en disqualifiant sur des critères épistémologiques la pertinence même de cette grille herméneutique comme étant irrationnelle, romantique, obscurantiste, par opposition à une approche scientifique de l'écologie qui mériterait, elle, sérieux et attention. [2] Le second type de critique est politique et provient essentiellement de l'intérieur de l'écoféminisme. Il consiste à partir d'une perspective féministe à critiquer certaines positions prises par « l'écoféminisme spirituel » dont les figures principales sont Starhawk, Spretnak, Macy ou Christ, sous les deux chefs d'accusation d'essentialisme et d'universalisme. Tout en reconnaissant la pertinence théorique à rejeter ces deux tendances non-critiques que l'écoféminisme a pu prendre au cours de son histoire, Warren rappelle les raisons pour lesquelles il lui semble important voire incontournable de prendre au sérieux la dimension spirituelle de l'écoféminisme¹. J'en retiens quatre principales.

[1] Du point de vue *historique et politique*, les spiritualités écoféministes ont été constitutives de la naissance de ce mouvement politique. Les luttes exemplaires du mouvement écoféministe soit émergent, soit sont soutenues par des dimensions spirituelles explicites. Warren cite « la lutte des femmes Chipko en Inde, la lutte des femmes indigènes du *Women of All Red Nations* aux États-Unis contre le racisme environnemental », on pourrait évidemment rajouter d'autres exemples : les mouvements *womanists* contre le racisme environnemental de *Warren County*, le *Green Belt Movement* au Kenya ou la lutte du peuple *Lenca* au Honduras menée par sa figure martyre Berta Cáceres. Ainsi pour Warren, « honorer les dimensions spirituelles de ces activistes écoféministes suppose de reconnaître leurs racines spirituelles »². Comme le rappelle aussi Gaard : « la plupart des féministes spirituelles sont aussi des activistes », l'anthologie publiée par Adams, *Ecofeminism and the Sacred* (1993), rassemble des activistes-écrivaines défendant un féminisme à la fois écologique et spirituel, et deux figures majeures de ce courant, Spretnak et Starhawk, non seulement décrivaient leur spiritualité comme renforçant (*empowering*) leur activisme, mais se sont engagées concrètement respectivement dans la formation du *Green Party* et dans les mouvements de résistance altermondialistes³. [2] Du

¹ *Ibid.*, p. 194.

² *Ibid.*

³ Greta Gaard, « Ecofeminism Revisited », art cit, p. 39. Un mouvement spirituel féministe fréquemment associé à l'écoféminisme, puisque certaines de ses figures principales revendiquent cette tendance et parce qu'il réintègre certaines formes de culte en lien avec la nature, est « le mouvement de la déesse ». Ce mouvement, sur la base de travaux archéologiques controversés, fait l'hypothèse d'une culture pré-patriarcale – avant notamment que Dieu ne devienne un nom masculin. Il fait jouer le levier de l'imagination utopique des sociétés matriarcales (harmonieuses, pacifiques, attentionnées, qui prendraient soin de la nature et des vivants, etc...), et de la féminisation de Dieu comme Déesse pour élaborer une critique du présent et envisager d'autres possibles. Ces positions souvent associées à la « théalogie » par exemple chez (Eisler,

point de vue *éthique*, selon Warren, l'apport des spiritualités écoféministes a été déterminant, au niveau théorique et pratique, pour reconsidérer l'importance « du rituel, du système de symboles et de valeurs » telles que les valeurs du soin (*care*), de la réciprocité, de la confiance, de l'amour, de la parentalité et de la communauté. [3] D'un point de vue *théorique et épistémologique*, les spiritualités écoféministes posent le problème d'une éventuelle « politique de la spiritualité des femmes » en soutenant d'emblée des positions non-duelles qui amènent à repenser les interconnexions entre les femmes (et les autres collectifs opprimés) et la nature (les Autres ou non-humains). Les spiritualités écoféministes revendiquent aussi l'intuition, les ressentis, les modes de rapports immédiats dans la connexion entre les femmes et la nature. Elles interrogent donc les philosophes sur la place de la sensibilité, des émotions, de la transformation des perceptions, du lien entre savoirs et croyances au croisement entre l'écologie, le soin et la lutte politique. [4] D'un point de vue *méthodologique*, dans la perspective de Warren d'un « savoir situé » et d'une « humilité méthodologique », les spiritualités écoféministes interrogent sur la façon dont la philosophie – et cela me semble valable pour les sciences humaines en général – peut témoigner d'un mouvement protéiforme écologiste et féministe, s'en saisir sans le trahir ou encore le prolonger, en considérant l'intégralité de sa complexité et surtout sans passer sous silence les dimensions dont « on ne saurait pas trop quoi faire » (par excellence ces dimensions spirituelles).

Toutes ces raisons mises en avant par Warren me semblent excellentes pour justifier, par principe, de ne pas négliger cette dimension du mouvement écoféministe et plus largement des mouvements qui font face aux ravages écologiques. Concernant la crise de l'idée de nature, les dimensions spirituelles de l'écoféminisme qui m'intéressent mobilisent d'abord la notion de « sacralité ». Elle est entendue moins comme une catégorie théologico-politique séparatiste (ce qui, opposé au profane, devrait être sanctuarisé ou ce dont l'accès devrait être soumis à des règles et reconduit à une autorité) que comme *une ouverture à la dimension du divin ou de la transcendance, au sein d'une expérience*

Christ, Z. Budapest, etc.), ont fait l'objet de critiques qui me semblent décisives tant au plan philosophique et féministe par Plumwood³, qu'au plan historico-théologique par Ruether Radford³ au motif principal que vouer un culte à des figures féminines ne signifie pas nécessairement être porteur d'une culture émancipatrice pour les femmes. Voir Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, *op. cit.*, p. 7-10. Rosemary Ruether Radford, *Goddesses and the Divine Feminine : A Western Religious History*, Berkeley, University of California Press, 2005. Pour une synthèse des débats académiques autour du mouvement de la déesse, voir Patrick Snyder, « Le Mouvement de la déesse : controverses dans le champ académique féministe », *Nouvelles Questions Feministes*, 20 mai 2019, Vol. 38, n° 1, p. 70-85.

*immanente, en l'occurrence de la nature*¹. Je vais analyser trois manières de revendiquer la sacralité de la nature d'un point de vue écoféministe : [1] comme une *occasion d'expériences non-duelles* contestant ainsi au niveau fondamentalement expérientiel les structures dualistes patriarcales, [2] comme une *catégorie écoféministe de la conservation de la nature*, révélée par le point de vue de la subsistance et [3] comme un *vecteur d'émancipation (empowerment)* faisant de l'approfondissement des relations personnelles avec la nature un moteur du soin et des luttes écologistes.

4. 1. Ouverture sensible vers des expériences non-duelles

Premièrement, certaines écoféministes mettent en avant la sacralité de la nature comme lieu d'expériences spirituelles non-duelles. Contestant fondamentalement les structures dualistes, ces expériences sensibles offrent une base expérientielle à une éthique et des politiques écocentrées, valorisant le partenariat et le soin. Ainsi, Spretnak, par ailleurs cofondatrice du *Green Party* en Californie, après avoir pointé la nécessité d'approfondir nos modes de relations avec la nature où que nous vivions, témoigne-t-elle d'expériences non-duelles au sein d'immersion dans des espaces de *wilderness* :

La nature m'a offert des dons, des enseignements, et des prises de consciences (*revelation*) mais rien n'a été plus intense que ces moments dans la nature sauvage (*wilderness*) que j'abordais en silence, en observant simplement et en étant consciente des sensations que je ressentais, jusqu'à ce que je sois finalement enveloppée d'un profond, profond silence et par l'harmonie (*oneness*) presque palpable. À ce moment, la distinction entre l'esprit intérieur et extérieur se dissout, et nous rencontrons notre moi élargi, l'Esprit Unique (*One Mind*), la continuité cosmique. J'ai le sentiment que des variations dans l'intensité de ce mystère nous sont révélées durant l'état post-orgasmique et durant certaines formes de méditations et de rituel, mais la grandeur et la majesté de l'harmonie, je ne les ai trouvées que dans la nature. Un point de départ pour les écoféministes qui sont aussi en retard dans leur connaissance directe de la nature que je l'étais certainement moi-même, pourrait être d'apprendre dix oiseaux et dix plantes natives de leur bio-région. Le reste viendra naturellement².

L'attention suscitée notamment par l'observation naturaliste, la présence à ses sensations, le silence mental produisent une transformation radicale de la perception de soi et du rapport à son milieu de vie s'exprimant dans le sentiment d'une participation à une unité cosmique et libérant des affects d'émerveillement et de joie. Nous aurions ici un exemple typique de ce que le philosophe Michel Hulin appelle « la mystique sauvage », non parce que cette expérience advient dans la nature mais parce qu'elle constitue un type

¹ Je développe cette notion du sacré comme numineux, hors de l'opposition dualiste sacré/profane, au chapitre X, p. 549-550.

² Irene Diamond et Gloria Feman Orenstein (éds.), *Reweaving the World*, op. cit., p. 7-8.

d'état de conscience altéré qui se distingue à la fois des extases religieuses et des états délirants psychotiques¹. Hulin soutient que cette compréhension élargie des états extatiques se caractérise par deux traits eidétiques : une forme de « *désorganisation mentale* » de l'expérience ordinaire qui prépare à une forme de *béatitude*².

Ce texte a soulevé des critiques internes issues notamment de théoriciennes *womanists* montrant qu'il y a dans cette expérience de la *wilderness* californienne, une perspective invisibilisée dans sa détermination de classe et présentée comme universalisée, alors qu'elle est typique des femmes blanches aisées qui ont accès aux loisirs des sports d'extérieur pour nourrir dans le sentiment du sublime des expériences extatiques. Sans doute l'accès à ce type d'espace est-il déterminé contextuellement et marque-t-il des spécificités de classe et de race en particulier en contexte étasunien. Cependant la critique semble moins pertinente si l'on met l'accent sur la dimension de « mystique sauvage » de ce type d'expérience, qui excède largement le contexte spécifique à Spretnak. C'est avoir une vue assez restreinte, au plan historique et culturel, de la notion d'expérience extatique dans la nature que de la supposer restreinte à de telles déterminations de classe et de race. La critique semble d'autant plus injuste qu'en tant que militante du *Green Party*, soucieuse d'articuler le fondement mystico-éthique de l'interconnexion et du soin avec des réformes politiques effectives, la perspective écoféministe de Spretnak sur des problèmes politiques concrets, par exemple celui du contrôle des naissances, ne peut être soupçonnée de passer sous silence ou de ne pas adopter le point de vue des opprimé·e·s, c'est-à-dire des femmes pauvres du Tiers-Monde et des peuples indigènes, dans leur prise de décision³. La perspective écoféministe rejoint ici la perspective écospirituelle, qui trouvera, en fonction des vocabulaires propres à chaque tradition, d'autres stratégies d'ailleurs que la sacralisation de la nature pour parler d'expériences analogues et produire des résultats pratiques convergents. Je pense qu'on peut considérer ainsi ces expériences non-duelles dans la nature comme un point d'accès, parmi d'autres, qui permet d'expérimenter directement le soi relationnel, la participation et l'intrication au sein du tissu des vivants, et les affects d'amour, d'empathie voire les obligations de soin qui résultent de cette communauté d'appartenance matérielle et affective⁴.

4. 2. *Spiritualisation de la conservation de la nature*

¹ Michel Hulin, *La mystique sauvage : aux antipodes de l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 9.

² *Ibid.*, p. 25-26.

³ Irene Diamond et Gloria Feman Orenstein (éds.), *Reweaving the World*, *op. cit.*, p. 12-13.

⁴ Voir chapitre XII, p. 615 et suiv.

De façon plus originale, la perspective écoféministe a permis de faire émerger la « sacralité » comme une catégorie de la conservation de la nature. Cette position est défendue en particulier par Mies et Shiva dans leur ouvrage précurseur *Ecofeminism* (1988), à partir de ce qu'elles nomment la « perspective de la subsistance » (*subsistence perspective*)¹.

Dès *Staying alive* (1988), Shiva, sans encore mobiliser le mot « écoféminisme », déploie pourtant une analyse des rapports de force genrés dans le système capitaliste patriarcal et colonial. Elle pointe les divergences métaphysiques dans la conception de la nature entre une perspective occidentale moderne et la cosmologie indienne, mais aussi analyse la lutte des femmes Chipko pour la défense des forêts, et surtout développe une critique genrée des méfaits de la Révolution verte en Inde et des projets hydroélectriques en Himalaya. L'inscription dans la cosmologie et la philosophie indienne permet d'inscrire son propos dans une métaphysique non duelle, dynamique, relationnelle, qui articule au sein d'une dialectique plutôt qu'elle n'oppose dans une dichotomie hiérarchisée les pôles féminin (*shakti*) et masculin (*shiva*), de création et de destruction, de vitalité et d'ordre. Ainsi la nature, issue du principe cosmique féminin (*shakti*), en tant que *Prakriti* a-t-elle des propriétés fort différentes de la nature mécanisée conçue par tout un courant de la modernité occidentale identifié comme cartésien :

Toutes les formes de la nature et de la vie présentes dans la nature sont les formes et les enfants de Mère Nature qui n'est autre que la nature même née du jeu créatif de la pensée. Raison pour laquelle *Prakriti* est aussi appelée Lalitha, « celle qui joue », de *lila* jouer, puisque la libre activité spontanée est sa nature².

Prakriti est avant tout puissance d'engendrement spontanée et de formes à la fois interconnectées et différenciées. L'exemple, donné par Shiva, d'une herbe cultivée dans chaque foyer rural indien, le *Tulsi* (*Ocimum sanctum*), à la fois herbe médicinale et symbole féminin du cosmos permettant de lier le foyer et la totalité, est typique des sociétés dites analogistes par Descola, dans la mesure où une propriété partagée entre différentes entités permet de créer et de maintenir une forme d'ordonnement cosmique. Ainsi, selon Shiva, la cosmologie non duelle indienne offre-t-elle un contrepoint systémique à la conception dualiste qui a triomphé dans l'occident capitaliste patriarcal.

¹ Vandana Shiva et Maria Mies, *Ecofeminism*, *op. cit.*, p. 4.

² Vandana Shiva, « Êtreindre les arbres » dans Émilie Hache (éd.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, 2016, p. 184.

Comme incarnation du principe féminin, [*Prakriti*] est caractérisée par (a) la créativité, l'activité, la productivité ; (b) la diversité dans les formes et les aspects ; (c) le lien (*connectedness*) et la relation mutuelle de tous les êtres, y compris l'homme ; (d) la continuité entre l'humain et le naturel ; (e) le caractère sacré (*sanctity*) de la vie dans la nature¹.

Cette conception s'oppose termes à termes à une reconstruction d'une nature comme « environnement » et « ressource », abusivement sans doute attribuée à Descartes, mais qui est « (a) inerte et passive ; (b) uniforme et mécaniste ; (c) séparable et fragmentée à l'intérieur d'elle-même ; (e) inférieure, propre à être dominée et exploitée par l'homme »². Il y a, selon Shiva, un lien direct entre une ontologie dichotomique et des rapports de domination patriarcaux, parce que mettre fin à une conception qui reconnaît la nature comme puissance d'engendrement, ouvre aussi à la marginalisation du travail reproductif des femmes, lui-même inscrit dans cette puissance d'engendrement. Selon Shiva, la conception occidentale patriarcale et capitaliste de la nature, produit donc une idée de nature à la mesure de la séparation, de la domination et de l'exploitation requises ensuite pragmatiquement dans une logique coloniale, nommée par Shiva le « mal-développement »³. Alors que le passage de la Terre-mère (*Mater*) à la matière (*matter*) est vu dans une histoire des idées décontextualisée comme un progrès de la rationalité, cette mutation est considérée du point de vue d'une histoire politique genrée comme un « changement régressif et violent ».

Pour les femmes, dont la productivité dans le maintien de la vie est fondée sur la productivité de la nature, la mort de la *Prakriti* signifie simultanément le début de leur marginalisation, de leur dévaluation, de leur déplacement et finalement de leur inutilité. La crise écologique, à sa racine, est la mort du principe féminin, symboliquement, tout comme dans le contexte spécifique de l'Inde rurale, non pas seulement dans la forme et le symbole mais aussi dans les pratiques quotidiennes de survie et de subsistance⁴.

La perspective de Shiva, qui met en avant l'idée d'un principe féminin, n'est pas une philosophie qui exclurait les hommes de la nature, en calquant la distinction de genre sur les principes cosmiques. Il y a une voie hors du dualisme homme/femme, du côté de la reconnaissance en chaque personne de la présence dialectique de pôles, au sein d'une philosophie de la puissance non-violente.

¹ *Ibid.*, p. 186.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 187.

⁴ *Ibid.*, p. 189. Traduction modifiée.

La reconquête (*recovery*) du principe féminin est ainsi associée avec la catégorie non-patriarcale non-genrée de non-violence créative, ou « puissance créative dans une forme pacifique » (*creativity power in peaceful form*), ainsi que Tagore le déclara dans sa prière à l'arbre¹.

Le principe féminin oppose donc à la logique abstraite et dominatrice du patriarcat capitaliste, les exigences concrètes du maintien et de l'épanouissement de la vie. En ce sens, les luttes des femmes contre la déforestation, contre l'emprise des semenciers et de l'industrie chimique sur l'agriculture dans la Révolution verte, contre l'emprise des logiques productivistes de la révolution blanche, contre les projets de barrages, se font toutes au nom de la défense du sacré (*sacredness*) de leurs arbres, de leurs collines, de leurs terres, de leurs montagnes. Ainsi qu'elle le formulera dans *Ecofeminism*, le sacré est « une catégorie de la conservation » de la nature².

Le point de vue des femmes du Tiers-Monde, « la perspective de la subsistance », permet de critiquer une spiritualité de surface souvent synchrétique, vue par Shiva et Mies comme une marchandisation des biens spirituels des anciennes colonies recyclés par le capitalisme et tout à fait compatible avec un fort dualisme matériel/spirituel. Au contraire, Shiva et Mies adoptent une position qui identifie le sacré à la reconnaissance des formes d'interconnexions vitales au sein d'une relation ordinaire à la nature comme Terre-mère.

Pour les femmes du Tiers-Monde qui se battent pour la conservation de leurs moyens de survie (*survival base*), cette spiritualité cerise sur le gâteau (*icing-on-the-cake*), le divorce du spirituel et du matériel, est incompréhensible ; pour elles le terme Terre-Mère n'a pas besoin d'être mis entre guillemets parce qu'elles considèrent la Terre comme un être vivant qui garantit leur survie ainsi que celle de leurs semblables (*fellow creatures*). Elles respectent et célèbrent la sacralité de la Terre et résistent à sa transformation en une morte matière première, pour l'industrialisme et la production de marchandise. Il s'ensuit donc qu'elles respectent aussi la diversité et les limites de la nature qui ne peuvent pas être violées si elles veulent survivre. C'est ce genre de matérialisme, ce genre d'immanence enracinée dans la production de subsistance quotidienne de la plupart des femmes du monde qui est la base de notre position écoféministe³.

La « perspective de la subsistance »⁴, qui s'impose à partir de la condition sociale et matérielle des femmes rurales du Tiers-Monde, permet ainsi d'ancrer la réflexion sur la sacralité de la nature dans une nécessité vitale. Mais cette réintégration de la dimension *spirituelle* de la fonction nourricière des femmes rurales en Inde est aussi articulée à une approche politique de la question de la subsistance. Dans un article intitulé « *Women and*

¹ Vandana Shiva, *Staying Alive : Women, Ecology and Development*, London, Zed books, 1988, p. 50.

² Vandana Shiva et Maria Mies, *Ecofeminism*, *op. cit.*, p. 169.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

the Gendered Politics of Food » (2009)¹, Shiva déploie l'analyse genrée de la politique des systèmes alimentaires et oppose l'économie de subsistance massivement féminisée et féministe, au système alimentaire capitaliste patriarcal². La « révolution verte », d'un point de vue écoféministe, peut être interprétée comme une prise de pouvoir patriarcale sur le domaine de l'agriculture, traditionnellement et dans de nombreuses cultures, domaine d'expertise, de savoir et de pouvoir des femmes. En effet, la révolution verte a remplacé le travail des femmes par des machines, le savoir des femmes localisé et contextualisé par des savoirs biogénétiques hors-contextes et globalisés à travers des stratégies marketing agressives, la maîtrise des femmes sur leurs semences par une dépendance à quelques corporations monopolistiques ou le maintien de la biodiversité par des formes de monocultures standardisées. En réaction, le combat écoféministe du côté de la vie et du sacré peut s'exprimer, par exemple à travers la coopérative Navdanya créée par Shiva, dans des activités de banques de graines, d'université populaire des savoirs agricoles féministes, et de constitution de systèmes alimentaires coopératifs.

Mais que peut bien signifier précisément que la « sacralité » soit une catégorie de la conservation ? Shiva et Mies insistent d'abord sur les savoirs indigènes détenus et transmis par les femmes en termes de biodiversité.

Dans les contextes indigènes, la sacralité est une grande partie de la conservation. La sacralité comprend la valeur intrinsèque de la diversité, la sacralité dénote une relation de la partie au tout, – une relation qui reconnaît et préserve l'intégrité. La graine profane (*profane seed*) [i.e. hybrides et OGM vendus par les grands semenciers] viole l'intégrité des cycles et des liens écologiques et fragmente les écosystèmes agricoles et les relations responsables d'une production durable à tous les niveaux suivants : la graine sacrée est perçue comme un microcosme dans le macrocosme [...] ; la diversité des graines et l'équilibre nutritionnel vont main dans la main [...] ; la diversité des cultures est essentielle pour maintenir la fertilité des sols [...] ; la biodiversité est aussi essentielle pour maintenir la durabilité de l'autoapprovisionnement des fermes ; enfin les graines achetées éloignent les femmes de la prise de décision et de la conservation (*custodianship*) des graines, et les transforment en travailleuses non-qualifiées³.

Le soin porté aux relations et à la valeur sacrées de la biodiversité dans l'agriculture vivrière et la transmission des graines participent de pratiques qui peuvent revendiquer une certaine conception de la protection et de la préservation de la nature. La sacralité ne désigne pas alors un espace sanctuarisé ou un domaine de la pratique sous l'autorité des

¹ Repris sous le titre « Women Feed the World Not Corporation » dans Vandana Shiva, *Who Really Feeds the World?*, London, Zed Books, 2016, p. 111-124.

² Vandana Shiva, « Women and the Gendered Politics of Food », *Philosophical Topics*, 2009, vol. 37, n° 2, p. 17-32.

³ Vandana Shiva et Maria Mies, *Ecofeminism*, op. cit., p. 169.

prêtres, intercesseurs de la transcendance. Au contraire, elle infuse la matérialité quotidienne et l'économie reproductive partout et peut être honorée par toutes et tous. C'est donc moins l'occasion rare de la présence autorisée de la transcendance, qu'un mode de relation qui intègre une forme d'infini et de divinité à l'immanence des vivants. Quels types d'attitudes la reconnaissance de cette « sacralité » suscite-t-elle ? Le respect des graines liées à l'intégration dans le réseau d'interdépendance et comme liens avec le cosmos ; la reconnaissance de la dimension systémique et holiste des actions et des éléments ; la gratitude et l'honneur dus aux fonctions vitales au sein de l'économie reproductive. Il y a donc une responsabilité à protéger ce que les graines ont de précieux et de vulnérable. En revanche la sacralité n'est pas opposée à toute intervention humaine puisque les graines sont sans cesse sélectionnées, conditionnées, protégées et échangées. Elles s'insèrent donc dans toute une série de réseaux socio-techniques complexes.

Que signifie ici conservation ? À nouveau la « perspective de la subsistance » permet de sortir des schémas occidentalo-centrés qui visent principalement à restreindre les activités directement destructrices de la nature sur une partie délimitée d'un territoire. Au contraire, selon Shiva et Mies, la conservation désigne la préservation des conditions de fertilité et donc de subsistance, ici principalement des « écosystèmes agricoles », mais aussi forestiers ou fluviaux. La nature, puissance d'engendrement et source de vie, est aussi le milieu de vie avec lequel l'interaction des femmes et des hommes est nécessaire pour la subsistance. Conservation signifie donc *connaissance, compréhension, maintien et protection des conditions optimum des relations mutuelles d'engendrement et de cohabitation sur un terrain de vie*. Comme ces pratiques intègrent la reconnaissance de la valeur intrinsèque des éléments écologiques et la conscience de l'intégration dans un système cosmique, les pratiques et savoirs agroécologiques sont directement reliés à la dimension de la spiritualité et du sacré. Cette sacralité garantit aussi aux femmes des positions d'expertise et de pouvoir en tant que responsables de l'économie reproductrice.

Comment cette sacralité qui a pour modèle les contextes du Sud global peut-elle parler au contexte occidental ? Il ne s'agit évidemment pas, pour Shiva et Mies, de prétendre que l'Occident pourrait importer les savoirs et spiritualités indigènes. Leur critique des syncrétismes New-Age miscibles dans le capitalisme en témoigne suffisamment. En revanche, il s'agit de pointer que *la présence et l'attention aux conditions écologiques de la subsistance* nous concernent toutes et tous et sont accessibles, selon des modalités propres aux contextes, à tous les collectifs humains. Cette sacralité comme conservation

écologique appelle donc à sortir de la négligence de l'Occident riche ou urbain à l'égard des conditions et des réseaux écologiques de la subsistance. C'est exactement la valeur de la spiritualité et du sacré qui est reconnue à Starhawk par les deux autrices :

La pertinence écologique de cette emphase sur la « spiritualité » réside dans la redécouverte de la sacralité de la vie, selon laquelle la vie sur Terre ne peut être préservée que si les gens, à nouveau, perçoivent toutes formes de vie comme sacrées et les respectent comme telles. Cette qualité n'est pas située dans une déité d'un autre monde, dans une transcendance, mais dans la vie de tous les jours, dans notre travail, les choses qui nous entourent, dans notre immanence. Et de temps en temps, il devrait y avoir une célébration de cette sacralité dans des rituels, la danse et le chant¹.

La sacralité appelle donc à développer les vertus de présence, d'émerveillement, de soin, de protection des conditions écologiques de la subsistance. Elle permet aussi d'ancrer la possibilité d'une responsabilité et donc d'une action des individus et des collectifs intégrés dans des systèmes cosmiques complexes. Selon Shiva et Mies, cela s'exprime premièrement dans la valorisation de la biodiversité comme concept relationnel et contextualisé, deuxièmement dans un sentiment de parenté avec les graines qui rend impossible la réduction de la graine à une marchandise, troisièmement dans la démonstration du fait que la plus grande durabilité des systèmes agro-culturels suppose un cercle fermé entre production et consommation donc une agriculture vivrière². Cette conception de la sacralité comme catégorie de la conservation, en retour fait émerger un autre sens de la biodiversité. Des conceptions hégémoniques, technocratiques et occidentales de la biodiversité comme « degré de diversité naturelle », se démarque l'idée d'une biodiversité comme « une toile de relations qui assure l'équilibre et la durabilité »³.

4. 3. *Se relier, prendre soin et lutter*

Enfin, le rapport à la sacralité de la nature apparaît, dès le début du mouvement écoféministe, comme catégorie d'émancipation (*empowerment*), du soin et de la lutte. Ce lien entre la dimension spirituelle de l'écoféminisme, soin psychologique et lutte politique, revendiquant une forme de sacralité dans la nature, est incarné de façon exemplaire par l'écrivaine, militante altermondialiste et écoféministe, qui a contribué au renouveau du mouvement néo-païen revendiquant politiquement l'appellation de « sorcières », Starhawk. Ainsi se présente-t-elle dans *The Earth Path : Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature* (2004) :

¹ *Ibid.*, p. 17-18.

² *Ibid.*, p. 170.

³ *Ibid.*, p. 171.

Depuis plus de trente ans, j'ai été une Sorcière, une prêtresse de la Déesse de la naissance, de la croissance, de la mort et de la régénération, quelqu'un qui voit la sacralité incarnée dans le monde naturel. J'ai écrit des livres, créé des rituels, et pratiqué et enseigné la magie, « l'art de changer la conscience à volonté » (*the art of changing consciousness at will*). J'ai marché, manifesté, organisé et même été arrêtée en essayant de protéger l'intégrité du monde naturel. La nature a été le cœur de ma spiritualité¹.

Le grand apport de Starhawk au mouvement écoféministe a été de remarquer très tôt que le raffinement du rapport à la nature au-delà des attitudes utilitaristes, extractivistes, colonialistes – c'est-à-dire dans des formes d'observations naturalistes, de reconnaissances des modes d'agentivités des forces naturelles mais aussi dans des pratiques spirituelles et ritualisées – permettait de soigner, de découvrir des puissances insoupçonnées ou dégradées par le système patriarcal et de construire des collectifs de lutte pour la justice qui soient plus conscients de leur propre intégration écologique. Pour désamorcer des critiques infondées, il faut d'emblée reconnaître la dimension politique de l'œuvre de Starhawk. Ainsi qu'en témoigne sa traductrice française Querrien Anne :

La découverte que nous avons faite dans ses livres, c'est que le pouvoir n'est pas un, donc à s'appropriier, mais deux, et que face au pouvoir-sur qui domine, qui fait faire, qui blesse et qui tue, il y a le pouvoir-du-dedans, pouvoir de vie, qui résiste, qui fait, qui produit et s'alimente non pas sur le corps des autres mais à partir des éléments fondamentaux qui nous entourent : la terre, l'air, le feu et l'eau. Ces éléments ne sont pas sacrés parce qu'une quelconque religion les aurait oints, mais parce qu'ils sont nécessaires à la vie et doivent être également partagés entre tous, gérés en commun. Le combat de Starhawk s'inscrit dans le courant de la justice globale de l'environnement, illustré également par David Harvey sur le plan théorique, et par de nombreuses actions contre les implantations d'usines d'incinération de déchets à proximité des quartiers pauvres ou noirs. Starhawk y ajoute une dimension de spiritualité puisée à la fois dans l'héritage des sorcières du Moyen-Âge et dans celui de la Déesse Mère archaïque mise à l'honneur par les mouvements féministes. Une spiritualité indispensable pour ne pas se relier aux éléments seulement objectivement, dans une attitude de préservation et d'appropriation, mais subjectivement dans la production de nouvelles relations, dans un projet de transformation sociale².

Ce texte éclaire ce que signifie pour Starhawk de placer la nature au cœur de sa spiritualité. C'est d'abord résister à la négligence ou à l'exploitation coloniale dans le rapport avec le monde non-humain. Cela signifie ne pas réduire le lien aux éléments et aux êtres naturels à l'appropriation et l'exploitation. C'est ensuite découvrir en chacun de soi une puissance de reliaison. Cela signifie faire l'expérience très concrète du fait que nous ne

¹ Starhawk, *The Earth Path : Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature*, New York, Harper Collins, 2013, p. 4.

² Anne Querrien, « Starhawk, écoféministe et altermondialiste », *Multitudes*, 28 juin 2017, n° 67, n° 2, p. 54-56.

sommes pas séparés de la nature, mais que nous sommes des « créatures naturelles », et que cette sensibilité écologique (au sens de l'expérience sensuelle des relations constitutives des milieux de vie auxquelles nous participons) suscite des affects de solidarité et le sentiment de responsabilité face à l'appel à prendre soin de cette communauté de destin et de vie. C'est, de plus, un élargissement de l'imagination subversive en permettant de découvrir le « pouvoir du dedans » (*power within*), opposé au « pouvoir-sur » (*power over*), qui nourrit les motivations de résister et d'inventer une nouvelle réalité. Cela signifie enfin un travail de soin et de guérison de la souffrance et de la haine par la relation avec les êtres du cosmos (au niveau des individus, des groupes et de la Terre) et une forme de ritualité qui permet aux militants de « soutenir leur volonté politique »¹.

La spiritualité basée dans la nature n'est donc pas réductible à un délire ventriloque de quelques hallucinés qui entendraient les voix du monde non humain. C'est, selon Starhawk, un ensemble de pratiques qui permettent de retrouver et de développer un savoir naturaliste (une familiarité avec le milieu de vie), un savoir naturopathique (en particulier herboriste) et une spiritualité reliée à la Déesse². Il s'agit donc de redécouvrir aussi, par la culture de notre intimité avec nos milieux de vie, ce que les anciennes traditions en particulier animistes appellent les « voix » des êtres de la forêt ou de la nature. Starhawk dit souvent que la reconnexion avec la nature permet aux gens d'écouter « la façon dont le territoire leur parle »³. Qu'est-ce que cela peut signifier ? Comme l'a montré l'anthropologue Eduardo Kohn, cela décrit d'abord une attitude subjective d'ouverture, d'attention extrême, de disponibilité aux interconnexions du milieu du vie. Cela signifie ensuite une sémiotique de décryptage et d'interprétation des signes, qui suppose d'abord des formes de connaissances écologiques⁴. Cela suppose de passer, selon les termes de Starhawk, de l'état de plus en plus répandu d'« éco-illettré »⁵ à celui de « lettré de la langue de la nature »⁶. Dans *The Earth Path*, Starhawk propose différents exercices de visualisation, de guidage de l'attention et d'observations permettant d'approfondir nos relations au milieu. Par exemple l'exercice des neuf observations, inspiré de Bill Mollison (le fondateur de la permaculture) et enseigné par Jon Young au *Wilderness Awareness*

¹ *Ibid.*

² Starhawk, *The Earth Path*, op. cit., p. 5.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles, 2017.

⁵ Starhawk, *The Earth Path*, op. cit., p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 8.

Center en Californie : 1- observer avec étonnement, 2- observer les échanges d'énergie, 3- observer les flux, 4- observer les communautés, 5- observer les structures, 6- observer les seuils-frontières (*edges*), 7- observer les limites, 8- observer à partir du silence (*stillness*) 9- observer le passé et le futur¹.

Contrairement à ce que pourrait laisser croire une lecture étroitement moderne de ce « réenchantement du monde », la promotion d'une sacralité de la nature n'est pas le retour à l'obscurantisme, de même que la magie n'est pas l'adoption naïve d'une irrationalité contre les sciences. C'est aussi le nom d'une révolution épistémologique qui conteste le mécanisme au nom d'une pensée systémique et analogique (au sens de Descola). Ainsi que l'exprime Starhawk : « Développer une relation profonde avec la nature signifie un changement dans notre pensée (*thinking*), en apprenant à voir (*see*) et à comprendre (*understand*) le tout et ses schémas, et non seulement les parties séparées »². L'holisme n'est donc pas pour Starhawk une posture normative (aux tendances conservatrices ou écofascistes), mais bien d'abord une posture phénoménologique (puisqu'il s'agit d'un exercice de l'attention) et épistémologique (puisqu'il s'agit de faire exister une pluralité de validité des modes de connaître). La pensée systémique et dynamique aide à sortir du dogmatisme en permettant de localiser une pluralité de niveaux de connaissances et de modes d'action légitimes. Stengers, introductrice des travaux de Starhawk en francophonie, montre bien qu'il y a dans cette question de « l'involution » des savoirs vers des pratiques moins ravageuses, un enjeu majeur pour notre temps :

Les sciences, lorsqu'elles prétendent avoir la réponse enfin rationnelle, causent des ravages écologiques aux trois sens de Guattari – ravages des rapports que nous entretenons avec ce qui nous importe, ce qui nous affecte, ce qui nous émerveille, qui se trouve remplacés par « ce qu'il faut savoir ». L'un des grands enjeux de notre temps c'est que le savoir soit transformateur, qu'il éveille l'imagination, qu'il rende le monde encore plus intéressant, qu'il désintoxique de la tristesse des « on sait » et des « ce n'est que »³.

S'ouvrir à la *sacralité* de la nature produit en effet selon Starhawk une ouverture vers le savoir transformateur. La transformation phénoménologique et épistémologique peut ensuite devenir transformation psychologique : un mode de soin ou d'écopsychologie qui fait de la reconnexion à une agentivité (*agency*) qui nous dépasse, la condition d'un dépassement des blocages individuels et collectifs. L'expérience de transformation intime

¹ *Ibid.*, p. 114-117.

² *Ibid.*, p. 11.

³ Isabelle Stengers, *Résister au désastre : dialogue avec Marin Schaffner*, Marseille, Wildproject, 2019, p. 34-35.

s'origine dans la transformation des modes de sentir, l'exercice d'une présence attentive et par conséquent l'intensification de la vie¹. C'est une façon de briser le sentiment de solitude, d'isolement et d'enfermement en redevenant présent aux relations constitutives des entités vivantes. Se mettre dans la position d'écoute d'une entité naturelle, ou d'un territoire par exemple, revient à considérer et à reconnaître l'altérité comme sujet. C'est sortir d'un volontarisme de transformation, d'exploitation et de contrôle pour faire de la place à une autre existence. C'est une façon de créer les conditions subjectives d'une réouverture des relations avec la nature comme parties prenantes de nos existences ; une tentative pour réveiller les « affordances » du milieu de vie ; une entreprise de reconquête d'une culture des interactions avec les agentivités naturelles qui s'est perdue majoritairement dans l'urbanisation et la modernisation des modes de vie dans le *Global North* en particulier.

Par exemple, la pensée systémique de Starhawk est aussi une pensée de la nature qui va insister sur les dimensions de coopération et d'interdépendance, sur le modèle des réseaux micellaires, plutôt que sur la notion anthropocentrée de compétition. Par démarcation avec les interprétations patriarcales du récit de la Genèse et les interprétations concurrentielles des théories de l'évolution, Starhawk défend une conception de l'évolution inspirée de la théorie de Gaïa, de Margulis et Lovelock, qui permet de retrouver une agentivité systémique multiple dans les interactions entre le géologique et le biologique, et peut être aisément traduite dans le vocabulaire mystique d'un panpsychisme, ou d'un bain de conscience cosmique, « un vaste océan de conscience (*awarness*) dans lequel nous nageons »² sans cesse :

Avec ou sans attribuer la conscience (*consciousness or awarness*) à Gaïa, nous pouvons toujours nous rapporter à son histoire d'amour avec émerveillement et admiration (*wonder and awe*). Pour les Sorcières, les Païen·ne·s, et leurs semblables, cependant, ayant déjà renoncé aux domaines de la respectabilité académique, il n'y a aucune réputation à protéger, et ainsi nous sommes libres d'expérimenter Gaïa comme vivante au-delà d'une conception mécaniste – comme un être conscient, un vaste océan de conscience dans lequel nous nageons, toujours communiquant, toujours présent³.

Starhawk raconte donc un Grand Récit d'évolution de Gaïa, qui en reprenant les enseignements de la cosmologie, de la géologie et de la biologie évolutionniste, narre une évolution créative, moins compétitive que multiples interdépendante et faisant

¹ Starhawk, *The Earth Path*, op. cit., p. 11.

² *Ibid.*, p. 77.

³ *Ibid.*, p. 77-78.

triompher non pas les meilleurs (*the fittest*) mais une extrême diversité de formes de vie plus ou moins adaptées. Elle imagine finalement un « Gaïanisme social »¹ qui se démarquerait du « Darwinisme social », par son côté queer, anti-compétitif, anti-hégémonique, anti-individualiste, promouvant la solidarité, le soin pour les plus vulnérables (en particulier les enfants et les femmes), le partage des ressources et des moyens. Ce Grand Récit² de Gaïa est donc à la fois une narration cosmo-poïétique, un modèle alternatif à des imaginaires sociaux individualistes et compétitifs, et aussi des motifs psychologiques d'espoir (en concevant la nature comme source de créativité, d'invention extraordinaire, de beauté, de résilience...).

Stengers décrit l'activité actuelle de Starhawk comme de la « permaculture sociale »³. Starhawk distingue, en effet, trois types de conceptions de la nature : deux versions séparatistes – la première que je nommerais coloniale, la seconde, sa réaction écologiste puritaine – et la troisième version alternative relationnelle promue par excellence par la permaculture. Les deux premières sont condamnées par Starhawk dans la mesure où elles supposent et renforcent l'imagination d'une séparation entre les humains et la nature : soit pour l'exploiter, soit pour la protéger de toute présence humaine considérée comme souillure. Pour sortir du dualisme, la conception alternative de la nature est d'emblée inclusive des humains qui ne sont pas « séparés de la nature » mais qui « sont la nature », et qui ne travaillent pas « avec la nature » (*with nature*) mais qui travaillent « au sein de la nature » (*within nature*)⁴. Ou pour le dire d'une formule qui deviendra slogan : « *we are nature working* » (nous sommes la nature qui travaille). Stengers reprend une formule analogue pour définir précisément l'intelligence écologique, celle qui comprend l'interdépendance et les obligations qui en découlent. Ainsi affirme-t-elle : « *Reclaim l'intelligence écologique, c'est multiplier les situations où prend sens le fait que les humains sont non « dans la nature » mais de la nature, comme tous les autres êtres* »⁵.

Chez Starhawk, qui est une militante altermondialiste de la première heure notamment membre des « *pink block* », l'écospiritualité n'est jamais séparée de l'horizon d'une transformation subjective et collective, donc politique. Une formule résume ainsi cette intégration des différents niveaux de réaction face aux problèmes écologiques :

¹ *Ibid.*, p. 84.

² J'entends ce concept au sens de Serres : d'intégration des différentes datations produites par les sciences au sein d'une histoire de l'univers. Voir *supra*, chap. VI et *infra* chap. X et XI.

³ Isabelle Stengers, *Résister au désastre*, *op. cit.*, p. 19.

⁴ Starhawk, *The Earth Path*, *op. cit.*, p. 8-9.

⁵ Isabelle Stengers, *Résister au désastre*, *op. cit.*, p. 49.

Quand nous apprenons à entendre et que nous commençons à comprendre, alors l'environnement devient réel pour nous. Nous pouvons commencer à parler : interagir de manière sensible avec le monde naturel, créer des solutions visionnaires à nos problèmes. [...] En fin de compte, le test de notre éducation vient de notre capacité à travailler avec la nature pour transformer notre monde (*Ultimately, the test of our education comes in our ability to work with nature to transform our world*)¹.

La reprise de l'imaginaire social des « sorcières », dans une revendication écospirituelle et politique, est donc un geste qui tend à voir dans la reconnexion avec la nature les moyens d'un soin, d'une transformation de la conscience et de la connaissance, en vue de mobiliser des collectifs alternatifs et minoritaires. La « magie » est l'imagination invocatoire d'une alternative au système hégémonique responsable des multiples catastrophes en particulier écologiques. Starhawk est une figure majeure de l'écoféminisme parce qu'elle incarne ce tournant des luttes écologistes repéré par Stengers dans l'alliance entre militants altermondialistes et peuples indigènes. Les sorcières apprennent aux activistes, selon Stengers, l'« existence d'une liaison essentielle entre la lutte et la guérison »². Et nous devons tous guérir de ce que le milieu nous a fait et a produit comme ravages.

La revendication du sacré s'inscrit donc dans le mouvement de libération commune des femmes et de la nature par un approfondissement de notre relation avec nos milieux de vie. Ainsi que l'écrit Daly dans *Beyond God the Father*, cette « nouvelle rencontre avec le sacré »³ est synonyme de liberté : « Plutôt qu'une Chute *depuis (from)* le sacré, la Chute maintenant initiée par les femmes devient une Chute *dans (into)* le sacré et par conséquent dans la liberté. »⁴ La spiritualisation écoféministe n'est pas sortie du matériel mais au contraire retour à la matérialité relationnelle la plus immédiatement sensible. De ce point de vue, des figures contemporaines de l'écoféminisme étudient les rapprochements possibles entre Starhawk et Donna Haraway⁵. La promotion conjointe d'un écospiritualité et d'une éthique du soin de (*caring about*) et pour (*caring for*) la nature, vise moins à enfermer les femmes dans un cadre domestique et sentimentaliste, qu'à retrouver la « relation éthique » dans ce qu'elle a de situé et d'incorporé (*embodied and embedded*) dans une sensibilité immédiate. Sentie dans une expérience extatique, mobilisée dans une

¹ Starhawk, *The Earth Path*, op. cit.

² Isabelle Stengers, *Résister au désastre*, op. cit., p. 20.

³ Mary Daly, *Beyond God the Father : Toward a Philosophy of Women's Liberation*, London, Women's Press, 1995, p. 68.

⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁵ Joan Haran, « Bound in the Spiral Dance : Haraway, Starhawk, and Writing Lives in Feminist Community », *a/b : Auto/Biography Studies*, 2 septembre 2019, vol. 34, n° 3, p. 427-443.

perspective de subsistance comme catégorie du soin et de la protection de la santé des milieux de vie, intégrée au sein de luttes minoritaires et alternatives comme vectrice de processus de guérison, de libération et d'*empowerment*, la sacralité de la nature est donc redéfinie et reconquise (*reclaimed*) par les écoféministes.

5. *Reclaim le sauvage*

Le sauvage fait partie des multiples couches d'exclusion qui ont défini l'idée de nature au sein du système hégémonique dualiste, colonial et patriarcal. Mies, dans *Patriarchy and Accumulation on a World Scale : Women in the International Division of Labour* (1986) note que l'application de la catégorie de « sauvage » (*savage*) aux femmes, en particulier indigènes, et leur séparation des « *ladies* » colonisatrices « civilisées », font partie de la même structure de domination. Dans cet imaginaire colonial et patriarcal, la sphère civilisée, domestiquée et contrôlée de la féminité bourgeoise, se distingue d'un côté de la sphère primitive et sauvage (*savage*) des femmes colonisées, mais aussi de la nature inférieure des femmes pauvres ou marginalisées, comme l'ont révélé les chasses aux sorcières des XVI^e et XVII^e siècles. L'idéologie coloniale, associée au mythe du progrès des civilisations, a permis l'identification des terres et des peuples colonisés avec le « sauvage » justifiant et renforçant par là le déni d'humanité et les violences au nom des missions civilisatrices. Ainsi, comme l'écrit Mies, le sauvage justifie l'inscription de l'action dans un régime d'exception :

Les colonies n'étaient plus vues comme faisant partie de l'économie ou de la société, elles gisaient hors de la « société civilisée ». À mesure même que les conquérants et les envahisseurs Européens « pénétrèrent » ces « terres vierges », ces territoires et leurs habitants étaient « naturalisés », déclarés comme nature sauvage (*wild, savage nature*) attendant d'être exploitée et domestiquée par les civilisateurs masculins (*male civilisers*)¹.

L'idée de nature sauvage (*wilderness*), interprétée dans les termes de la fiction juridique coloniale de *terra nullius*, terres vides ou vierges, exprime ce même préjugé, attaché au point de vue hégémonique colonial et patriarcal, qui invisibilise les cultures et les histoires constitutives de ces milieux de vie. Ainsi que le formule Plumwood :

La culture du maître parle de façon arrogante de « découvrir » et « explorer » des espaces que d'autres espèces et d'autres cultures humaines ont occupé sur d'immenses périodes de temps ; et elle s'approprie en tant que « nature » un plasma germinatif (*germplasm*) qui incorpore le travail de générations

¹ Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, op. cit., p. 75.

d'agriculteurs indigènes. Ce qui est nature sauvage (*wilderness*) dans les termes de l'identité du maître est pour ces autres une demeure¹.

L'association conjointe des femmes au *sauvage* (opposées au *civilisé*) et de la *nature sauvage* (*wilderness*) opposée à la *nature domestiquée* font que le sauvage (sous la forme du *wild* ou du *savage*) est indéniablement une catégorie de l'oppression coloniale et patriarcale. Or précisément, et dans un renversement typique du geste de *reclaim*, les écoféministes vont rendre manifeste que le sauvage peut être aussi une puissance revendiquée de résistance à l'oppression, à la domestication, à la volonté de contrôle. Je vais analyser deux formes de revendication écoféministe du sauvage : [1] la réinterprétation décoloniale du sauvage de la *wilderness*, non pas comme absence d'hommes, mais comme prolifération de présences invitant à la relation, et [2] la reconnexion avec le sauvage (*wildness*) comme puissance de résistance aux tentatives de contrôle, à l'assignation de rôles et de comportements par une autorité patriarcale.

5. 1. *La wilderness décolonisée*

La perspective écoféministe sur le sauvage a permis un geste de redéfinition critique de la notion de *wilderness*. Dans le débat autour de l'idée de *wilderness*, Plumwood comme Gaard, refusent la stratégie a-naturaliste visant à se débarrasser de l'idée de nature sauvage. Au contraire, tout en reconnaissant l'héritage oppressif et les usages idéologiques de l'idée de *wilderness*, elles défendent une acception décolonisée de cette idée, occasion d'une reconfiguration du rapport entre le même et l'autre ainsi que d'une élaboration d'une éthique et d'une politique de la mutualité².

Dans l'article « Wilderness skepticism and wilderness dualism » – seul texte écoféministe présent dans le recueil *The Great New Wilderness Debate* (1998) –, Plumwood détaille ce double mouvement de critique de la conception patriarco-coloniale d'un côté, et, de l'autre, de *reclaim* d'une conception écoféministe. Elle prend pour cadre empirique de sa réflexion *Prion Bay*, symbole de la *wilderness* Tasmanienne, inscrite au patrimoine mondial de l'UNESCO, jadis l'un des lieux de vie des peuples aborigènes Ninene, dont les femmes étaient des pêcheuses et plongeuses, exterminées par la culture andro- et euro-péo-centrique qui colonisa ses rivages en les considérant comme *terra nullius*, territoires vides. La position de Plumwood, relativement au problème de la fin de l'idée de nature est ici explicitement multi-naturaliste. Elle soutient en effet que « les

¹ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 163.

² Voir Greta Gaard, « Ecofeminism and Wilderness », *Environmental Ethics*, 1997, vol. 19, n° 1, p. 5-24.

défenseurs de la *wilderness* doivent reconnaître que les compréhensions de la *wilderness* peuvent être dualistes et colonisatrices, aussi bien que *libératrices et subversives* »¹. Pointer l'ambivalence, c'est rendre nécessaire la critique pour dégager des potentialités à défendre. Par exemple, l'idée de *wilderness* comme *terra nullius* est pour Plumwood exemplaire d'une conception colonisatrice et phallocentrée de l'altérité, qui mérite à ce titre la critique. En effet, elle déploie un imaginaire phallocentré de la virginité, comme une absence, un vide ou une pureté originelle. L'action colonisatrice s' imagine alors comme un développement qui déflore (exploitation) ou bien comme une protection accordée par un pouvoir hégémonique pour préserver cette pureté intouchée (protection). Les mouvements écologistes de protection de la nature peuvent ainsi reproduire la structure dualiste, en inversant simplement la polarité axiologique. Plumwood diagnostique en particulier, à la suite de Ruether Radford, dans l'imaginaire de la « *wilderness* comme la vierge sacrée, la nature sacrée qui a la puissance de sauver (*redeem*) [...] la culture déchue »², le maintien d'une culture dualiste qui oppose, sépare et hiérarchise la nature et la culture, la raison et l'émotion, le masculin et le féminin, la transcendance et l'immanence. La sociologie féministe, selon Plumwood, a en effet montré que l'une des structures des systèmes patriarcaux consiste dans la juxtaposition d'une *valorisation symbolique* de la féminité et d'une *exclusion réelle* des femmes en chair et en os de ces mêmes espaces. C'est le cas dans la religion catholique qui peut associer culte marial et forte hiérarchie patriarcale, pour ne pas dire mépris et infériorisation systématique des femmes dans les institutions ecclésiales et au-delà. Le cas est précisément analogue des zones de *wilderness*, au sein desquelles « cette exclusion sociale et normative se réalise en particulier par un schéma genré qui marque la *wilderness* comme un lieu de transcendance (masculine) définie par contraste avec l'immanence (féminine) »³. Le signe de « l'effacement des femmes réelles de ces territoires, en imagination sinon en fait », se marque donc théoriquement dans la conception de la « *wilderness* comme Autre féminin à conquérir ou à sauver, ou comme la sphère sauvage de la transcendance par rapport au confinement domestique »⁴, mais aussi concrètement par l'exclusion des femmes des clubs de marche, ou de la nécessité d'une autorité masculine (directrice ou protectrice) pour s'aventurer dans ces territoires.

¹ Val Plumwood, « Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism », art cit, p. 658. Je souligne.

² *Ibid.*, p. 660.

³ *Ibid.*, p. 661. Plumwood note que la formule de Thoreau « *in wildness is the preservation of the world* » peut s'interpréter au sein de ce schéma dualiste – la *transcendance* du sauvage s'opposant au domestique, lieu de la culture féminine et de l'immanence prosaïque.

⁴ *Ibid.*

Un exemple frappant est donné par Plumwood dans le récit d'une attaque d'un crocodile dont elle a fait l'expérience, un jour tempétueux de février 1985, alors qu'elle explorait en canoé les marais du parc national du Kakadu. Près de dix ans après les faits, Plumwood dans un article intitulé « *Human Vulnerability and the Experience of Being Prey* »¹ raconte l'enchaînement de décisions qui l'ont mise en danger, l'attaque du crocodile, les mâchoires refermées sur ses jambes et ses hanches, la « terreur totale » d'être entraînée à trois reprises sous l'eau dans le « rouleau mortel » (*crocodile death's roll*) qui est la technique des crocodiles pour noyer leur proie, des coups de poing désespérés qui font relâcher momentanément l'emprise des mâchoires, l'échappatoire provisoire en gravissant une rive boueuse et en plantant ses ongles dans la terre pour ne pas glisser à nouveau vers les eaux mortelles, puis la découverte de la gravité des blessures, l'errance de plusieurs heures à travers le marais pour tenter de trouver un lieu sûr, et l'évanouissement sur une berge où les secours viendront la sauver. Rétrospectivement, cette « proche rencontre » (*close encounter*)² avec ce grand saurien, sera riche d'enseignements philosophiques. Je retiens deux grandes leçons qui intéressent mon propos : la prise de conscience critique de la prégnance de la conception patriarcale de la *wilderness* et l'ouverture d'une alternative écoféministe dans le rapport à cette altérité sauvage. [1] D'abord, « être proie », être jugé tel par les yeux du crocodile offre une expérience de « perspectivisme interspécifique », selon la formule de Viveiros de Castro³, qui rappelle à l'humain non seulement sa nature de chair mortelle, de nourriture intégrée dans le réseau écologique des vivants, mais aussi manifeste les résistances que suscitent cette réintégration écologique dans l'imaginaire dualiste de la « culture humaine suprématiste occidental »⁴. Plumwood témoigne ainsi d'une pensée étrange qui l'habitait au moment même où elle était entraînée sous l'eau dans les mâchoires du grand saurien : « Cela ne peut pas m'arriver à moi, je suis un être humain. Je suis plus que de la simple nourriture ! (*I am more than just food !*) »⁵. Par la suite, le traitement médiatique a, lui aussi, révélé la

¹ Val Plumwood, « Human Vulnerability and the Experience of Being Prey », *Quadrant*, mars 1995, vol. 29, n° 3, p. 29-34 ; « Dans la peau d'une proie », *Revue du Crieur*, traduit par Christophe Jaquet, 5 novembre 2020, N° 17, n° 3, p. 30-47. Je m'appuie ici sur une version légèrement différente : « Being Prey » dans *The New Earth Reader : The Best of Terra Nova*, Cambridge, MIT Press, 1999, p. 76-91.

² Martin utilise le même terme de « rencontre », pour interpréter hors des schémas « naturalistes » (au sens de Descola) de l'attaque, de la victimisation, de la diabolisation des prédateurs, sa dramatique expérience avec d'autres mâchoires prédatrices, celles d'un ours au Kamtchatka. Nastassja Martin, *Croire aux fauves*, Paris, Verticales, 2019.

³ Eduardo Batalha Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009, p. 14.

⁴ Val Plumwood, *The Eye of the Crocodile*, Canberra, ANU Press, 2012, p. 16.

⁵ *Ibid.*, p. 11-12.

puissance des imaginaires sociaux dualistes vis-à-vis de la *wilderness* en faisant résonner le « discours de maîtrise » (*master narrative*) colonial et patriarcal. Plumwood analyse en effet comment son histoire a fait l'objet d'une « appropriation masculiniste » par les médias, déformant la réalité pour la dramatiser et la sexualiser :

En tant qu'elle évoquait le mythe du monstre, mon histoire était particulièrement sujette à l'appropriation masculiniste. L'imposition du discours de la maîtrise (*master narrative*) eut lieu de plusieurs façons : en exagérant la taille du crocodile, en peignant la rencontre comme une lutte héroïque, et en particulier dans sa sexualisation. Les événements semblaient fournir un matériel irrésistible pour l'imagination pornographique, qui encourageait l'identification masculine avec le crocodile et interprétait l'attaque comme un viol sadique¹.

Mais l'indice décisif aux yeux de Plumwood de cette prégnance de l'imaginaire colonial et patriarcal à l'égard de la *wilderness* était l'étrange « morale » sociale qui s'en dégageait à savoir une ségrégation territoriale genrée :

Alors que j'avais survécu en partie grâce à ma lutte active et mon expérience des terrains sauvages (*bush experience*), l'une des significations majeures qui a été imposée sur mon histoire était que le *bush* n'était pas un lieu pour une femme (*the bush was no place for a woman*). Beaucoup de médias australiens ont eu du mal à accepter qu'une femme puisse être compétente dans le *bush*, mais l'expression la plus avancée de cet état d'esprit masculiniste était *Crocodile Dundee*, qui a été filmé dans le Kakadu peu de temps après ma rencontre².

Ainsi la rencontre avec le crocodile a été l'occasion d'une résurgence explicite d'imaginaires patriarcaux justifiant l'exclusion des femmes de la *wilderness*, parce qu'elles seraient inconscientes des dangers, inaptées à les affronter, et auraient par conséquent besoin des hommes comme guides et comme protecteurs héroïques. [2] Ensuite, Plumwood décrit comment, contrairement à ce renforcement de la doxa coloniale et patriarcale, cette expérience permet de déployer des puissances de métamorphoses sensibles, cognitives et normatives déconstruisant les logiques dualistes, conquérantes et guerrières. Elle peut témoigner en faveur d'une exploration des continuités par l'intelligence écologique plutôt que d'un renforcement des polarités antagonistes au sein d'un schéma dualiste. Certes, se sentir dans la peau d'une proie fait éclater l'illusion d'une nature docile, malléable, domestiquée ou maîtrisée. Mais ce constat n'appelle pas, pour Plumwood, à renforcer le déploiement de forces contraignantes pour reconquérir et faire plier, du moins en apparence, cette puissance rétive à la domestication humaine. D'où l'opposition de Plumwood à la réaction de chasse massive de crocodiles, dans le but

¹ Val Plumwood, « Being Prey », art cit, p. 86.

² *Ibid.*, p. 87.

officiel, de protéger les futurs visiteurs du parc national du Kakadu. Réagir de la sorte revient à entretenir et renforcer, par des imaginaires guerriers et des moyens thanatocratiques, l'illusion de l'extériorité et de la suprématie humaine par rapport à la nature. Au contraire, l'évidence d'être une proie invite brutalement à sortir de cette illusion. Et cette réintégration dans les chaînes trophiques, peut être interprétée comme une leçon de sagesse :

L'histoire de la rencontre avec le crocodile a maintenant, pour moi, une signification à l'opposée de celle véhiculée par le discours du maître et du monstre (*the master/monster narrative*). C'est un conte qui appelle à l'humilité et à la précaution à propos de nos relations avec la terre, à propos du besoin de reconnaître notre propre animalité et notre vulnérabilité écologique¹.

Plumwood revendique la possibilité pour la *wilderness* d'être pensée et agie par-delà les dualismes typiques du discours de la maîtrise. Cela plaide au plan cognitif pour une reconnaissance des continuités sous-jacentes à la hiérarchie dualiste, au plan éthique pour une promotion de vertus écologiques (telles l'humilité ou l'attention aux vulnérabilités) et au plan politique à une exploration des réciprocités dans une visée de justice interspécifique.

Cette réinvention écoféministe d'une conception et d'un usage décolonisé de la *wilderness* constitue le deuxième geste typique du mouvement de *reclaim* effectué par Plumwood. Elle est justifiée par trois arguments principaux. [1] Du point de vue *pédagogique*, l'idée et les expériences de *wilderness* constituent un milieu privilégié pour former et développer l'intelligence écologique. Ainsi Plumwood affirme-t-elle : « La *wilderness*, en tant que l'une de nos meilleurs enseignants des limites du soi et de l'agentivité et des merveilles de l'Altérité, a un grand potentiel pour subvertir ce déni [des interdépendances écologiques] »². Plumwood appelle donc à entretenir et à vivifier la *conscience des relations à l'altérité*. Elle prône l'extension du respect que l'on semble accorder aux « terres vierges », non seulement à quelques sanctuaires préservés de l'artificialisation destructrice, mais à « la nature dans tous nos contextes de vie »³. La *wilderness* est donc un contexte privilégié, mais pas exclusif, pour cultiver la sensibilité, l'attention et le soin des interdépendances écologiques. [2] Du point de vue *pragmatique*, ensuite, l'idée de *wilderness* est un opérateur de résistance à la tendance invasive de l'extractivisme humain. Il y a, en effet, selon Plumwood, une utilité stratégique à

¹ *Ibid.*, p. 91.

² Val Plumwood, « Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism », art cit, p. 671.

³ *Ibid.*

maintenir, contre une tendance hégémonique anthropocentrique, une idée qui oblige à regarder, à considérer, à reconnaître, à problématiser et à prendre en charge les modes de relations avec l'altérité. *Reclaim* l'idée de *wilderness*, c'est résister à la pleine domination du seul pôle humain sur le monde.

Sans quelque distinction entre la nature et la culture, ou entre les humains et la nature, il devient très difficile de présenter une défense quelconque contre l'humanisation totale du monde, ou de parvenir à la reconnaissance de la présence et du travail de la nature qui doit être un objectif majeur de tout mouvement environnemental intégral (*thoroughgoing*). Pour cela, nous avons besoin d'une sensibilité au jeu du soi et de l'autre, ainsi qu'à l'entrelacement (*interweaving*) et à l'interdépendance des récits naturels/culturels (*nature/culture narratives*) dans le territoire¹.

Revendiquer la *wilderness* dans une perspective écoféministe et décoloniale, ouvre vers des ajustements au sein des interdépendances senties, reconnues et mises en récit, qui permettent de concevoir des normativités tout à fait différentes du contrôle, de la domination et de la séparation. À ces schèmes de l'action dualiste, se substitue alors la négociation des modes de relation et de différenciation, qui oblige à « décoloniser l'esprit »², selon la formule de la critique post-coloniale, c'est-à-dire à explorer une conception non-duelle de l'interconnexion dans la différence. Dans *Feminism and the Mastery of Nature*, Plumwood définit ainsi la fonction politique décolonisée de la *wilderness* comme un lieu où le partenariat réciproque laisse de l'espace pour les non-humains :

Une relation coopérative et mutuelle avec les autres nations terrestres cherchera un équilibre de transformation avec elles, alors qu'une relation de domination traitera les autres terrestres (*Earth Others*) toujours comme [...] ceux qu'on doit transformer. Dans une relation mutuelle et réciproque avec la nature, il peut y avoir des espaces de terre et de vie (*areas of land and life*) où les humains sont souverains, pour autant qu'ils peuvent l'être sans nier la dépendance ; et il peut aussi y avoir tout un domaine fructueux où ils peuvent entreprendre ensemble avec les autres terrestres « la danse de l'interaction », en étant à la fois transformant et transformés, soutenant et soutenus (*sustaining and sustained*). Mais une relation mutuelle et respectueuse doit aussi laisser un espace (*space*) pour l'autre. C'est quelque chose qui ne doit pas être fait juste des lieux spéciaux, non-humains, mais à travers de nombreux espaces de contact (*areas of contact*) avec les autres terrestres. Dans les zones de nature appelées *wilderness* en particulier, ceux qui viennent de la culture dominante (*master culture*) doivent reconnaître que c'est leur tour d'être acceptés (*to be acted upon*), qu'ils sont dans le domaine d'autres qui sont, dans les mots de Henry Betson, « non pas des frères (*brethren*) ... non pas des subalternes

¹ Val Plumwood, « Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism », art cit, p. 676.

² *Ibid.*, p. 678.

(*underlings*) : ce sont d'autres nations, prises avec nous-mêmes dans le filet de la vie et du temps, compagnons prisonniers de la splendeur et du travail de la Terre »¹.

La *wilderness* peut donc désigner non pas un domaine séparé, éloigné, vide d'humains, mais « le domaine de l'autre non-colonisé » (*the domain of uncolonised other*)². À la domination coloniale et phallogocentrée – que l'on peut traduire par l'idée de *prendre toute la place* dans cet espace que l'on jugeait à tort vide, vierge, inoccupé ou inhabité – se substitue l'idée du *partenariat* fondé sur des relations réciproques, la reconnaissance des interdépendances constitutives et l'impossibilité, si ce n'est par négligence, de faire comme si la nature ne cohabitait pas nécessairement avec nous. Du point de vue d'une écologie en première personne, la *wilderness* joue le rôle d'un opérateur de décentrement, contestant le centre normatif hégémonique et invitant à la réciprocité. C'est un lieu où le soi n'est pas chez soi, et où il tente de respecter les conditions d'habitabilité décidées par d'autres. « C'est un lieu, écrit Plumwood, qui doit être visité selon ses termes [à l'autre] et non selon les nôtres »³. La *wilderness* devient alors le lieu privilégié pour suturer ce qui a été séparé et explorer les modes de relations avec l'altérité hors des hiérarchies dualistes. *Reclaim la wilderness* c'est en particulier ouvrir la reconnaissance de tout ce qui a été invisibilisé, « nié et mis à l'arrière-plan », comme conséquence du dualisme nature/culture : l'ancrage matériel des cultures dans la nature, la dépendance de tous collectifs humains à « l'agentivité (*agency*) active et au « travail » de la nature et des processus biosphériques, [...] et les limites que cela impose au développement des cultures humaines »⁴. Cet appel à « faire de la place au sauvage », à différents niveaux existentiels (émotionnels, perceptuels, normatifs, spirituels), peut s'inscrire dans une éthique du partenariat et une théorie politique de la justice.

Des remèdes justes à ces distributions injustes et oppressives impliquent des mesures pour un partage plus équitable de la Terre avec les autres espèces. Attribuer plus de terres (*land*) aux autres terrestres (*earth others*), que ce soit sous la forme de zones exclusivement à leur usage (comme dans certaines zones de *wilderness* et parcs nationaux), prioriser leur bien-être dans des zones à usages multiples, requérant l'ajustement des comportements humains, et encourager les usages par les non-humains des zones exclusivement humaines comme les villes et les banlieues sont des exemples. Ce sont des questions de *justice interspécifique* qui est menacée par l'humano-centrisme (*human-centeredness*)⁵.

¹ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 164.

² *Ibid.*, p. 163.

³ *Ibid.*, p. 164. « *It is a place to be visited on its own terms and not on ours* ».

⁴ Val Plumwood, « Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism », art cit, p. 670.

⁵ Val Plumwood, *Environmental Culture : the Ecological Crisis of Reason*, London, Routledge, 2002, p. 117. Je souligne.

Les zones de *wilderness* peuvent ainsi être l'une des réponses pour résister et compenser une tendance de certains collectifs humains à prendre toute la place, et à porter préjudice de façon ravageuse à d'autres vivants et aux écosystèmes dont ils dépendent malgré tout. Il n'est donc pas, en principe, impossible que le zonage faisant droit à la *wilderness* puisse participer ainsi à une répartition plus juste des milieux de vie entre différents collectifs humains et non-humains.

[3] Du point de vue d'une *politique féministe*, enfin, Plumwood soutient que l'idée de nature, par une forme de sous-détermination, ne peut échapper à la politisation conflictuelle ou controversée. L'une des tâches des féministes est donc de ne pas abandonner la nature au patriarcat et de faire exister, contre les tendances et les interprétations hégémoniques, une conception féministe de l'Altérité.

Le concept de nature, comme le concept de femme, est politiquement sous-déterminé, c'est certain, et sa frontière et son sens doivent être constamment problématisés. Mais nous devons rejeter toute forme de scepticisme de la nature qui néglige l'agentivité (*agency*) de la Terre et nous invite à nous replier sur la perspective occidentale dominante dans laquelle la nature est l'Autre inessentiel, l'arrière-plan invisible et inconsideré « infirmière » de l'histoire humaine, sans destin propre à accomplir et sans histoire à raconter par elle-même. La position sceptique risque un retour dangereux à une version *biologique* de la *terra nullius*¹.

Le « scepticisme de la nature » désigne les positions a-naturalistes revendiquant de se débarrasser de l'idée de nature. Or Plumwood pointe la convergence au niveau des conséquences pratiques, entre cette position a-naturaliste et les tendances hégémoniques qui visent à dominer, effacer ou invisibiliser toute forme de résistance à l'imposition de leur puissance. Au contraire, problématiser l'idée de nature permet *a minima* de résister aux impositions dogmatiques et de faire exister les voix contestatrices écoféministes dans le débat axiologique et normatif. L'idée de nature peut-être alors mobilisée comme un frein ou un vecteur de résistance à l'invisibilisation des interdépendances avec les non-humains, produite par la perspective hégémonique anthropocentrée. De façon analogue au combat pour la reconnaissance du travail des femmes, nécessaire et pourtant invisibilisé, ou à la revendication de différentes formes d'émancipation (une définition du soi féminin hors de la tyrannie du centre patriarcal, la conquête de l'autonomie destinale, ou la revendication d'une voix propre), reconquérir (*reclaim*) la nature sauvage est donc une contestation de l'ordre patriarcal. C'est revendiquer le passage d'une Altérité féminisée (c'est-à-dire

¹ Val Plumwood, « Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism », art cit, p. 676.

infériorisée) à une Altérité sauvage (*wild Other*) féministe (c'est-à-dire critique et émancipatrice).

Pour échapper à cette dynamique colonisatrice qui définit l'Altérité comme vide (*vacancy*), nous devons reconnaître différents types de présences antécédentes. Je soutiens qu'une précondition conceptuelle pour cela est de passer d'une conception de l'Autre sauvage (*wild Other*) féminisée comme « vide », à une conception féministe comme un « plein » de présence potentielle¹.

À la terre *vierge* comme *absence* de civilisation ou de domestication, féminisée selon une perspective phallogcentrée, se substitue donc l'idée d'une nature *sauvage* comme *présences* multiples, antécédentes et potentielles, et donc une *wilderness écoféministe* partant de la reconnaissance des relations d'engendrement. Décoloniser la nature, c'est en particulier dé-patriarcaliser la virginité. Dans la version patriarcale, la virginité est l'attente de la pénétration symbolisant l'appropriation et la domination. Au contraire, dans une version féministe, la virginité signifie « qui est libre et qui s'appartient ». Elle ouvre la possibilité d'une reconnaissance « de l'autre comme centre, comme plénitude ou *présence* »².

Seule une Altérité féminisée, profondément colonisée et se niant elle-même (*self-abdicating*) pourrait accepter une définition de soi comme absence, entièrement dépendante d'un autre comme centre ou Absolu. Dans les mêmes termes, nous pouvons voir que la *wilderness* au sens plein de l'Altérité sauvage ne peut pas être correctement définie comme une absence de l'humain ; c'est plutôt la *présence* de l'Altérité, la présence des communautés biotiques en constantes évolutions et d'espèces animales qui y résident, la présence d'anciennes forces biosphériques et de la combinaison unique entre elles qui a façonné ce lieu particulier et unique.[...] Dans un lieu comme Prion Bay, l'expérience dominante n'est pas celle de l'absence d'autres humains. C'est l'expérience de la présence de la nature, la compagnie de présences vastes, multiples et antécédentes³.

En somme, revendiquer la *wilderness* pour Plumwood se justifie pour trois raisons : cela conteste l'anthropocentrisme, cela permet de reconnaître au sein du continuum de nature et de culture la présence des altérités sauvages, et cela ouvre la voie à une relation non-oppositionnelle entre les humains et la nature (par exemple dans une éthique du partenariat dans une conception de la justice interspécifique). *Reclaim* la *wilderness* signifie pluraliser les interprétations et les usages de l'idée de nature, c'est-à-dire aussi résister à l'imposition par la seule culture hégémonique de sa perspective imaginaire, conceptuelle et pratique. S'il y a un intérêt à maintenir l'idée de *wilderness*, ce n'est donc

¹ *Ibid.*, p. 655.

² *Ibid.*, p. 680.

³ *Ibid.*, p. 681-682.

pas pour affirmer une idéologie coloniale, patriarcale, ethnocentrée douteuse, mais au contraire pour la *problématiser*, c'est-à-dire maintenir à titre de question ouverte, sans cesse à interroger et à négocier, le défi des rapports de reconnaissance et d'action mutuelle avec les « autres vivants ». La *wilderness* est un vecteur pour reconnaître dans la nature le mode d'être de « ce qui est par soi-même, parmi nous » pour reprendre la formule de Morizot¹, ou encore ce qui « tient » par elle-même, « indépendamment des humains » pour reprendre la formule withtheadienne de Stengers². Sans doute l'usage reconquis est-il minoritaire et toujours susceptible d'être recouvert ou submergé par l'usage hégémonique (phallogentré, néocolonial, ou néolibéral). Mais ces voix écoféministes, revendiquant un usage mineur, alternatif de la *wilderness* et du *wild*, non pas comme l'absence d'humain mais comme « vie-libre » (*free-living*)³ ouvrant des potentialités relationnelles avec les autres/non-humains par-delà les logiques dualistes, s'inscrivent, par leur geste subversif, dans un contexte plus large que la simple conservation de la nature. Elles se joignent en effet à d'autres voix minoritaires qui, au niveau psychologique et politique, luttent contre différentes formes de domination en revendiquant, à leur tour, les puissances émancipatrices et subversives de *l'ensauvagement*.

5. 2. *Puissances de résistance à la subordination domestique*

L'écoféminisme a revendiqué dans le sauvage des puissances de résistance à la subordination domestique. Cette dimension est présente avec force dans le traité écoféministe de la philosophe, poète et mystique Susan Griffin, *Women and Nature : the Roaring inside Her* (1978)⁴. Ce texte est une polyphonie. Il met en scène l'émergence de voix minorisées qui s'étaient tues lorsque le masculin était au centre architectonique des hiérarchies et des significations, et qui peuvent à nouveau se faire entendre lorsque les structures patriarcales se désarticulent. Revendiquer la nature dans un usage non patriarcal, et en particulier le sauvage, est l'une des façons de décoloniser la langue, l'imaginaire et l'éthique. Cet ouvrage a ainsi pu être jugé par Gaard comme précurseur des études de genre, ouvrant vers les problèmes intersectionnels⁵.

¹ « Le sauvage n'est donc plus l'isolé et l'intact, c'est ce par soi-même, qui est parmi nous par soi-même. Tout ce qui parmi, en nous et hors de nous, reste par soi-même, mérite un concept pour ne pas être rendu invisible et donc maltraité. Appelons-le sauvage, ou féral, ou cohabitant » Baptiste Morizot, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Wildproject, 2016, p. 87.

² Isabelle Stengers, *Résister au désastre*, op. cit., p. 36.

³ Val Plumwood, *Environmental Culture*, op. cit., p. 165.

⁴ Une première traduction française est parue en 2021. Susan Griffin, *Femme et nature : le rugissement en son sein*, traduit par Margot Lauwers, Paris, Le Pommier, 2021.

⁵ Greta Gaard, « Ecofeminism Revisited », art cit, p. 28.

La forme même de l'ouvrage, composée de quatre livres, met en scène la sortie du « labyrinthe » de l'androcentrisme et se constitue comme une description, une contestation et une alternative à la structuration patriarcale du rapport à soi, aux autres et au monde. Les deux premiers livres adoptent la perspective androcentrée. Le premier, intitulé « Matière (comment l'Homme voit et utilise la femme et la nature) »¹, déconstruit la conformation parallèle de la nature et des femmes aux visées, intérêts et désirs masculins. Le deuxième, intitulé « Séparation (la séparation dans sa vision et sous son règne à lui) », liste et conteste les moyens par lesquels le patriarcat dans une même logique de colonisation se sépare des femmes et de la nature, s'approprie ce dont il s'est séparé, domestique le sauvage, assure sa domination par le contrôle et la connaissance. C'est aussi dans cette logique de la force et de la rigidité séparatiste que se loge la faiblesse et la possibilité du renversement. Le troisième livre est le moment du passage de ce système hégémonique à son alternative écoféministe, d'abord saisie comme changement de perspective, conversion du regard ou *metanoia*. Il s'intitule « Passage (son voyage à elle à travers le labyrinthe jusqu'à la grotte où elle a sa vision) », commence par une chute dans un *dressing* « où les miroirs sont comme les yeux des hommes et les femmes réfléchissent le jugement des miroirs »², puis décrit un périple d'émancipation depuis une salle de dés-habillage (*the room of Undressing*) vers une grotte qui devient l'espace d'une vision reconquise (*reclaimed*). Cela marque aussi le changement de ton. La voix du patriarcat est celle du style impersonnel à la voix passive (« *It is decided that* », il a été décidé que ... « *the discovery was made* » la découverte a été faite) qui exprime la volonté de dépersonnalisation et d'universalisation de l'objectivité rationnelle. La voix de l'écoféminisme, en italique, polyphonique, formée en réalité du chœur de voix de l'autrice, d'autres femmes et des voix de la nature, revendique le positionnement (usage des pronoms personnels « *Je* », « *Nous* »), l'absence de prétention à la validité universelle et le lien explicite entre l'émotion et la rationalité. Le quatrième livre décrit cette « vision » non-dualiste, « maintenant elle voit à travers ses propres yeux » et se construit comme une re-vue des deux premiers livres. Le premier volet, « Où le séparé se rejoint », décrit la mise au jour des failles du patriarcat, ce qui le terrorise, les territoires au-delà de sa vigilance, les désastres naturels qui contestent sa maîtrise, la puissance sauvage résistant à toute forme de domestication, les possibles au-delà du prévisible et les modes de connaissances qui échappent à la rationalité réduite. Le

¹ Susan Griffin, « Femme et nature », *EcoRev'*, traduit par Margot Lauwers, 10 mai 2019, N° 47, n° 1, p. 173-182. Je reprends ici la traduction proposée par Lauwers.

² *Ibid.*, p. 155.

second volet, « la matière revisitée », dessine, quant à lui, les nouveaux paysages qui se découvrent lorsque les voix patriarcales se taisent : le réveil et la reconquête (*reclaiming*) du corps féminin émancipé des normes de subordination et d'appropriation, la Terre, la forêt, le vent et la matière, ce que peut signifier à nouveau « notre nature (*our nature*) » et qui décrit « ce qui est encore sauvage (*wild*) en nous ». Cet ouvrage est exemplaire de la façon dont la contestation du « système mâle » et l'ouverture d'une perspective écoféministe permettent de voir différemment, d'entendre des voix tues et, comme le souligne Griffin dans sa préface, « d'ouvrir des espaces de liberté »¹.

Le *sauvage*, en particulier, y est revendiqué comme puissance subversive et comme ressource latente de révolte face à la domination. Il est décrit par Griffin comme un ressort du renversement des soumissions et de la domestication à un moment consenties, parce qu'il recèle d'énergies de défense insoupçonnées dans l'état captif, peut au besoin revendiquer l'agressivité et ainsi menacer des positions hégémoniques. Le chapitre du deuxième livre intitulé « sa puissance à lui (comment il domestique ce qui est sauvage) »² met en évidence les parallèles entre la conquête des proies féminines dans le drame amoureux et la domestication des animaux sauvages. Une chasse à la biche, une chasse à l'éléphant et une chasse à la baleine sont entremêlées de suggestions évoquant l'imaginaire de la conquête et de la domestication de l'épouse. À travers les animaux meurtris par la chasse, c'est donc tous les corps féminisés et pris comme « proie à conquérir et à domestiquer » par le pouvoir cynégétique patriarcal qui peuvent être entendus. Mais, face aux souffrances produites par le chasseur, le *sauvage* est aussi ce qui résiste à la peine, affute la conscience du danger et transmet, de génération en génération, les stratégies de défense contre les attitudes prédatrices. Le chapitre miroir, « Notre nature (ce qui est encore sauvage) », qui décrit le sauvage reconquis (*reclaimed*), fait ainsi entendre les voix de toutes les proies, en particulier des femelles chassées, qui assignent à leur descendance, par-delà la peine, la tâche de reconnaître la puissance de régénérescence de la nature comme processus de guérison et de transformer la peur en puissance de résistance et de défense pour contester les tendances domesticatrices du patriarcat. Le *sauvage* est le fond d'où surgit la rébellion contre l'exercice de la puissance qui se contemple dans la docilité des proies tuées ou mises en cages, exhibées soumises et inoffensives. Revendiquer (*reclaim*) le sauvage, c'est donc retrouver les capacités à se protéger et à déployer une vie

¹ Susan Griffin, *Woman and Nature*, op. cit., p. xvii.

² *Ibid.*, p. 103.

émancipée, contre la construction sociale de corps dociles, fragiles, impuissants et devant être défendus dans un contrat domestique des plus douteux.

Ce réveil des puissances d'autodéfenses inscrites dans le sauvage résonne avec les analyses de Dorlin, en particulier dans *Se défendre : une philosophie de la violence* (2017). Elle y montre l'ambivalence de l'injonction à « défendre les femmes », inscrite dans une histoire hétéro-patriarcale et raciste extrêmement violente, et en tant que « les campagnes, dites de sensibilisation ou de prévention »¹, qui dénoncent la violence faites aux femmes, reproduisent implicitement l'imaginaire de corps féminins victimes, vulnérables, impuissants à se défendre eux-mêmes et devant donc être défendus, par la Loi, l'État ou d'autres tutelles. Par contraste, revendiquer le sauvage c'est reconsidérer certains affects qui se réveillent parfois face à des alternatives tragiques, ayant comme seule issue la mort. C'est par exemple reconnaître ce que la poétesse et militante du *Black Power* June Jordan² nomme la « rage auto-protectrice » (*self-protective rage*) c'est-à-dire des puissances de résistance, en l'occurrence au viol, mais plus largement « aux démons de la domination » et à la violence raciale ou genrée. Ce « petit noyau de rage compact » est aussi un moteur effectif de la transformation de Bella, la « victime » devenue « tueuse » du roman de Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, qui à la suite d'une énième violence ordinaire « a désappris à ne pas se battre »³. Selon Dorlin, le roman de Zahavi, interprété comme une *phénoménologie de la proie*, met en scène « le fait de faire confiance à ses ressentis (à sa haine, sa rage, sa peur, sa joie) »⁴ comme des ressorts émotionnels qui, le cas échéant, rendent active une limite : il devient alors insupportable de s'accommoder de la violence ordinaire et souvent licite faite aux femmes. Mais la modification de la puissance d'agir amène aussi à prendre conscience des ressources latentes, et en particulier du fait que cette violence ordinaire a déjà transformé les femmes en « expertes de l'autodéfense », qui n'ont pas à apprendre à se battre, mais plutôt à « entraîner un corps qui est déjà traversé par la violence, pour déployer un muscle familiarisé à la violence mais qui n'a fondamentalement jamais été éduqué et socialisé à s'entraîner à la violence, à l'agir »⁵. Certes Dorlin interprète cette reconquête d'une puissance masquée ou inhibée comme une éducation et un renversement du geste social, sans référence directe à une reconquête du sauvage. Mais elle reconnaît que c'est un

¹ Elsa Dorlin, *Se défendre : une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017, p. 157 et suiv.

² June Jordan, *Some of Us Did Not Die : New and Selected Essays of June Jordan*, New York, Basic/Civitas Books, 2002, p. 79. Citée par Elsa Dorlin, *Se défendre*, op. cit., p. 148.

³ Elsa Dorlin, *Se défendre*, op. cit., p. 171.

⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁵ *Ibid.*, p. 171.

certain imaginaire cynégétique, de la proie et du chasseur, qui légitime la violence aux yeux des hommes et produit une acceptation jusqu'à un certain seuil dans le corps des femmes.

Désormais ce sont les proies qui chassent. Cette fable de la revanche des impuissants, des sans-défenses et des fragiles n'est pas un roman de ressentiment, mais bien l'illustration fictionnelle de l'historicité des rapports de pouvoirs (les proies ne demeurent pas toujours des proies), à partir d'une phénoménologie de la violence¹.

Ces mots pourraient être une analyse du chapitre de Griffin « Notre nature », à la différence près, que le dispositif polyphonique de cette dernière, d'emblée intersectionnel et antispéciste, brouille les frontières des collectifs humains et interroge tout devenir-proie à partir du rapport aux non-humains, proies chassées ou sauvage dompté, jusque dans les corps racialisés, genrés, domestiqués, exploités, exposés voire éradiqués ou exterminés. À la différence aussi du roman de Zahavi, l'ensauvagement n'est pas nécessairement un acte individuel, isolé, désespéré ou héroïque. Pensé comme acte politique, il affronte et mobilise toujours des collectifs. Starhawk souligne ainsi, comme expérience d'ensauvagement, ce lien entre résistance collective, libération et intensification de l'existence :

Cela fait du bien [de se mobiliser collectivement] parce que quand nous sommes effectivement en train de nous organiser et d'agir pour stopper la destruction de la Terre, nous sommes en train de pratiquer un acte de soin et nous sommes libres. Il y a peu de moments où nous sommes libres dans cette culture, et c'est l'un d'eux. Nous devons parler de la joie et de l'ensauvagement (*wildness*) et de la sensation de libération qui viennent quand nous dépassons les limites des autorités pour résister au contrôle et créer du changement².

Reclaim le sauvage c'est donc à nouveau le politiser, c'est-à-dire faire exister les puissances libératoires et émancipatrices des voix minoritaires. L'ensauvagement est alors une puissance de contestation et de renversement de normes illégitimes, en particulier

¹ *Ibid.*, p. 172-173. La conception du rapport entre le chasseur et sa proie sur lequel se base Dorlin est sans doute contestable. Dans une note, au moment de reconnaître que le chasseur doit avoir une forme d'attention et de connaissance des modes d'agir de la proie, elle précise : « Aussi, on trouve dans la chasse une déclinaison de buts : la domestication, l'usage et l'exploitation, l'exposition et la monstration, la domination, l'éradication, ou l'extermination. Dans la chasse, il n'y a pas de belligérant·e·s, respecté·e·s comme tel·le·s, il n'y a pas d'ennemi.e.s à proprement parler, il y a des proies dont *la vie ne compte pas*, ne vaut pas la peine d'être épargnée, préservée, vécue » (p. 250). Ici le travail des anthropologues témoignant du rapport de chasseurs animistes aux vivants qu'ils chassent, je pense ici en particulier aux travaux de Martin, obligerait sans doute à complexifier les modes de relations possibles entre le chasseur et la proie du côté de rapports plus mouvants et plus ambigus, ou du moins à préciser le contexte dans lequel se situent les analyses de ces rapports cynégétiques.

² Irene Diamond et Gloria Feman Orenstein (éds.), *Reweaving the World*, op. cit., p. 79.

patriarcales, un soin et une lutte. Il est aussi un accroissement de la liberté, c'est-à-dire une joie.

Conclusion

Saisir l'originalité de la naturalisation à l'œuvre dans les gestes écoféministes de reconnexion à la vitalité naturelle, au sacré et au sauvage, suppose de distinguer précisément cette *naturalisation minoritaire* écoféministe subversive, des entreprises de *naturalisation* qu'on peut nommer *majoritaires*, parce qu'elles proviennent d'un pouvoir hégémonique, patriarcal et colonial. Ce geste de *reclaim* constitue en effet un renversement, de l'intérieur, des logiques de domination patriarcale. En dé-tournant la naturalisation majoritaire, c'est-à-dire la voix de la justification et du renforcement du pouvoir oppresseur, cette « *minorisation* » – au sens de Deleuze et Guattari¹ – révèle les puissances révolutionnaires de la reconnexion à la nature comme vitalité, ouverture à une altérité vibrante, résistance à la domestication et au biopouvoir. *La minorisation de la naturalisation révèle des puissances invues et invisibles du point de vue de la domination thanatocratique patriarcale et coloniale.*

Une des stratégies de défense mise en œuvre ici par l'écoféminisme, consiste donc dans le *détournement* et le *retournement* de la naturalisation, qui s'appuiera sur des dimensions évidentes à la perspective écoféministe, mais négligées par la perspective coloniale et patriarcale. L'instabilité de l'idée de nature sera alors une force puisqu'elle permettra, par une mise en mouvement opportune, la déstabilisation de l'attaque patriarcale. Ce ne sera pas l'instabilité de l'édifice qui s'écroule, ce sera la mobilité de la mangouste esquivant le cobra mais aussi de la plante adventice qui émerge, en dépit des mesures herbicides, dans la moindre fissure des revêtements bétonnés. D'un point de vue stratégique, il faut alors reconnaître que les entreprises de *naturalisation majoritaire* sont fragiles et faibles parce qu'elles adoptent une conception réduite et rigide de la nature. Elles réifient une conception coloniale de la nature (comme stock de ressources à exploiter, dominer et domestiquer) en négligeant d'autres dimensions (par exemple la puissance d'altération de la transcendance, la puissance subversive de l'ensauvagement, la puissance

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1984, 159 p. Au chapitre 3 « Qu'est-ce qu'une littérature mineure ? », Deleuze et Guattari caractérisent la littérature mineure comme la manifestation de puissances révolutionnaire : « Les trois caractères de la littérature mineure sont la déterritorialisation de la langue, le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique, l'agencement collectif d'énonciation. Autant dire que "mineur" ne qualifie plus certaines littératures mais *les conditions révolutionnaires* de toute littérature au sein de celle qu'on appelle grande (ou établie). » (p. 33) Je souligne.

fédératrice de la solidarité entre vivants, etc.). On peut donc conclure avec Stengers que l'écoféminisme revient et avec lui une conception de la nature pluralisée et réinventée :

L'écoféminisme des années 1980 [...] : ce sont des luttes activistes où les femmes ont inventé des modes d'action qui refusent le ravage des milieux, qui font passer la joie et l'invention dans les luttes contre ce qui menace la vie sur Terre. Elles auraient déjà pu dire « nous sommes la nature qui se défend ». Et elles ont été l'objet de dissertations universitaires critiques les accusant d'adhérer à de simples constructions sociales – les fameux « Pfff, la nature n'existe pas ». Mais aujourd'hui, l'écoféminisme revient, quoi qu'en disent les universitaires¹.

Revendiquer (*To reclaim*) la vitalité, la sacralité et le sauvage permet donc de retourner les conceptions justifiant dans l'imagination patriarcale et coloniale la séparation, la violence dominatrice et l'exploitation, en chemins *d'empouvoirement* (*empowerment*), retrouvant en soi des *puissances* de faire, de résister, d'inventer des actes de reconnaissance des souffrances, de soins et de luttes. Ces ressources pour faire face à la crise écologique, me semblent précieuses, pour, de façon localisée et en fonction des problèmes contextuels affrontés, répondre collectivement aux ravages écologiques.

Les leçons pragmatiques, éthiques et politiques des écoféministes me semblent à ce titre pouvoir être soulignées comme des modes d'action et de réflexions exemplaires. Je reprendrais à mon compte ici trois enseignements qui concernent [1] la façon d'imaginer des modes de réaction face à la crise écologique, [2] un rapprochement possible avec les éthiques et les politiques du *care* et [3] la position des théoricien·nes face à des luttes de terrain.

Premièrement, les écoféministes me semblent être exemplaires dans la façon dont elles résistent au mythe d'une solution unique et décontextualisée, aux ravages de la crise écologique. L'articulation toujours maintenue entre des luttes populaires issues de différentes mobilisations collectives et les théorisations (intrinsèques puis trouvant des résonnances dans le champ académique) amènent les écoféministes à adopter un principe pragmatique selon lequel il faut partir des problèmes concrets, localisés, contextualisés.

¹ Isabelle Stengers, *Résister au désastre*, op. cit., p. 69-70. Un symptôme de ce retour, parmi d'autres, est la publication récente par de jeunes chercheurs et chercheuses issues du féminisme et de la Théorie critique (École de Francfort, ...) d'un ouvrage collectif intitulé : *Retour vers la nature ? questions féministes*, qui prend pour argument la provocation écoféministe « d'une revendication (*reclaim*) d'un rapport alternatif et émancipatoire à l'idée de nature » (p. 5) et formule ainsi son problème directeur : « dans un contexte de crise écologique et de désespoir environnemental, les théories féministes doivent-elles aujourd'hui opérer un retour vers la nature ? » (p. 6). Parmi les constats partagés par les éditeurs de l'ouvrage notons l'idée d'une pluralisation de l'idée de nature autour d'une « constellation conceptuelle (corps, vie, biologie, nécessité, etc.) » et la proposition de qualifier ce « nouveau naturalisme » de « naturalisme non-réductionniste » (p. 7). Katia Genel, Jean-Baptiste Vuillerod et Lucie Wezel, *Retour vers la nature ? questions féministes*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020.

Les solutions s'inventent ensuite de façon collective et par les acteurs eux-mêmes. C'est donc une approche humble ou minimaliste par rapport à la croyance que les systèmes éthiques ou politiques, parce qu'ils seraient supérieurs idéalement, offriraient d'emblée des solutions généralisables à tous les problèmes. Cela suppose aussi que les controverses et les désaccords internes au mouvement sont acceptés comme signe de vitalité et d'inventivité. Et il faut reconnaître que ces débats internes sont souvent secondarisés par l'affrontement commun à des adversaires communément identifiables. Le précédent chapitre permet d'ailleurs de qualifier ces adversaires récurrents : ce sont les entreprises extractivistes et leurs effets destructeurs sur les milieux de vie (déforestation, forages pétroliers, extraction minière, pollutions industrielles, etc.) ; ce sont des pouvoirs étatiques qui, accaparés par des intérêts hégémoniques, se retournent de façons violentes contre leurs populations en particulier minorisées ou racisées ; ce sont des imaginaires coloniaux et patriarcaux qui exacerbent des affects de domination, de maîtrise, d'exploitation de la nature réduite à un stock de ressources ; c'est la thanatocratie qui instrumentalise la mort pour assurer un système d'oppressions croisées.

Deuxièmement, si l'on se demande quel est l'apport des écoféministes aux théories éthiques face à la crise écologique, il me semble que l'on peut faire l'hypothèse selon laquelle l'écoféminisme fait émerger des repères éthiques et politiques consonants avec l'éthique et la politique du *care*. Il ne s'agit pas de présupposer le primat des éthiques du *care* par rapport à l'écoféminisme ou même aux préoccupations environnementales, ce qui amènerait à penser le *care* environnemental comme un « élargissement » d'une éthique d'abord pensée en termes de vulnérabilités humaines – même si des ouvertures dans cette direction d'un soin élargi aux non-humains sont présentes chez Carol Gilligan comme chez Joan Tronto¹. L'intérêt des écoféminismes est de dissoudre ce genre de problèmes théoriques en montrant que la préoccupation pour le soin traverse d'emblée et à partir de problèmes pratiques très concrets (la grossesse, la maternité, l'agriculture vivrière ou les soins ménagers) la question de la santé des milieux de vie et de ses habitants humains et non-humains. Certes, comme éthique féministe, l'éthique du *care* deviendra pour certaines philosophes écoféministes le cadre théorique permettant de nommer leur spécificité. Larrère a insisté sur la formulation des éthiques écoféministes (notamment chez Warren et Plumwood) en termes de reconnaissance de la vulnérabilité, d'attention aux interdépendances, de promotion des affects empathiques et de primauté du soin (sur la

¹ Sandra Laugier, « *Care*, environnement et éthique globale », *Cahiers du Genre*, 24 novembre 2015, n° 59, n° 2, p. 127-152.

domination ou la maîtrise) dans le rapport au milieu de vie et à ses habitants¹. Mais Larrère distingue cette réaction éthique, de réactions écoféministes davantage tournées vers des solutions économiques et politiques (par exemple dans l'écoféminisme sociale de Mies et Shiva). Certes des réserves ont été exprimées de l'intérieur même de l'écoféminisme contre les risques, notamment d'essentialisation et de dépolitisation, liés à la promotion écoféministe du *care*². Mais il me semble que cette distinction entre éthique du *care* et politiques écoféministes pour la justice ne doit pas faire oublier la présence commune des fondements du soin et de combats pour la justice, des deux côtés de la distinction. En effet, l'attention portée aux revendications écoféministes de vitalité, de sacralité et des puissances d'ensauvagement de l'idée de nature, révèle l'omniprésence des exigences du soin : dans la lutte contre la thanatocratie ou les pollutions portant atteintes aux liens d'engendrement ; dans l'attention portée à la nature ordinairement habitée par le divin ; dans l'idée que l'écospiritualité est une façon de lier le soin et la lutte politique ; dans la promotion d'une imagination de la *wilderness* qui révèle la vulnérabilité et les interdépendances écologiques plutôt qu'elle n'appelle à des techniques de domination et de maîtrise. La promotion du *care* n'est donc pas d'abord un positionnement au sein des systèmes éthiques théoriques, moins encore le retrait des revendications politiques et collectives de justice. C'est une forme de basse continue, ou de « priorité ontologique » et anthropologique accordée à la relation du don³ et de l'insertion dans les dynamiques vitales dont il est souvent revenu culturellement et historiquement aux collectifs de femmes de prendre soin, et qui peut trouver ensuite des expressions au niveau éthique par exemple dans une éthique du partenariat (*partnership ethics*) chez Merchant⁴, une éthique sensible au soin (*care-sensitive ethics*) chez Warren⁵, une politique du soin incarné (*embodied care*) chez Phillips⁶, mais aussi d'une agroécologie qui « prend soin de la terre et nourrit les gens en même temps »⁷ chez Shiva, ou une repolitisation des travaux du soin (*care works*) chez

¹ Catherine Larrère, « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 21 juin 2012, n° 22, p. 105-121.

² Sherilyn MacGregor, « From Care to Citizenship: Calling Ecofeminism Back to Politics », *Ethics and the Environment*, 2004, vol. 9, n° 1, p. 56-84.

³ Jean-Philippe Pierron, *Prendre soin de la nature et des humains : médecine, travail, écologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

⁴ Carolyn Merchant, *Earthcare*, *op. cit.* ; Carolyn Merchant, *Autonomous Nature : Problems of Prediction and Control From Ancient Times to the Scientific Revolution*, New York, Routledge, 2016.

⁵ Karen J. Warren, *Ecofeminist philosophy*, *op. cit.*, p. 140-145 ; Karen J. Warren, « Response to My Critics », art cit ; Karen J. Warren, « Feminist Environmental Philosophy », art cit.

⁶ Mary Phillips, « Embodied Care and Planet Earth : Ecofeminism, Maternalism and Postmaternalism », art cit.

⁷ Vandana Shiva, *Who Really Feeds the World?*, *op. cit.*

Federici¹. Si l'on tenait à nommer un apport central des écoféministes aux théories éthiques et politiques, on pourrait peut-être dire qu'il s'agit d'inscrire des luttes *grassroots* contre les injustices et les ravages écologiques au sein d'une éthique et d'une politique qui incarne d'emblée les exigences et les principes du *soin*. C'est donc une approche pragmatique et directe du *soin écologique* qui rend visible des atteintes à la santé commune des écosystèmes et de leurs habitants, déconstruit des imaginaires de la domination de la nature, résiste à des modes de réactions technosolutionnistes ou néocoloniaux, valorise des expertises et des compétences collectives souvent négligées mais nécessaires dans le but d'insérer justement nos actions dans des interdépendances vitales et pour prendre soin des dynamiques viables. *Prendre soin des vivants* contre les ravages écologiques ne veut pas dire qu'on pacifie tous les désaccords et que l'on a une solution consensuelle à tous les problèmes. Mais c'est une boussole qui permet au sein des contestations, d'indiquer une direction commune, revendiquée notamment par les écoféministes, et à mon sens suffisamment simple et puissante pour orienter, justifier et renforcer des engagements écologiques.

Troisièmement, les écoféministes sont exemplaires dans le rôle des théoricien·ne·s en rapport avec des mouvements de luttes effectives et à l'imagination de solutions normatives. Elles invitent à l'humilité qui consiste à reconnaître que les personnes qui agissent n'ont pas besoin *a priori* des éthicien·ne·s pour savoir ce contre quoi elles résistent, ce au nom de quoi leur combat est légitime et ce à quoi elles aspirent. Les théories formulées sont d'ailleurs souvent minimales, contextualisées et ajustées au besoin des luttes. Les écoféministes invitent donc les théoricien·ne·s de l'éthique à sortir du rôle de prescripteur général et surplombant pour accepter celui de témoin, de relai, éventuellement d'accompagnant.e de théories issues des pratiques et des luttes concrètes. Il s'agit donc non pas de prétendre inventer des systèmes éthiques, mais d'amplifier, de faire résonner, de partager des théorisations issues du terrain, par exemple pour les faire exister dans d'autres champs de la vie publique, et notamment les champs académiques. Témoigner, analyser, mettre en réseau accompagner de nouvelles forces collectives, voilà les contours d'un nouvel engagement d'inspiration écoféministe pour les universitaires qui me semble exemplaire et vertueux.

¹ Silvia Federici, *Re-Enchanting the World : Feminism and the Politics of the Commons*, *op. cit.*

CHAPITRE VII

« NOUS SOMMES LES NATURES QUI SE DÉFENDENT » : POLITISATIONS, RÉSISTANCES, ÉCOTOPIES

Sur les ZAD et dans les manifestations pour le climat, de Notre-Dame-des-Landes à *Extinction Rebellion*, apparaît de façon récurrente le slogan : « nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend », ou dans des variantes anglaises « *We are not fighting for nature, we are nature defending itself* ». Mobilisée par des collectifs minoritaires, contestataires et militants, l'idée de nature n'est pas ici l'opérateur d'une colonisation, d'une oppression hégémonique, d'une séparation dualiste ou d'une réduction des milieux de vie à un stock de ressources à exploiter. Au contraire, elle semble devenir un opérateur de résistance à l'extractivisme et son monde ainsi que d'invention de nouvelles relations au sein de collectifs écologiques. L'écologie politique reconnaît volontiers dans ces mouvements, des lieux de contestation ontologique, éthique et politique du système ayant produit les catastrophes écologiques mais aussi le lieu d'invention d'autres mondes où le soin porté aux relations de convivialité au sein des milieux de vie devient le centre d'une redéfinition des idéaux politiques¹. Je voudrais dans ce chapitre explorer les ressorts et les significations de cette mobilisation politique, contestataire et joyeuse, de l'idée de nature.

Le troisième chapitre a présenté la critique a-naturaliste de la nature comme opérateur transcendant d'une politique séparatiste, en particulier chez Latour. En tant qu'elle structure les séparations humains/non-humains, culture/nature, valeurs/faits, politique/science, l'idée de nature serait un vecteur de différentes formes de dépolitisation, incompatible avec les exigences du Nouveau Régime Climatique et avec la nécessité diplomatique de trouver des terrains communs entre les cultures pour affronter la crise écologique, selon des responsabilités et des agentivités communes mais différenciées. Le présent chapitre vise à interroger cette critique latourienne. En effet, elle semble réduire les modes de politisation de l'idée de nature à une seule figure dominante, moderne, universalisante et séparatiste, dont la singularité est révélée par la comparaison avec

¹ Voir *Éloge des mauvaises herbes : ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2018.

d'autres collectifs qui ne mobilisent ni cette figure de la nature, ni la Constitution moderne qui lui est associée, ni les dualismes proprement naturalistes (au sens de Descola). Mais cette fonction politique moderne de la nature ne peut s'imposer comme unique ou dominante qu'au prix d'une abstraction des dissensus, des tourbillons, des divergences au sein du naturalisme, et en particulier au prix d'une négligence des courants dits minoritaires, dont les ZAD sont une expression politique contemporaine au sein d'une longue histoire de l'écologie politique¹. Or l'exigence pluraliste mise en avant par le compositionnisme de Latour n'invite-t-elle pas à considérer précisément la pluralisation des modes de politisations même de l'idée de nature ? Est-il possible que la politisation, c'est-à-dire le lieu de la polarisation, de la contestation, de la conflictualité, ne traverse pas en interne l'idée de nature ? Et si la nature est « un champ de bataille »² éthique et politique, cela contribue-t-il à faire apparaître *aussi* des puissances anti-hégémoniques, à la fois de résistance et d'invention de nouveaux possibles collectifs ?

Le multi-naturalisme permet de reconsidérer des modes de politisation de l'idée de nature qui, bien que minoritaires, ne sont pour autant ni négligeables ni inopérants. Je soutiendrai que la pluralisation des normativités et des fonctions politiques de l'idée de nature permet, contre le séparatisme hégémonique moderne révélé et critiqué par Latour, de libérer « des puissances de subversions et de surrection »³ au sein de l'imagination politique. La normativité naturelle peut alors devenir un levier de contestation des ordres injustes et offre aussi des ressorts pour revendiquer l'égalité, la liberté, la santé des collectifs politiques, au-delà de « l'imagination figée » (*stunned imagination*, souvent traduite par le « gel de l'imagination », mais que je traduirai « l'imagination sidérée ») imposée par les « monopoles radicaux » selon les formules d'Illich⁴, et plus largement au-delà de l'idéologie néolibérale du capitalisme mondial intégré. Mais que signifie précisément l'idée de politisation de l'idée de nature ? Comment donc une critique de la dépolitisation associée à l'idée de « Nature », au sens de Latour, peut-elle s'articuler à une repolitisation de l'idée de « natures » ? Qu'est-ce qui intrinsèquement fonde la légitimité à trouver dans la nature une source pour exprimer et justifier une diversité de normes

¹ Voir Fabrice Flipo, *Nature et politique : contribution à une anthropologie de la modernité et de la globalisation*, Paris, Amsterdam, 2014 ; Serge Audier, *La société écologique et ses ennemis : pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017 ; Serge Audier, *L'âge productiviste : hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019.

² Razmig Keucheyan, *La nature est un champ de bataille : essai d'écologie politique*, Paris, La Découverte, 2014.

³ Jean-Philippe Pierron, *Les puissances de l'imagination : essai sur la fonction éthique de l'imagination*, Paris, Cerf, 2012, p. 13.

⁴ Ivan Illich, *Energie et équité*, Paris, Seuil, 1973.

éthiques, politiques ou spirituelles ? Peut-on trouver dans les « écotopies » – ces lieux marginaux et minoritaires mais innovants et précurseurs, qui font de l'intelligence écologique le fondement même de l'imagination d'organisation collective alternative – des collectifs qui politisent la nature non pas selon le mode dominant séparatiste, mais selon différents modes minoritaires de reconnections, d'alliances et de soins écologiques visant l'idéal « d'émancipation écologique » ? Enfin, comment comprendre dans une perspective multi-naturaliste le slogan « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend » et son origine au croisement du jeu, de l'art et de l'activisme politique ?

1. Que signifie la « politisation » de l'idée de nature ?

Le concept de politisation émerge à la fin du XX^e siècle dans les sciences sociales de façon à complexifier la compréhension des phénomènes d'engagements individuels et collectifs dans les modes de vivre ensemble. Au croisement des sciences politiques et de la sociologie, cette notion est polysémique, varie selon les perspectives analytiques, mais a pour trait fondamental d'interroger les limites et la nature des processus politiques. Le concept semble en particulier mobilisé pour élargir la compréhension de la politique au-delà des formes de gouvernement, des institutions étatiques et du théâtre des jeux de pouvoir en leur sein. À la suite notamment du politiste Jacques Lagroye, la politisation désigne les différentes formes de « construction sociale du politique »¹ et en particulier « une requalification des activités sociales les plus diverses [...] qui résulte d'un accord pratique entre des agents sociaux enclins, pour de multiples raisons, à transgresser ou à remettre en cause la différenciation des espaces d'activités »². La sociologie politique s'en est emparée pour penser en particulier « les formes multidimensionnelles des résistances opposées par les dominés à la domination »³, mais aussi la question de la « politique ordinaire » en particulier les « opérations de montée en généralité et d'objectivation des conflits »⁴ ou encore la dialectique entre les processus de dépolitisation et de repolitisation. À propos du traitement des questions climatiques dans le débat public, le sociologue Jean-Baptiste Comby appelle ainsi à distinguer « une conception étroite et univoque de la politisation qui renverrait à la production de mesures politiques ou à la mise en débat

¹ Myriam Aït-Aoudia, Mounia Bennani-Chraïbi et Jean-Gabriel Contamin, « Contribution à une histoire sociale de la conception lagroyenne de la politisation », *Critique internationale*, 5 octobre 2010, n° 48, n° 3, p. 213.

² Jacques Lagroye, « Les processus de politisation » dans *La politisation*, Paris, Belin, 2003, p. 360-361.

³ Myriam Aït-Aoudia, Mounia Bennani-Chraïbi et Jean-Gabriel Contamin, « Contribution à une histoire sociale de la conception lagroyenne de la politisation », art cit, p. 216.

⁴ Julien Weisbein, « Vers un agenda de recherche sur les politisations ordinaires au sein de la sociologie politique française ? », *Politix*, 21 décembre 2017, n° 119, n° 3, p. 150.

public d'un enjeu »¹ qui lui semble insuffisante, et « des modes de politisation moins systémiques et plus circonscrits »², telles les mobilisations pour la cessation des subventions publiques aux énergies fossiles, qui pour être peu institutionnalisées n'en sont pas moins propices à la constitution de collectifs politisés et à l'irruption d'un débat public sur les questions de fond de la politique énergétique. La dialectique entre politisation et dépolitisation permet ici d'interroger le rapport entre, d'un côté, la « prise en charge du problème par les autorités publiques » qui paradoxalement peut tendre à produire une dépolitisation c'est-à-dire « une requalification du problème comme non politique mais individuel, technique, économique »³ et, de l'autre, l'aspiration à la transformation des rapports sociaux qui définirait la politisation comme ensemble de pratiques « susceptibles d'instituer une société organisée selon des principes égalitaires et écologistes »⁴. Comment l'écologie politique mobilise-t-elle ce concept de dépolitisation ? Et comment est-il susceptible de s'appliquer à l'idée de nature ?

1. 1. La dialectique politisation/dépolitisation/repolitisation dans l'écologie politique de Latour

Dans *Politiques de la nature* (1999), Latour mobilise l'idée de politisation dans l'analyse sociologique du rapport à l'expertise et à l'autorité savante, ainsi que la réflexion sur les reconfigurations de l'espace de délibération et de décision politiques du fait de la crise écologique. Prenant le contre-pied des attaques contre les *science studies*, il revendique de « dépolitiser » les sciences pour « faire entrer la nature en politique ».⁵ Mais le sens que Latour donne à ces concepts est singulier et paradoxal. Que signifie alors « dépolitiser les sciences » et en quoi ce geste permet-il de penser « l'irruption de la nature comme préoccupation nouvelle en politique [et] la disparition de la nature comme mode d'organisation politique »⁶ ? Latour explicite, dans une note, la distinction qu'il opère entre deux sens de « politiser » :

Le mot « politiser » s'entend désormais de deux façons distinctes. La première revient à réserver au seul enfer de la Caverne les jeux de pouvoir et à traiter le monde de la Science comme apolitique. La

¹ Jean-Baptiste Comby, « Dépolitisation du problème climatique », *Idées économiques et sociales*, 18 décembre 2017, N° 190, n° 4, p. 21.

² *Ibid.*, p. 22.

³ Jean-Baptiste Comby, *Retour sur la dépolitisation des enjeux écologiques*, Paris, La Découverte, 2019, p. 471.

⁴ *Ibid.*, p. 479.

⁵ « On accuse les *science studies* d'avoir politisé la Science alors qu'elles ont fait exactement l'inverse : elles ont dépolitisé les sciences en mettant fin au kidnapping de l'épistémologie par la police épistémologique ». *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999, p. 50.

⁶ *Ibid.*, p. 305.

célébrissime « neutralité » de la Science provient de cette répartition préalable des fonctions entre la Science d'une part, la politique de l'autre. « Politiser », pour peu qu'on accepte cette division du travail, reviendra toujours à expliquer la Science pure et parfaite par les « enjeux de pouvoir » dans lesquels se débattent sans espoir les esclaves enchaînés. Contre cette pollution de la neutralité scientifique, il suffira toujours, pour revenir à la pureté initiale, de rappeler la différence absolue qui existe entre les soucis du monde humain et la froide réalité des choses. Mais politiser renvoie aussi à *l'invention même de cette différence absolue*, à cette répartition des rôles entre, d'une part, une réserve apolitique et, d'autre part, la réduction de la vie publique à la peau de chagrin des passions ou des intérêts. Afin de dépolitiser les sciences (selon la première acception du mot), il nous a fallu repolitiser la Science¹.

Le premier sens suppose donc de restreindre la politique à la controverse sur les affaires humaines. On pourrait la qualifier de *politisation politicienne*. En ce sens, politiser la Science c'est vouloir la rapporter à des enjeux de pouvoir occultes, et la stratégie de défense consistera à affirmer l'hétérogénéité radicale entre Science et Politique. Mais cette signification suppose une politisation plus fondamentale qui est celle instituée par la « constitution moderne »² et qui vise précisément à séparer l'ordre du Politique de l'ordre la Nature. On pourrait nommer ce geste plus fondamental une *politisation séparatiste*. Dépolitiser les sciences suppose de sortir du cadre interprétatif moderne, qui limiterait leur éventuelle dimension politique à une insertion dans des « enjeux de pouvoir » et à quoi on opposerait leur neutralité objective. C'est ce que fera Latour par exemple en décrivant les réseaux socio-techniques dans lesquels se constituent concrètement les connaissances scientifiques, ce qui rendra caduque l'idée de neutralité des sciences sans pour autant nier toute robustesse à l'objectivité scientifique ou prétendre que toutes les connaissances se valent. Repolitiser la Science signifie donc *sortir de la politisation séparatiste* et par là saper le fondement même de la restriction à la politisation politicienne pour *ouvrir à une compréhension intrinsèquement politique des questions écologiques* et réintégrer les scientifiques dans certaines fonctions politiques (par exemple celui du lanceur d'alerte).

Dans *Face à Gaïa*, politiser signifie assumer un parti pris non-neutre axiologiquement, comme le confirme l'usage de l'idée de « politisation de faits assurés »³ pour décrire l'activisme épistémologique des climato-négationnistes au service des grands intérêts de l'industrie liée aux énergies fossiles. C'est donc la politisation politicienne qui est ici convoquée. Et « repolitiser » signifie opérer le travail de composition de nouveaux sujets

¹ *Ibid.*, p. 305-306.

² Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991, p. 23.

³ Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 105.

collectifs et l'invention d'institutions capables de faire face aux conditions matérielles inédites caractérisant le Nouveau Régime Climatique. Ainsi explique-t-il :

Dans ces conférences, nous nous efforçons de répondre à l'intrusion de Gaïa, en apprenant à nous défaire, une à une, des habitudes de pensée propres à ce que nous pourrions appeler *l'Ancien Régime Climatique*. Nous nous efforçons de rematérialiser notre existence, ce qui veut dire d'abord la reterritorialiser ou, mieux, mais le mot n'existe pas, la *reterrestrialiser*. [...] Ce qui revient à *repolitiser* notre conception de l'écologie¹.

Repolitiser l'écologie consiste donc à *contester la politisation séparatiste* et à redéfinir les fonctions mêmes d'une politisation que je qualifierais de *compositionniste*. Pour Latour, cela signifie d'abord cesser d'user de l'idée de Nature parce qu'elle « immunise contre les risques de la politique »². Cela suppose d'accepter de désigner des « ennemis » et de cesser de faire appel à une évidence factuelle ou à la pseudo-contrainte des lois de la Nature pour tenter de pacifier ou de résoudre les conflictualités politiques. Cela signifie ensuite décrire, à partir d'un territoire, les attachements vitaux qui constituent un collectif. Cela comprend la reconnaissance de différentes formes d'agentivité (*agency*) qui permettent de composer des collectifs écocentrés. Cela peut prendre la forme, ainsi que le décrit *Où atterrir*, des « nouveaux cahiers de doléances », procédure collaborative qui permet d'appeler différents collectifs humains à décrire les attachements à leur milieu de vie, les modes d'habitation du territoire qui sont voulus et décidés collectivement, contribuant ainsi à renouveler les procédures de la délibération démocratique³.

Latour s'inscrit donc dans deux tendances qui me semblent récurrentes au sein de l'écologie politique : d'un côté, penser la « repolitisation » comme conquête désirable à partir du constat d'une « dépolitisation » regrettable des questions écologiques ; de l'autre, considérer la politisation comme insertion de l'action dans une conflictualité réglée conçue comme intrinsèque à la politique. Par exemple, à la suite des analyses de Chantal Mouffe, les courants de l'écologie politique s'inscrivant dans la pensée post-marxiste tels l'écosocialisme ou la *political ecology*, insistent sur la dimension radicalement agonistique de la politique⁴. La « politisation de l'environnement » est ainsi conçue comme le terrain des luttes et l'expression des perspectives agonistiques, contestées, conflictuelles sur les questions d'habitation des milieux de vie, d'organisation collective des efforts productifs et

¹ *Ibid.*, p. 288.

² *Ibid.*, p. 291.

³ Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017, p. 115-125.

⁴ Chantal Mouffe, *Agonistics : Thinking the World Politically*, London, Verso, 2013.

de ses effets potentiellement indésirables¹. Quant à la « repolitisation », c'est-à-dire la réintégration des questions écologiques au sein de cette délibération collective et conflictuelle sur les façons de composer des mondes communs, elle permet alors de critiquer la tendance à imaginer des solutions non-politiques à la crise écologique (par exemple technoscientifiques ou comportementales) mais aussi celle consistant à rêver les problèmes écologiques comme le lieu d'un consensus trans-partisan permis par la reconnaissance d'une menace commune². Mais là où Latour semble penser la dépolitisation comme un effet direct de l'idée de Nature, la description géographique ou sociologique de la dépolitisation consiste d'ordinaire à dénoncer une appréhension seulement individualiste, technocratique ou technosolutionniste des problèmes écologiques. Quelle est donc la place et la fonction de l'idée de nature dans la dialectique politisation/dépolitisation des questions écologiques ? Sont-elles centrales et déterminantes ainsi que le soutient Latour ? Et la repolitisation écologique ne peut-elle pas dessiner d'autres formes de politisation de l'idée de nature, que celles *politiciennes* et *séparatistes* ?

1. 2. En quoi la « politisation adéquate de l'écologie » est-elle une politisation de l'idée de nature ?

Un repère important pour comprendre les fonctions complexes et plurielles de l'idée de nature dans la « politisation » de l'écologie est l'ouvrage du philosophe Pierre Charbonnier *Abondance et liberté* (2020). L'intention générale, résumée par le sous-titre, est celle d'une « histoire *environnementale* des idées politiques modernes », aussi qualifiée « d'histoire matérielle de la liberté »³. Le cœur du propos et de la méthode consiste, en effet, à mettre au jour la dépendance des aspirations et des luttes pour la liberté, à des conditions

¹ Voir par exemple l'article du géographe Erik Swyngedouw, « Depoliticized Environments : The End of Nature, Climate Change and the Post-Political Condition », *Royal Institute of Philosophy Supplement*, octobre 2011, vol. 69, p. 253-274. Swyngedouw conclut ce texte en pointant différentes dimensions qui constituent des lieux de contestation et de conflictualité potentielles : « En somme, la politisation de l'environnement est fondée sur la reconnaissance de l'indétermination des natures, la division constitutive du peuple, la demande démocratique inconditionnelle d'égalité politique, et la possibilité réelle d'inauguration de différents futurs socio-écologiques possibles qui expriment les présomptions démocratiques de liberté et d'égalité » (p. 273-274).

² Pour une défense de cette repolitisation dans les cadres démocratiques, voir par exemple l'ouvrage de Serge Audier, *La cité écologique*, Paris, La Découverte, 2020. Sa conclusion est éloquent : « On n'échappe pas aux questions politiques – tout au plus peut-on entretenir leur déni. Ceux qui croient plus ou moins explicitement que la question écologique n'est pas une question politique, mais qu'elle relève ultimement de tout autre considération – progrès technologique, ou encore nouvelle sagesse ou sensibilité –, se trompent. La politisation de nos existences n'est pas derrière nous, et la grande querelle sur la liberté, l'égalité et la solidarité non plus, bien au contraire. Loin de signer la fin du politique, la crise socio-écologique constitue un défi qui oblige à redonner sens à cette aventure sans fin que sont la lutte, la délibération et l'action en commun autour des affaires communes. » (p. 695).

³ Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté*, Paris, La Découverte, 2020, p. 9.

écologiques d'ordinaire éclipsées ou invisibilisées par la théorie politique. Charbonnier revendique de « contribuer à la *politisation du problème écologique*, et plus largement à la construction d'une réflexion collective sur ce qu'est en train de subir le paradigme moderne du progrès »¹. Mais que signifie politiser l'écologie pour Charbonnier ? Une première réponse est donnée au moment de proposer une critique de deux imaginaires historiques mobilisés face à la crise écologique, la glorification progressiste de la croissance économique et la dramatisation effondriste de la crise systémique :

La politisation adéquate de l'écologie se situe [...] dans l'interstice qui s'ouvre entre ces deux dimensions de la réalité historique. L'enthousiasme angélique et les sombres prophéties de la fin ne sont que les deux interprétations caricaturales d'une réalité autrement complexe, qui nous contraint à revoir le sens que l'on donne à la liberté lorsque ses dépendances écologiques et économiques mettent en suspens sa perpétuation².

Charbonnier suggère donc que « politisation » signifie d'un côté, un *cadre d'analyse* permettant de saisir les transformations radicales que la crise écologique fait subir aux coordonnées politiques, notamment à la conception de l'émancipation, et de l'autre, *la contribution à imaginer des solutions politiques* permettant, au-delà des deux imaginaires simplificateurs progressistes ou effondristes, de faire de la nécessaire transition écologique, le lieu d'une réactivation d'aspiration collective à l'égalité, à la liberté et à la justice. Il s'agit en somme de remobiliser, selon une considération nouvelle des conditions écologiques de leur réalisation, les grands idéaux de l'organisation du vivre ensemble démocratique. Politisation semble donc signifier pour Charbonnier une « réponse à l'épreuve climatique »³, dont le caractère « adéquat » se caractérise à la fois par sa *justesse herméneutique* et sa *fécondité pratique*. Mais quel serait le contenu de ce projet théorique et pratique ?

La politisation de la question écologique consiste d'abord à résister à « l'éclipse de la réflexivité matérielle »⁴ c'est-à-dire à l'oubli des conditions élémentaires de la viabilité des collectifs politiques. Selon Charbonnier, cette redéfinition des questionnements politiques visant à prendre en charge les interdépendances écologiques, est une « transformation de notre boussole politique »⁵. Elle peut être ainsi précisée par un programme d'enquête :

¹ *Ibid.*, p. 11. Je souligne.

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 401.

⁴ *Ibid.*, p. 298. Charbonnier utilise aussi les expressions « éclipse de la conscience matérielle » (p. 290) et « éclipse des préoccupations matérielles » (p. 291).

⁵ *Ibid.*, p. 404.

Cela suppose de reprendre à la racine l'interrogation sur (1) le type d'espace que l'on circonscrit par nos appartenances politiques, historiques, matérielles, (2) le sens que l'on accorde à la prise technique et juridique que l'on exerce sur le monde, et (3) le type d'autorité que l'on confère au discours scientifique, c'est-à-dire à ce qui garantit la synthèse entre la connaissance que nous avons de nous-mêmes et la connaissance que nous avons du monde [...]. Ces trois points correspondent à [...] l'espace empirique à arpenter pour comprendre la question écologique : habiter, subsister, connaître¹.

Charbonnier vise donc à analyser « la prise en charge collective du monde matériel »² selon trois pôles de questionnement structurant « la vie politique »³ : habiter, subsister et connaître. Il situe cette entreprise théorique dans les mouvements de « symétrisation »⁴ c'est-à-dire une tendance de fond des sciences sociales de la fin du XX^e siècle définie comme « la remise en question de l'ordre épistémique et politique qui tenait écartés le social et le naturel, l'Occident et le reste du monde »⁵. Ce mouvement se démarque notamment des « asymétries coloniales »⁶, point culminant de ce qui a été conçu comme une « exception moderne ». Charbonnier analyse ainsi « trois fronts de symétrisation »⁷ qui interrogent les hiérarchies, les dominations et les marginalisations s'exerçant à l'encontre des femmes, du monde colonisé et de la nature⁸. Laissant cependant de côté la question écoféministe, Charbonnier se concentre sur ce qu'il nomme « la double exception » et qu'il définit comme « l'autorité scientifique et politique des modernes sur la nature et les non-modernes »⁹. Cette remise en question des séparations entre nature et cultures, entre modernes et non-modernes, précise-t-il, n'est pas une « destruction de la modernité »¹⁰. C'est une prise en compte lucide de la réalité des ravages écologiques plutôt qu'une posture idéologique.

Les grands déplacements par symétrisation ou écologisation de la théorie politique peuvent être résumés, selon Charbonnier, en trois gestes principaux : au plan de l'habitation, « la repolitisation des territoires hors de la polarité du local et du global, en décalage avec le régime administratif de la souveraineté »¹¹ ; au plan de la subsistance, la

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ *Ibid.*, p. 404.

⁵ *Ibid.*, p. 420.

⁶ *Ibid.*, p. 353.

⁷ *Ibid.*, p. 355.

⁸ « Autrement dit, la remise en question du patriarcat, des empires coloniaux et des certitudes industrialistes a alimenté une profonde reconfiguration des savoirs politiques, et on peut faire du principe de symétrie l'opérateur principal de ce mouvement ». *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 401.

¹⁰ *Ibid.*, p. 420.

¹¹ *Ibid.*, p. 405.

reconnaissance « que l'on ne produit pas nos moyens de subsistance, et moins encore les conditions générales de la coexistence terrestre, mais que l'on participe d'une régulation géo-écologique faites de cycles à entretenir et à préserver »¹ ; au plan de la connaissance, « le changement climatique appelle [...] une redéfinition des savoirs structurants pour l'espace démocratique et un approfondissement de la littératie (*sic*) écologique »². Charbonnier semble donc opérer une triple « politisation » de l'écologie en tant que les enjeux vitaux d'habitation, de subsistance et de connaissance, radicalement reconfigurés par les crises écologiques et la symétrisation, supposent d'être replacés au centre de la délibération collective et de la discussion démocratique. Mais quel est le statut de l'idée de nature dans une telle politisation de l'écologie ?

Charbonnier semble d'abord convaincu du fait que l'idée de nature reste prisonnière du régime de double exception moderne et signifie par conséquent « norme externe »³ et « découplage entre nature et société »⁴. Il avoue d'emblée « une hésitation terminologique lorsqu'il est ici question de nature »⁵ qui tient au fait que, selon les critiques répétées de la philosophie et des sciences sociales, « le concept de nature [...] enferme dans sa facture même une certaine conception des relations entre humains et non-humains »⁶. Il fait ainsi référence aux travaux dits « classiques » de Descola, Latour et des échos féministes des *science studies* chez Strathern, Haraway, Stengers ou Despret. Cependant, continue Charbonnier :

Cela étant posé, il faut admettre que nous ne disposons pas à ce jour d'option sémantique et conceptuelle plus satisfaisante : milieu, environnement, écosystème et même le vocable du non-humain impliquent des choix théoriques qui ne sont ni transparents ni universels. Quant aux innovations terminologiques telles que *natureculture*, en dépit de leur potentiel provocateur bienvenu, elles veulent désigner un continuum ontologique sans coutures qui est sans doute un problème supplémentaire à affronter plutôt qu'une solution : si vraiment toutes les choses sont de même rang ontologique, alors pourquoi la qualification, la catégorisation des entités soulèvent-elles tant de controverses ? Aussi la stratégie que l'on adoptera, non par dépit, mais pour relancer l'enquête sur des bases un peu différentes de la

¹ *Ibid.*, p. 406.

² *Ibid.*, p. 407. La littératie écologique est une traduction française d'un concept proposé par l'éducateur américain David W. Orr et par le physicien Fritjof Capra dans les années 1990, « *ecological literacy* », pour désigner une compétence ou une capacité à comprendre les systèmes écologiques, ainsi que les compétences pratiques et éthiques qui en découleraient en vue de contribuer à la durabilité des collectifs humains. Pour une synthèse sur cette question voir, Brooke B. McBride et al., « Environmental Literacy, Ecological Literacy : What Do We Mean and How Did We Get Here? », *Ecosphere*, 2013, vol. 4, n° 5, p. art 67.

³ Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté*, op. cit., p. 396.

⁴ *Ibid.*, p. 394.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

perpétuelle déconstruction de la « nature », consiste-t-elle à naviguer entre des notions de grain plus fin qui permettent de décliner différentes modalités de cette matérialité que possède la vie politique¹.

La position de Charbonnier par rapport à la crise de l'idée de nature est donc singulière : reprenant à son compte les critiques a-naturalistes, il semble cependant se résoudre à un usage « par défaut » de l'idée de nature à condition de « neutraliser » les conceptions séparatistes et coloniales inhérentes à sa facture « moderne ». Il adopte ainsi une stratégie de morcellement de l'idée problématique en concepts, à son sens, plus aisément politisables. La question de la subsistance amène à interroger la qualité des « milieux de vie »² ; la question de l'habitation, les rapports à la « territorialité et à la sécurité »³, la question de la connaissance, les modes d'objectivation et de modernisation du « monde »⁴. Ainsi l'idée de nature demeure présente comme horizon qui n'a pas forcément à être rejeté ou dépassé, parce qu'elle peut se préciser, selon les problèmes de l'écologie politique, en « milieu de vie », « territoire » et « monde ». Mais elle est aussi explicitement utilisée par Charbonnier comme équivalent apparent au « monde matériel » articulé d'emblée à des formes de « prise en charge »⁵ ou de « rapports collectifs »⁶. Cette stratégie de morcellement de l'idée de nature et cette équivalence supposée avec le « monde matériel » appellent deux remarques de ma part.

Premièrement, le maintien tacite de l'idée de nature et sa subdivision en concepts plus précis au plan de la politisation de l'écologie est une solution que je trouve astucieuse mais dont l'ambiguïté mérite d'être réfléchie. Cette position ne tombe pas en effet dans les impasses du rejet a-naturaliste, mais faute de problématiser spécifiquement la fonction politique de l'idée de nature, elle semble parfois reconduire sans les interroger les présupposés latouriens. On risque alors de glisser de la thèse selon laquelle l'idée de nature serait d'abord et majoritairement mise au service de « l'exception moderne », à l'idée qu'elle le serait *exclusivement* ou *inévitablement*. En témoigne l'interprétation, en note, donnée du slogan présent sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, « nous sommes la nature qui se défend »⁷. Ce slogan illustre bien selon Charbonnier, une des exigences de l'écologie politique symétrisée : la réinvention d'un sujet collectif en prise avec la crise écologique au-delà des séparatismes humains/non-humains, de façon analogue à

¹ Ibid.

² Ibid., p. 32.

³ Ibid., p. 33.

⁴ Ibid., p. 38.

⁵ Ibid., p. 32.

⁶ Ibid., p. 33 et 36.

⁷ Ibid., p. 416.

l'invitation de Morizot à penser des « alliances multispécifiques »¹. Mais Charbonnier précise entre parenthèse « (à ceci près qu'il utilise *encore* l'idée de nature) »², comme si l'idée de nature était en réalité obsolète et intrinsèquement inopérante pour réaliser le type de métamorphoses requises par l'effort de symétrisation de la théorie politique, ou encore comme si ces militants se trompaient d'outils. L'idée de nature demeurerait ainsi dans le fond un obstacle à la politisation adéquate de l'écologie. Or cette réticence à reconnaître le caractère potentiellement bien-fondé d'une politisation de l'idée de nature qui recouperait les métamorphoses appelées de ses vœux par Charbonnier par-delà les asymétries et les séparatismes modernes me semble contestable. Elle présuppose une limite aux effets politiques de l'idée de nature qui ne me semble exister comme telle ni par principe, ni factuellement, ni historiquement. Comme j'ai tenté de le montrer dans les chapitres V et VI, il existe de multiples usages historiques, politiques, militants de l'idée de nature qui redéfinissent précisément cette notion de manière écologique et non-moderne. C'est à l'intérieur de l'idée de nature et par référence à des puissances émancipatrices (par exemple pour les écoféministes la vitalité, le sauvage, mais aussi la sacralité) que peuvent se redéfinir de nouveaux collectifs qui contestent les dualismes modernes. Pourquoi ne pas admettre qu'un collectif qui prend pour maxime « nous sommes la nature qui se défend » n'est pas coupable d'approximation conceptuelle mais produit délibérément une contestation explicite d'un des modes hégémoniques de politisation de l'idée de nature, celui dualiste qui exclut les humains du domaine non-humain séparé, exploité, dominé ? Et la description des modes de politisation alternatifs, par-delà la séparation moderne entre sujets politisés et objets naturels sans agentivité donc avec qui il serait impossible de passer des alliances, ne permet-elle pas de saisir le caractère cohérent et même, selon Latour, « génial » de l'apparent paradoxe de ce slogan³ ? Il me semble que l'on pourrait, en reprenant la stratégie et les résultats mêmes de Charbonnier, formuler une hypothèse qui irait dans ce sens multi-naturaliste. En effet, la diffraction de l'idée de nature en « milieu de vie », « territoire » et « monde », par le prisme des problèmes politiques visés (la subsistance, l'habitation ou la connaissance), permet d'en neutraliser les tendances

¹ *Ibid.*

² *Ibid.* Je souligne.

³ « Une certaine conception de la “nature” a permis aux Modernes d'occuper la Terre d'une façon telle qu'elle a interdit à d'autres d'occuper autrement leur propre territoire. C'est que, pour mouliner de la politique, il vous faut des agents qui joignent leurs intérêts et leurs capacités d'action. Mais vous ne pouvez pas passer d'alliances entre des acteurs politiques et des objets extérieurs à la société et dénués de puissance d'agir. C'est ce dilemme que désigne le slogan génial des zadistes : “Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend” ». Bruno Latour, *Où atterrir ?*, *op. cit.*, p. 84.

séparatistes, tout en posant les questions politiques sous l'horizon des contraintes du « monde matériel ». On pourrait objecter que l'idée de nature disparaît sous ses déclinaisons opératoires politiquement, mais ce serait aller contre le maintien de l'usage de l'idée de nature comme synonyme de « monde matériel » qu'en fait Charbonnier. Dès lors, pourquoi ne pas voir dans cette diffraction une forme de pluralisation de l'idée de nature, qui n'aurait plus ainsi simplement une fonction séparatiste moderne, mais au moins trois *fonctions écologiques symétrisées* selon les trois enjeux politiques dégagés par Charbonnier ? Cela ne revient-il pas dans le fond à montrer que l'idée de nature est ainsi repolitisée de façon plurielle, diverse et « compositionniste » au sens défini par Latour ? Ne s'agit-il pas, *de facto*, de faire émerger et de déterminer une alternative écologique à la politisation *séparatiste* toujours mise au service de l'« asymétrie coloniale », patriarcale et extractiviste ? Je note que la spécification des dimensions politisées de l'idée de nature, en termes de « milieu de vie » dont il faut prendre soin pour la subsistance, de « territoire » à habiter selon des éthiques partenariales, et de « monde » à connaître aussi au-delà de la réduction objectivante, consonne parfaitement avec les mouvements de la justice environnementale, des luttes écoféministes ou des résistances utopistes zadistes – qui incarnent à mon sens des modes de politisation minoritaires mais précurseurs des questions écologiques et de l'idée de nature. Le geste de Charbonnier semble donc pouvoir être interprété de façon ambivalente : soit comme une tendance générale à nier *de facto* la fonction opératoire de l'idée de nature pour repolitiser l'écologie ; soit au contraire comme une manière habile de proposer une *politisation diffractée* de cette idée-source à travers ses sous-concepts de « grains plus fin ».

Deuxièmement, la synonymie apparemment adoptée par Charbonnier entre « nature » et « monde matériel » mérite, à mon sens, d'être interrogée. Que gagne-t-on et que perd-on à transposer l'idée de nature dans l'expression « monde matériel » ? Sans doute l'attention est-elle portée aux *conditions élémentaires, contextualisées, politisées et contestées* de la subsistance, de l'habitation et de la connaissance. Mais est-ce une figure moins unificatrice que l'idée de nature et moins apte à être mobilisée normativement comme porteuse d'une norme externe ? C'est douteux. Le monde matériel peut, tout aussi bien, être ordonné par des lois et être traversé par des fins propres. L'idée même de « monde » suppose classiquement un sujet « configurateur de monde » pour reprendre une formule phénoménologique et s'inscrit dans toute une tradition moderne idéaliste et dualiste. La formule « monde matériel » s'inscrit en revanche explicitement dans les catégories

politiques sécularisées, socialistes et marxistes, des phénomènes politiques. Cette inscription a le mérite de contester ce que Charbonnier appelle « l'éclipse de la réflexivité matérielle » c'est-à-dire en somme le fait de penser, au sein des traditions libérales et néolibérales, la liberté et les idéaux politiques de façon hors-sol, décontextualisés et déconnectés des conditions écologiques de leur réalisation effective. L'éclipse de la conscience matérielle désigne en particulier l'oubli des « dettes écologiques » contractées par les pays colonisateurs à l'égard des peuples et des territoires colonisés, exploités et parfois esclavagisés. Je suis pleinement d'accord pour affirmer que ce travail de description historique, sociologique et géographique, de même que la mise en évidence par les luttes, par exemple caractéristiques de l'écologisme des pauvres, de la réalité des *interdépendances* au sein des milieux de vie, des territoires et des mondes ravagés par le système colonial, patriarcal et extractiviste, sont précieuses. Ces perspectives permettent, à mon sens, de préciser ce que peut être une compréhension pluralisée, politisée, inscrite dans des collectifs distincts et divers de l'idée de nature. En revanche, le propos ainsi orienté ne risque-t-il pas un écueil symétrique, peut-être la norme dans une écologie politique devenue en grande partie ignorante des dimensions religieuses de nos cultures, et qu'on pourrait nommer « une éclipse de la réflexivité spirituelle » ? Je précise mon questionnement. En qualifiant la nature de « monde matériel » ne risque-t-on pas implicitement de maintenir un autre dualisme, entre le matériel et le spirituel, qui subordonnerait l'un des domaines à l'autre, de façon inverse en fonction des choix idéologiques, et pour caricaturer la gauche matérialiste contre la droite spiritualiste ? Ne faut-il pas plutôt penser la crise écologique, avec Latour notamment, comme l'occasion d'un dépassement de cette opposition entre matérialisme et spiritualisme, par exemple en partant des ravages écologiques qui, comme le pointe Guattari ou Stengers, affectent le mental et le social autant que le biologique ? Et, de ce point de vue, l'idée de nature précisément du fait de son indétermination contestée, n'est-elle pas mieux à même d'*intégrer* les réseaux d'interdépendances écologiques mais aussi les valeurs, les fins, les modes de régulation de type religieux du rapport à l'altérité qui constituent aussi des conditions élémentaires de la subsistance, de l'habitation et de la connaissance, de manière moins dualiste que l'idée de « monde matériel » ? Des luttes indigènes, des premières luttes pour la justice environnementale, des combats écoféministes intègrent d'emblée les dimensions spirituelles du rapport à la nature pensée comme milieu de vie, territoire et

monde, non pas comme opium du peuple ou aliénation des personnes, mais comme conditions des métamorphoses subjectives et comme moteur collectif des luttes politiques¹. Or je me demande si l'écologie politique symétrisée de Charbonnier maintient cette ouverture vers le spirituel comme une des dimensions de l'analyse de la réalité écologique. Il me semble ainsi souhaitable et profitable de pousser la symétrisation de l'écologie politique jusqu'à la reconsidération de la spiritualisation du rapport au milieu de vie, au territoire et au monde. Non pas bien sûr comme condition de l'oubli du matériel mais au contraire, comme c'est le cas dans de nombreuses traditions religieuses et culturelles, y compris chrétiennes, comme moyen d'une attention soutenue, d'égards et de soins aux conditions de notre subsistance, comme un vecteur de la reconnaissance de communauté d'affects et de destins entre les êtres de la nature, comme des ressources de métamorphoses subjectives permettant de lier le soin et la lutte politique, comme l'ouverture d'horizons imaginaires permettant d'inscrire ces luttes politiques dans un idéal de pacification, d'amour ou de compassion.

Charbonnier ouvre, en somme, des perspectives qui précisent les enjeux d'une politisation des rapports collectifs avec la nature et sont, en ce sens, précieuses. La subsistance, l'habitation et la connaissance sont des enjeux cruciaux, d'interrogations théoriques autant que de luttes pratiques. La diffraction de l'idée de nature en « milieux de vie », « territoire » et « monde » en fonction de problèmes politiques distincts me semble une clarification décisive. Ce qui m'étonne cependant est l'absence, à ma connaissance, d'une théorie explicite du pluralisme qui sous-tende cette conception de la politisation des questions écologiques, et qu'on pourrait trouver notamment chez Descola, Latour et Morizot dans les notions de « collectifs », de « compositions des mondes » ou de « diplomatie ». Un prolongement normatif du travail de Charbonnier consisterait donc à se demander : Comment dès lors penser, encadrer, et arbitrer les désaccords, les contestations, les conflictualités dans les manières d'aborder ces problèmes de l'écologie politisée ? Dans quelle mesure faut-il faire confiance ou au contraire renouveler les institutions et les conditions de la délibération démocratique ? Mon interrogation, qui s'appuiera sur des travaux de géographie et de sociologie décrivant les contestations des natures, sera distincte de cette approche et demandera plutôt : Peut-on, en décrivant plus précisément ces lieux de contestation et de conflictualité, faire émerger une image de la pluralité déjà existante des modes de politisation de l'idée et des rapports à la nature ?

¹ Je développe cette interrogation autour du rapport entre écospiritualité et écologie politique au chapitre XII.

1. 3. *Repolitisation et pluralisation des natures : Swyngedouw, un multi-naturalisme latourien*

L'une des critiques que j'ai formulées à l'encontre de l'argument de Latour est que sa conception politique de l'idée de Nature ne fait émerger qu'une seule figure au sein de la Constitution moderne et manque donc paradoxalement, puisqu'elle dénonce par ailleurs une unification et une universalisation abusives, de pluralisme. Le refus de l'option multi-naturaliste, qui témoigne de la réduction de la politisation de l'idée de nature à sa fonction séparatiste Moderne, est d'ailleurs explicité par Latour dans *Politiques de la nature* :

L'importance en effet de l'expression « la nature » ne procède pas du caractère particulier des êtres qu'elle est censée rassembler et qui appartiendraient à un canton particulier de la réalité. Toute la puissance de cette expression vient de ce qu'on l'utilise toujours au *singulier* : *la* nature. Quand on fait appel à la notion de nature, *le rassemblement qu'elle autorise compte infiniment plus que la qualité ontologique de « naturel », dont elle garantirait l'origine*. Avec la nature on fait d'une pierre deux coups : on qualifie un être par son appartenance à un certain domaine de la réalité ; on le range dans une hiérarchie unifiée qui va du plus grand au plus petit des êtres.

L'épreuve est facile à réaliser. Remplacez partout le singulier par le pluriel, *les* natures. Impossible aussitôt de faire jouer aux natures un rôle politique quelconque. « Les » droits naturels ? Difficile de dicter des lois positives en s'appuyant sur une telle multiplicité. Comment enflammer les esprits pour le débat classique sur le rôle respectif de la génétique et de l'environnement si l'on se met à comparer l'influence des natures et des cultures ? Comment courber l'élan d'une industrie si l'on dit qu'elle doit protéger « les natures » ? Comment prendre pour levier la force de la Science si l'on dit qu'elles sont les sciences « des natures » ? Que « les lois des natures » doivent courber l'orgueil des lois humaines ? Non, le pluriel ne sied décidément pas à la notion politique de la nature. Une multiplicité plus une autre multiplicité, cela fait toujours une multiplicité. Or, depuis le mythe de la Caverne, c'est *l'unité* de la nature qui en produit tout le bénéfice politique, puisque c'est ce rassemblement, cet ordonnancement, qui seul peut servir de concurrent direct à *cette autre forme* de rassemblement, de composition, d'unification, tout à fait traditionnelle, et qu'on appelle depuis toujours *la* politique. Il en est du débat de la nature et de la politique comme de cette grande affaire qui, pendant tout le Moyen Âge, opposa le Pape à l'Empereur : deux loyalismes envers deux totalités d'égale légitimité divisaient alors la conscience des chrétiens. Si l'on peut utiliser à tort et à travers l'expression de multiculturalisme, celle de multinaturalisme paraît, pour quelque temps encore, choquante ou dénuée de sens¹.

La fonction politique de l'idée de nature reposerait essentiellement pour Latour dans sa puissance *unificatrice et contrastive* : elle rassemblerait toutes les entités dites « naturelles » (Descola dirait les physicalités) dans une totalité ordonnée et permettrait, réciproquement et par antagonisme, de constituer un *collectif* politique (Descola dirait par

¹ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, op. cit., p. 46-47.

exclusion des non-humains). Par conséquent, toute tentative de pluralisation de l'idée de nature devrait saper, par principe, le fonctionnement politique de cette idée. Et Latour tente d'en fournir la preuve en montrant que sous différentes acceptions, la nature suppose l'unité pour avoir une efficace politique : comme *le* fondement normatif de l'ordre juridique (le droit naturel opposé au droit positif), comme *la* référence à une détermination première et nécessaire dans les processus évolutifs (la nature-génétique opposée à la culture), comme *l'ensemble* des vivants vulnérables mis en avant par les écologistes (la nature-milieu de vie opposée à l'industrie), comme *l'ensemble* de la réalité connue objectivement par les sciences (la nature-univers opposée à l'irréalité surnaturelle). Mais à mon sens, on est davantage ici face à une pétition de principe qu'à une preuve. On ne peut affirmer que « le pluriel ne sied décidément pas à la notion politique de la nature », que si l'on suppose au préalable que la principale sinon la seule fonction politique reconnue à l'idée de nature est précisément celle de *séparer* le collectif politique de ses autres, en particulier d'opposer les ordres de la Science de celui de la Politique. En revanche, si la politisation ne se limite pas à cette figure d'apartheid et d'autorité, mais participe de façon contestée et négociée de la constitution des milieux de vie et de leur habitabilité (en rappelant par exemple les différentes normativités du sauvage, du sacré, de l'interdépendance ou de la santé), alors la politisation des natures devient non seulement imaginable, mais aussi bien manifeste. Cette autre possibilité, ouverte par la théorie de Latour, est précisément mise au jour par la stratégie du géographe Erik Swyngedouw qui, d'un côté, revendique « la fin de la Nature » en suivant précisément la position de Latour, mais de l'autre et immédiatement ensuite, pluralise l'idée de nature. Il insiste alors sur les « natures émergentes » en décrivant la réalité des usages et des relations plurielles que différents collectifs entretiennent avec la nature. En réponse au constat d'une dépolitisation des questions environnementales, Swyngedouw développe ainsi une position que je qualifierais de *latourienne multi-naturaliste*.

Dans un article intitulé « *Depoliticized Environments : The End of Nature, Climate Change and the Post-Political Condition* » (2011)¹, à la suite de Morton, Žižek, Latour, et Mouffe, Swyngedouw soutient la nécessité de repolitiser, ou plus précisément de dé-dépolitiser l'idée de Nature, pour aller vers des « natures » conscientes de leur dimensions symboliques, construites, relatives et prêtes à discuter dans un espace de débat démocratique. Le géographe reprend à Lacan, via Morton et Žižek, la critique de l'idée de

¹ Erik Swyngedouw, « Depoliticized Environments », art cit.

nature comme référent vide qui fonctionne comme espace de projections des peurs et des désirs et comme entité transcendante prenant la place d'un nouvel « opium du peuple ». Il critique les « usages idéologiques » de l'idée de nature visant à fixer la signification du grand Autre, et constituant selon lui des stratégies typiques de dépolitisation des questions environnementales. Pour lutter contre cette dépolitisation, pour accepter de trouver les ressources du vivre ensemble dans l'immanence de la pluralité humaine, Swyngedouw soutient que l'Anthropocène signe la « fin de la Nature », c'est-à-dire en substance du dispositif métaphysique critiqué par Latour ou Descola, mais aussi conjointement l'émergence de « natures ». Le sous-titre « la mort de la Nature : les natures émergentes » (*The Death of Nature : Emergent Natures*)¹ condense le paradoxe et l'intérêt de la position pluraliste de Swyngedouw. Ainsi explique-t-il :

Je soutiens qu'il n'y a pas de Nature unique autour de laquelle on peut construire et réaliser un futur et une politique environnementale ou climatique. Il y a plutôt une multitude de natures et une multitude de relations socio-naturelles existantes, possibles et pratiques – et une politisation à proprement parler des questions environnementales nécessite d'endosser pleinement cette hétérogénéité².

Ainsi, en mobilisant les ressources mêmes de la pensée latourienne mais en les déployant selon une option plus radicalement pluraliste, Swyngedouw met au jour, chez Latour, la réduction contestable de la Nature à une seule figure critiquée et à l'appel a-naturaliste conséquent. Si la nature moderne est une figure, au sens de Latour, c'est peut-être moins sur le modèle du Pape ou de l'Empereur qui rassembleraient sous leur autorité, que sur celui d'une hydre à mille têtes et qui ne sont pas d'accord entre elles ! Que signifie alors qu'il y a une multitude de « natures » ?

Dans un ouvrage consacré au problème de la dépolitisation des questions environnementales, *Promises of the Political: Insurgent Cities in a Post-political Environment* (2018), Swyngedouw commence par reconnaître et critiquer la prolifération des « récits de la Nature »³ (*narratives of Nature*) qu'il décrit comme un « une cacophonie de listes métonymiques associées avec la Nature, dont aucune n'a épuisé les aléas, les idiosyncrasies et les modes d'actions hétérogènes des formes différentes et changeantes non-humaines qui composent le monde »⁴. Swyngedouw évoque ainsi l'identité de Dieu et de la nature comme ordre cosmique prémoderne, la nature mécanisée de la modernité qui

¹ *Ibid.*, p. 256.

² *Ibid.*, p. 255.

³ Erik Swyngedouw, *Promises of the Political: Insurgent Cities in a Post-political Environment*, Cambridge, MIT Press, 2018, p. 78.

⁴ *Ibid.*, p. 79.

s'autonomise comme téléologie et ordonnancement, l'opposition au domaine de la civilisation, de l'artificiel, du culturel, du politique, puis à partir du XIX^e siècle, la nature romantique, la nature sauvage à coloniser, l'utopie arcadienne ou encore la puissance menaçante révélée par les crises écologiques¹. Mais Swyngedouw en vient assez vite à distinguer la pluralité des idées de Nature de la « Réalité des natures » (*Real of natures*) qui font intrusion de façon parfois brutale dans les mondes humains du fait de la crise écologique :

Dans les années récentes, et en particulier comme résultat de la conscience globale grandissante de « la crise écologique », l'inadéquation de nos représentations symboliques de la Nature est devenue plus aiguë encore à mesure que la Réalité des natures (*Real of natures*), sous la forme d'une large variété de menaces écologiques (réchauffement global, nouvelles maladies, perte de la biodiversité, déplétion des ressources, pollution) a envahi et déstabilisé nos compréhensions reçues de la Nature, forçant à nouveau à transformer les chaînes de signification qui tentent de donner un contenu à la Nature, en exposant dans le même temps l'impossibilité de capturer pleinement la Réalité des natures².

Swyngedouw distingue donc une multiplication de figures transcendantes abstraites et discursives de la Nature et une pluralisation de la réalité écologique des natures notamment par la multiplication des phénomènes catastrophiques. Mais en quoi cette déconstruction multi-naturaliste serait-elle le lieu de la *repolitisation* des questions écologiques ?

L'argument de Swyngedouw consiste à insister sur le fait que cette pluralité de « natures » est l'objet d'arrangements sociaux-naturels qui sont mis en péril par la crise écologique et qui, contre une tendance à la dépolitisation, devraient être réinvestis dans un débat politisé. Ainsi formule-t-il le déplacement des questions abstraites sur l'idée de Nature à la politisation pluraliste des questions écologiques :

Il n'y a pas de Nature extérieure qui nécessite ou requiert d'être sauvée au nom soit de la Nature elle-même, soit d'une Humanité générique. [...] Le débat et les controverses sur la Nature et sur ce qu'il faut faire avec, par contraste, signalent plutôt notre impuissance (*inability*) politique à nous engager dans des arguments et des stratégies directement politiques à propos du réarrangement des coordonnées socio-écologiques de la vie ordinaire, de la production de nouvelles configurations socio-naturelles, et des arrangements de l'organisation socio-métabolique (chose parfois appelé capitalisme) que nous habitons³.

Les questions écologiques ne concernent pas une entité abstraite et extérieure à l'humanité. Elles concernent, au plus près des vies ordinaires, les conditions de viabilité d'un milieu de vie et d'habitabilité d'un territoire. C'est ainsi que déplacer le débat de la

¹ *Ibid.*, p. 77-79.

² *Ibid.*, p. 79.

³ *Ibid.*, p. 80-81.

Nature aux natures, permet selon Swyngedouw de penser non plus les séparations, mais les liens, les connections, les modes de relations symétrisés, dirait Charbonnier, c'est-à-dire au-delà des dualismes modernes. Les natures sont ainsi d'emblée des « configurations socio-naturelles » et le capitalisme lui-même hybridé est requalifié comme « organisation socio-métabolique ». Swyngedouw articule ainsi la critique de l'idée de Nature comme symptôme de la dépolitisation des questions écologiques à une repolitisation possible sous la forme des natures. La pluralisation des significations et des « arrangements socio-écologiques ordinaires » devient le lieu même de la demande de repolitisation. Une formule à propos de l'Anthropocène est ici décisive pour clarifier ce double mouvement :

L'Anthropocène est simplement un autre nom pour insister sur la mort de la Nature (*Nature's death*). Celle-ci ne peut être défaite, quels que soient nos efforts. Le passé est fermé pour toujours et le futur – incluant le futur non-humain – est radicalement ouvert, disponible, à saisir (*up for grabs*). En effet, l'affirmation de la co-production historico-géographique de la société avec la nature politise radicalement la nature (*radically politicizes nature*), fait *entrer toutes sortes de natures dans le domaine contesté des relations et des assemblages socio-physiques*¹.

Il semble donc que Swyngedouw hésite entre un discours typiquement a-naturaliste sur la mort de la Nature et la reconnaissance d'un multi-naturalisme au moment de penser la politisation de la nature. Et on pourrait demander avec Latour s'il suffit de pluraliser un concept pour « le faire entrer en politique ». En quoi donc dépasse-t-on simplement une pluralité des significations pour reconnaître une pluralité des modes d'interactions contestés avec les milieux de vie, les « natures réelles » de Swyngedouw, précisément comme un lieu de politisation ?

Sans doute la réponse à cette question suppose-t-elle de ne pas s'en tenir la description de la Nature comme figure de la Modernité, fut-elle intégrée à un projet d'anthropologie symétrique, mais de porter une attention à des usages plus précisément contextualisés. Par exemple, Swyngedouw a étudié les conflits autour des réseaux hydrauliques de la ville de Guayaquil en Équateur² ou encore l'évolution de l'appropriation de l'eau en Espagne au XX^e siècle³. Dans ce travail, il montre notamment comment l'effondrement du régime franquiste, qui avait « profondément restructuré (*reengineered*) la configuration socio-

¹ *Ibid.*, p. 111. Je souligne.

² Erik Swyngedouw, *Social Power and the Urbanization of Water : Flows of Power*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2004. Voir en particulier le chapitre 8 « Contested Waters : Rituals of Resistance and Water activism », p. 150 et suiv.

³ *Ibid.*

écologique de l'Espagne »¹ à travers le développement d'infrastructures hydroélectriques, porté par des appuis économiques transatlantiques et un discours modernisateur, a fait émerger une pluralité « de nouveaux imaginaires hydro-sociaux, de pratiques discursives et de conflits politico-écologiques »². Ces derniers contestent cette idéologie, centralisée et modernisatrice, notamment autour des questions de désalinisation de l'eau pour approvisionner des régions et des villes menacées de pénurie. Une géographie politique de l'eau fait apparaître des traces matérielles, paysagères, discursives et symboliques, comme autant d'expression de rapports de pouvoir contestés et conflictuels. Ainsi Swyngedouw résume-t-il la politisation des rapports à la nature inscrite dans les paysages hydro-sociaux et techno-naturels de l'Espagne :

Les paysages hydro-sociaux et techno-naturels de l'Espagne expriment simultanément les désirs héroïques de modernisation, l'héritage d'un régime autoritaire brutal, l'empreinte des rêves des élites, et la douleur et la souffrance de millions de travailleurs et de paysans anonymes. C'est depuis l'intérieur de cet édifice, dans les interstices d'assemblages de pouvoir souvent persistant, que de nouveaux mouvements socioécologiques, des visions politiques innovantes, des arrangements scalaires et des projets alternatifs socio-techniques ont été imaginés, débattus, cadrés, envisagés et portés par des combats (*fought for*)³.

Il y a une co-production des environnements hydro-sociaux et des formes d'organisation étatique et sociale. Si la Nature n'est pas une figure idéelle unifiante, mais devient l'ensemble des territoires produits par l'action collective, les institutions publiques et les forces sociales, alors les natures sont prises irréductiblement dans ce que Swyngedouw nomme « des chorégraphies de contestation et des chemins de luttes »⁴. La nature est un lieu, idéal et réel, de politisations plurielles, traversées de forces contradictoires formant des dynamiques changeantes en fonction des contextes. Ainsi résume-t-il :

J'ai essayé de montrer comment la mobilisation de la nature est toujours une question d'enchaînement discursif controversé (*contentious discursive enchainment*), mettant en avant des matérialités spécifiques de la nature, une contestation politique et une lutte socio-environnementale. Les manières bigarrées (*variegated*) dans lesquelles la nature peut être et est mobilisée suggère ultimement que différentes constellations socio-écologiques sont toujours possibles, à saisir (*up for grabs*), à façonner (*for the making*). Ce que et comment elles seront faites dépend de qui et de ce que décident les chorégraphies politiques de leur façonnage (*who or what decides the political choreographies of their making*). [...] La

¹ Erik Swyngedouw, *Liquid Power : Contested Hydro-Modernities in Twentieth-Century Spain*, Cambridge, The MIT Press, 2015, p. 225.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 226.

reconnaissance de cette signification politique de la nature est essentielle si les processus environnementaux doivent être associés avec un développement juste et émancipateur (*empowering*)¹.

Au-delà d'une fonction idéaliste de séparation, les natures ainsi repolitisées sont mobilisées, c'est-à-dire mises en mouvements ou transformées, dans des processus de co-constructions et d'hybridations plurielles. Elles font l'objet de discours contestés, sont mobilisées diversement par les acteurs politiques en jeu et produisent des conflits socio-environnementaux qui font l'objet d'arbitrages eux aussi contestés. Swyngedouw insiste donc sur la « production des socio-natures »² comme un processus politisé de façon intrinsèquement plurielle, conflictuelle mais aussi ouverte à la transformation de la décision collective. La géographie politique permet ainsi de préciser en quel sens la politisation des natures peut s'entendre comme la redéfinition des représentations, des usages et des configurations effectives des milieux de vie et des territoires, en tant que traversés de rapports de force conflictuels et appartenant au domaine des contestations et des délibérations collectives.

La position de Swyngedouw n'est pourtant pas sans ambiguïté. Car la tendance, persistante « à la fois dans la vie de tous les jours et les politiques mondaines comme dans les communautés de sciences et d'ingénieries hydrauliques »³, à considérer la Nature comme une instance transcendante, dépolitisée, ayant sa valeur et ses significations en elle-même, déniait la politisation manifeste des « convocations des humains et des non-humains » dans des processus socio-écologiques, le conduit à conclure en reprenant avec Žižek et Morton, l'idée que « La Nature [et l'Eau] n'exist[ent] pas ! », et que « peut-être le concept même de nature devrait être abandonné »⁴. Si je souscris à cet effort de raffinement de la description des réseaux socio-naturels dans leurs dimensions imaginantes, symboliques, politiques – et pourrait-on ajouter poétiques et spirituelles⁵ – au-delà de la perspective de gestion technocratique, je pense cependant que la conclusion tirée par Swyngedouw, à partir même de son travail, pourrait être exactement l'inverse de ce retrait de l'idée de nature. Comme l'indique le titre de son chapitre conclusif, « Politiser l'eau, politiser les natures » (*Politicizing Water, Politicizing Natures*) Swyngedouw ne cesse en effet de décrire les natures plurielles et contestées comme le lieu à travailler et à

¹ *Ibid.*, p. 227.

² *Ibid.*, p. 230.

³ *Ibid.*, p. 229.

⁴ *Ibid.*, p. 228-229.

⁵ Voir Jean-Philippe Pierron et Claire Harpet (éds.), *Ecologie politique de l'eau : rationalités, usages et imaginaires*, Paris, Hermann, 2017.

problématiser contre les conceptions séparatistes. À le lire, l'impression n'est pas du tout que la Nature n'existe pas, mais au contraire qu'elle s'impose aux affaires humaines et qu'elle ne peut plus être tenue à distance, comme instance séparée, dominée ou exploitée. Ce qui me semble intéressant dans l'idée des natures politisées, est précisément que cela donne le sens de la prolifération et du rapprochement des questions écologiques des vies ordinaires, y compris urbaines. En même temps, cela ouvre des modes de relations ou de connections potentielles à la nature qui sont beaucoup plus riches, joyeux, ouverts à la transformation et émancipateurs parce qu'appelant des mobilisations collectives, que ceux imposés par les affects séparatistes. Affirmer que la Nature n'existe pas, n'est donc ici qu'une des étapes, peut-être celle de la provocation, qui s'insère dans un travail effectif de description de la politisation contestée des natures.

Un des grands enseignements de la géographie environnementale est donc ici de montrer qu'il n'y a pas une seule fonction politique de la nature, mais des « natures » qui font l'objet de pratiques, de significations, de positionnements politiques parcourant tout le spectre axiologique et politique. Mais la question demeure, au plan philosophique, de préciser comment penser cette pluralisation des natures ? Au sein de quelle théorie du pluralisme s'inscrit-elle ? Et en quelle sens est-elle véritablement le lieu de la politisation de l'idée de nature ?

2. La nature est-elle un « concept essentiellement contesté » ?

Une des stratégies pour penser la pluralisation des natures, suggérée par le géographe environnemental Castree, consiste à rapprocher le pluralisme des significations, des usages et des fonctions de la théorie des « concepts essentiellement contestés » de Gallie. Ainsi écrit-il dans *Making Sense of Nature* (2013) :

La « nature » devrait, de plein droit, appartenir à la famille de ce que le philosophe Walter Gallie (1956) appela de façon célèbre « les concepts essentiellement contestés » tant sa signification, sa référence et son application sont variées. Nous devrions toujours être attentifs aux usages divers et complexes de ce terme et des concepts qui lui sont liés au sein d'un large éventail de sites et de situations¹.

¹ Noel Castree, *Making Sense of Nature : Representation, Politics and Democracy*, London ; New York, Routledge, 2014, p. 34. « "Nature" should, by rights, belong to the family of what philosopher Walter Gallie (1956) famously called "essentially contested concepts", such is its range and variety of meaning, reference and application. We should always be on the lookout for the diverse and complex uses to which the term and its filial concepts are put in a wide range of sites and situations. »

Castree repère donc les lieux de contestation (signification, référence, usages) ainsi que les contextes déterminant cette diversité (pluralité de sites et de situations). Il ne développe cependant ni cette détermination de l'idée de nature comme « essentiellement contestée », ni la nature précise de la potentielle politisation pluraliste de cette contestation. Ce rapprochement est-il justifié ? Gallie offre-t-il une base théorique solide pour penser la politisation de l'idée de nature ?

2. 1. *En quoi la théorie de Gallie permet-elle de penser la politisation de l'idée de nature ?*

Dans son article de 1956, Gallie propose une théorie pluraliste de certains concepts polysémiques et politisés puisqu'ils « concernent un certain nombre d'activités humaines organisées ou semi-organisées »¹. Les exemples analysés sont « œuvre d'art », « démocratie » ou « doctrine chrétienne ». Il existe, en philosophie comme en théologie, différentes stratégies consistant à réduire les controverses et les contestations par un effort de clarification conceptuelle. Gallie en évoque trois dans son article : une stratégie, que je nomme « progressiste », qui consiste pour un philosophe à prétendre qu'il a découvert la définition sur laquelle il faudrait désormais s'accorder ; une stratégie, que j'appelle « diplomatique », qui consiste à proposer une définition qui réalise l'accord des parties préalablement en débat, et une stratégie que je qualifie d'« aporétique », qui présenterait le caractère insurmontable de la controverse en se tenant d'une certaine façon hors du débat. Contre ces attitudes stéréotypées, Gallie soutient, à propos des concepts examinés, la thèse selon laquelle non seulement « il existe des groupes de personnes qui sont en désaccord au sujet de l'usage approprié de concepts, par exemple des concepts d'art, de démocratie, de tradition chrétienne » – ajoutons par provision avec Castree, la nature –, mais surtout que « l'ensemble de ces usages mutuellement contestataires et mutuellement contestés du concept constitue son usage général normal »². Le point décisif est donc que face à ces concepts politisés ou essentiellement contestés, l'attitude philosophique voulant dissoudre ou résoudre la contestation est contraire à « l'usage normal » et, peut-être aussi à la fonction même de ces concepts dont on pourrait dire qu'elle consiste à maintenir ouvertes les conditions de la controverse et donc du trouble, de la problématisation et de la contestation.

¹ Walter B. Gallie et Olivier Tinland, « Les concepts essentiellement contestés », *Philosophie*, 5 juin 2014, N° 122, n° 3, p. 10.

² Walter B. Gallie et Olivier Tinland, « Les concepts essentiellement contestés », art cit, p. 11.

Gallie donne des conditions formelles dont les quatre premières définissent « un concept de type ouvert » c'est-à-dire susceptible d'une pluralité bien fondée de sens, d'usages et de fonctions. Une cinquième condition définit la fonction « défensive et offensive » de l'usage de ces concepts au sein de contestations explicites – qui serait la condition de politisation du concept :

Pour être considéré comme essentiellement contesté, au sens que nous venons d'illustrer, un concept doit posséder les quatre caractéristiques suivantes. (I) Il doit être *appréciatif* [*appraisive*] au sens où il désigne ou accrédite un type d'accomplissement [*achievement*] qui est valorisé [*valued*]. (II) Un tel accomplissement doit comporter une complexité interne, puisque toute sa valeur lui est attribuée en bloc [*as a whole*]. (III) Toute explication de sa valeur doit par conséquent inclure une référence aux contributions respectives de ses différentes composantes ou caractéristiques ; toutefois, antérieurement à toute mise à l'épreuve empirique, aucune des nombreuses descriptions rivales de sa valeur totale n'est absurde ni contradictoire, une description établissant un ordre d'importance pour classer ses composantes ou caractéristiques constitutives, une deuxième description établissant un deuxième ordre, et ainsi de suite. En fin de compte, l'accomplissement accrédité est *initialement* descriptible sous diverses formes. (IV) L'accomplissement accrédité doit être tel qu'il admet des modifications considérables à la lumière de circonstances changeantes ; or de telles modifications ne sauraient être prescrites ni prédites à l'avance. Par commodité, j'appellerai le concept de ce genre d'accomplissement un concept de type « ouvert ».

Telles me semblent être les quatre conditions les plus importantes auxquelles doit se conformer tout concept essentiellement contesté. Mais elles ne définissent pas ce que c'est qu'être un concept de ce type. À cette fin, il nous faut ajouter non seulement que différentes personnes ou parties adhèrent à des points de vue différents sur l'usage correct d'un concept, mais (V) que chaque partie reconnaît que son propre usage de ce concept est contesté par les usages d'autres parties, et que chaque partie doit être au moins partiellement au fait des différents critères à la lumière desquels les autres parties prétendent appliquer le concept en question. Dit plus simplement, faire usage d'un concept essentiellement contesté signifie en faire usage en opposition à d'autres usages et reconnaître que son propre usage dudit concept doit être maintenu en opposition à ces autres usages. Dit encore plus simplement : faire usage d'un concept essentiellement contesté signifie en faire un usage à la fois offensif et défensif¹.

La théorie pluraliste de Gallie suppose donc que la contestation relève d'abord du *niveau axiologique* (condition I). Les concepts en question seraient susceptibles de significations, de références et d'usages contestés parce qu'ils possèderaient aussi ou d'abord, en tant qu'idéal ou modèle à accomplir, une fonction normative ou évaluative. Il y aurait fondamentalement désaccord sur les « valeurs » véhiculées par ces concepts. Cette condition est en effet manifeste dans un jugement de type « c'est une œuvre d'art » mais cela fonctionne aussi manifestement dans un jugement de type « c'est naturel ». Les

¹ *Ibid.*, p. 13-14.

conditions II et III constituent la structure de la *pluralité sémantique et praxéologique* : on peut en effet distinguer la propriété du concept de conférer une valeur qui semble s'effectuer comme un tout, de la complexité interne subsumée par les concepts en question. Une œuvre d'art peut avoir de la valeur parce qu'elle témoigne du raffinement d'une culture, parce qu'elle s'inscrit parfaitement dans un canon, parce qu'elle témoigne d'un génie créatif, parce qu'elle transfigure le réel et permet une expérience poétique, parce qu'elle s'inscrit dans des contextes, des débats et des actions politisées ou parce qu'elle est une trace de la dimension spirituelle des humains. De même, le caractère « naturel » d'un phénomène peut être valorisé parce qu'il s'inscrirait dans un ordre transcendant la normativité construite par les humains, ou parce qu'il signalerait une forme de normalité s'imposant aux agents quelle que soit leur volonté, ou parce qu'il s'opposerait à l'artifice et à ses rigidités, ou parce qu'il témoignerait d'un ordre cosmique harmonieux, pensé comme immuable ou au contraire en constante évolution, ou encore parce qu'il serait synonyme d'une production plus respectueuse de la santé des écosystèmes et des agents. Or ces types de valorisations sont susceptibles de diverses variations, d'évolutions historiques et de mobilisations diverses et potentiellement conflictuelles en fonction des contextes socio-politiques considérés (condition IV). La condition V souligne le fait que la référence axiologique, contextuellement et collectivement variable des idées considérées est une sorte de « fait public ». Les désaccords et les débats sur les références axiologiques ne relèvent ni du secret, ni même de la simple expertise, mais pourrait-on dire du sens commun ou de la discussion commune. La théorie de Gallie, qui, à première vue, semble bien fonctionner pour les jugements sur le « naturel », tente donc de déterminer des situations où les désaccords ne sont ni un simple *quiproquo* sur ce dont on parle, ni une simple opposition entre une conception juste et des conceptions fausses, ni même une contradiction entre des conceptions justes mutuellement exclusives. Gallie soutient le caractère mutuellement légitime ou « authentique » de significations contestées, conscientes de leurs usages divergents appuyés par des arguments non susceptibles d'être disqualifiés *a priori* comme « rationalisation *a posteriori* » ou expression d'options métaphysiques préalables. La diversité décrite ne renvoie donc pas à des déficiences conceptuelles ou rationnelles, mais à des fonctions diverses ainsi politisées dans un contexte pluraliste en principe non-réductible.

Si l'on tente d'évaluer comment, selon chaque critère fourni par Gallie, l'idée de nature satisfait réellement aux conditions d'essentielle contestabilité, on s'aperçoit que la

transposition ne va pas de soi parce que la théorie des « concepts essentiellement contestés » est d'abord forgée sur des concepts *directement évaluatifs* au sein d'idéaux concernant *les activités humaines*. En ce sens, les idées de « développement durable » ou de « services écosystémiques », d'emblée anthropocentrées, satisferaient plus directement les conditions de l'essentielle contestabilité. Mais les conditions de l'ambivalence entre usages descriptifs et normatifs, la complexité interne de l'idée, les différents modes de réalisations de la nature comme idéal, l'usage à la fois défensif et offensif, la référence à des modèles communs à la controverse, et l'inscription dans des formes de conflictualité réglée semblent bien être des conditions, des usages et des fonctions politiques plurielles qui constituent les natures. Gallie pourrait donc bien être un modèle possible, quoique non directement adapté à la complexité de l'idée de nature, pour penser sa politisation pluraliste. Il me semble cependant que cette théorie, de même que le rapprochement de l'idée de nature des concepts essentiellement contestés proposé par Castree, appelle une série de questions et d'objections.

2. 2. *Questions et objections : la nature est-elle un champ de bataille ?*

Je formulerai ici trois grandes critiques à l'encontre d'une application de la théorie des « concepts essentiellement contestés » à l'idée de nature.

Premièrement, la théorie de Gallie semble témoigner, paradoxalement puisqu'elle tente de saisir les conditions d'usages contestés de certains concepts, d'une forme de *rationalisme abstrait*. Elle considère en effet les controverses d'abord d'un point de vue idéal, entre arguments, au sein d'une discussion rationnelle désincarnée et non entre interlocuteurs situés sociologiquement ou politiquement. On peut comprendre la tendance d'une certaine philosophie à neutraliser les conditions matérielles, sociales et politiques de production des arguments, pour tenter de les évaluer du point de vue rationnel. Mais cette stratégie semble étrangement contraire à l'intention même de l'auteur qui est de saisir les raisons des usages contestés d'un concept. À ce titre, les apports de la sociologie pragmatique, à la suite de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, cherchant à « prendre au sérieux les critiques et les justifications développées par les personnes dans les situations de la vie quotidienne »¹ sont décisifs. En montrant la pluralité des registres mêmes d'argumentation et des principes de justification dans les processus sociaux d'accord et de désaccord, les sociologues visaient à interroger non seulement les conditions idéales de la contestation du pluralisme mais, pourrait-on dire, les conditions réelles de la politisation du

¹ Luc Boltanski, « Nécessité et justification », *Revue économique*, 2002, Vol. 53, n° 2, p. 275-289.

concept par des personnes. Il s'agissait en particulier de « prolonger l'étude des arguments utilisés par les personnes au cours de leurs disputes pour critiquer et se justifier, par une analyse des dispositifs d'épreuve qui pouvaient être mis à contribution pour tester la réalité des prétentions invoqués »¹. Aux six principes ou « cités » de justification modélisées dans *De la justification* (1987), ont été ajoutés « un principe de justification écologique »² et un principe de justification par « projet ». Dans l'analyse des affrontements des acteurs autour des projets « d'aménagement de la nature », en particulier, Lafaye et Thévenot montrent comment des voix protéiformes (schématiquement venant des associations écologistes opposées à l'administration gestionnaire ou mandataire, auxquelles il faut rajouter des élus locaux et des usagers organisés en lobbys comme les chasseurs ou les pêcheurs), composent des modes de justification en inscrivant la défense ou la résistance aux projets contestés dans des registres élargissant les préoccupations personnelles ou corporatistes à la défense de biens communs³. Là où les lobbys tentent de généraliser les intérêts particuliers, le mode de justification écologique consiste au contraire à opérer des changements d'échelles permettant de passer de la défense de biens privés ou d'intérêts de groupes à la défense planétaire invoquant en particulier les générations futures. Un exemple concret de la façon dont l'idée de nature est l'objet de polarisations contestées, est donné par Anne Lalo et Patrick Degeorges dans l'analyse de « L'acceptabilité sociale des tirs de loups » (2017). À partir d'une analyse des positionnements sémantiques de différents acteurs (les éleveurs, les associations de défense du loup (FERUS), les agents publics, les élus locaux, les chasseurs et les associations naturalistes (FRAPNA)) par rapport aux modes de réactions acceptables à la présence de loups menaçant des troupeaux d'ovins (en particulier les tirs de prélèvement et de défense), Lalo et Degeorges montrent que les oppositions varient notamment en fonction d'une polarisation entre une conception

¹ *Ibid.*

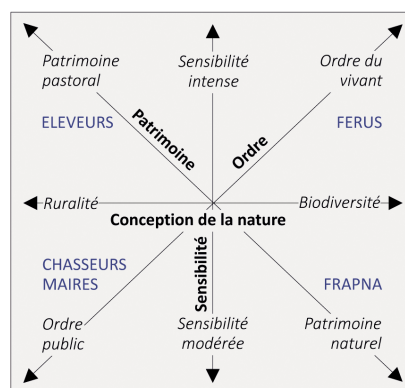
² Claudette Lafaye et Laurent Thévenot, « Une justification écologique ? : Conflits dans l'aménagement de la nature », *Revue française de sociologie*, 1993, vol. 34, n° 4, p. 495-524.

³ Pour une analyse précise, des politisations de la nature autour des conflits soulevés par la présence des loups entre associations écologiques, éleveurs, administration centralisée, élus locaux et chasseurs, voir Patrick Degeorges et Anne Lalo, « L'acceptabilité sociale des tirs de loups », *Histoire Sociétés Rurales*, 3 juillet 2017, Vol. 47, n° 1, p. 99-136.

de la nature comme « ruralité » ou au contraire comme « biodiversité »¹. Comprendre les controverses qui constituent la politisation de l'idée de nature suppose donc de prolonger, de contextualiser et de préciser l'analyse argumentative par celle des positionnements des différents acteurs dans le champ politique et social.

Deuxièmement, on peut s'interroger sur le choix de Gallie de centrer son analyse des dimensions contestées au niveau axiologique, semblant *négliger ainsi les questions normatives qui se posent en deçà des choix de valeurs*, dans la production même des types de descriptions adoptées. Tout se passe en effet chez Gallie comme si les acteurs parvenaient à avoir une description objective des éléments du concept en question et que les valeurs jouaient le rôle de principe architectonique introduisant des variations en organisant différentes totalités appréciatives. Autrement dit, des éléments factuels communs, ordonnés diversement par les valeurs, produiraient les descriptions concurrentes. Or, si l'on réfléchit, notamment à la suite de l'anthropologie de la nature et des *science studies*, au brouillage de la distinction entre faits et valeurs dans les contestations de la nature, on s'aperçoit que la normativité et les controverses se situent à des niveaux pré-axiologiques, qui les déterminent, et que l'on appellerait avec Descola des « ontologies » ou avec Latour (reprenant le terme d'Haraway « *worlding* »²) des « manières de faire des mondes »³. Il semble donc y avoir des désaccords fondamentaux non seulement sur la façon dont des valeurs pourraient organiser des descriptions alternatives, mais aussi dans la façon dont des ontologies produisent des descriptions hétérogènes.

Dans *Changer la société : refaire de la sociologie* (2007), Latour décrit la sociologie de l'acteur-réseau, comme le projet de faire un « bon usage des controverses » et offre un exemple d'un tel approfondissement. Il décrit, en particulier, cinq niveaux d'incertitude, et donc de controverses potentielles, qui ne concernent pas seulement les valeurs organisant



¹ Ibid., p. 120.

² Bruno Latour, *Face à Gaia*, op. cit., p. 49.

³ Bruno Latour, *Changer de société : refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2007, p. 38.

des concepts évaluatifs, mais plus fondamentalement, « des types de controverses portant sur ce qui constitue cet univers »¹. Ainsi, à propos de l'action, décrit-il cinq « incertitudes majeures » :

1°) *sur la nature des regroupements* : il existe de nombreuses manières contradictoires d'assigner une identité aux acteurs ; 2°) *sur la nature des actions* : dès qu'on suit un cours d'action donné, un vaste éventail d'êtres font irruption pour en transformer les objectifs initiaux ; 3°) *sur la nature des objets* : il semble que la liste des entités qui participent aux interactions sociales soit beaucoup plus ouverte qu'on ne l'admet généralement ; 4°) *sur la nature des faits établis* : les controverses se multiplient sur la nature des sciences naturelles et leurs liens de plus en plus étranges avec le reste de la société ; 5°) et, finalement, *sur le type d'études conduites sous l'étiquette d'une science du social*, dans la mesure où on ne voit jamais très clairement en quoi les sciences sociales seraient empiriques².

Les controverses se situent donc, selon Latour, au niveau même de ce que *L'Enquête sur les modes d'existence* appelle un « pluralisme ontologique »³, non pas seulement sur différentes manières de représenter ou de dire l'être unique, mais sur différentes « compositions des mondes ». Cette analyse des dimensions ontologiques des controverses peut-elle être transposée à la nature ? À mon sens, l'ouvrage des sociologues Macnaghten et Urry, *Contested Natures* (1998), décrit de telles controverses puisqu'il analyse la manière dont les personnes « donnent du sens à la nature » (*make sense of nature*)⁴ dans des dimensions fondamentales de l'expérience : le rapport à la sensation, au temps, à l'espace et au rôle de la pratique. À la suite d'Ingold, Macnaghten et Urry adoptent en effet la perspective de l'habitation pour penser des relations avec la nature, incorporées et insérées dans différents types de pratiques sociales du milieu de vie⁵. Les paysages (*landscapes*) apparaissent alors comme des mémoires bruissant de multiples activités, tâches, pratiques, circulations, interactions d'agents humains et non-humains, ce que condense le terme anglais de « *taskscape* » (l'ensemble des tâches et des pratiques d'habitation d'un milieu de vie)⁶. Or, ces modes d'habitation, d'incorporation et de constitution collectives des rapports avec la nature sont pluriels et trouvent de nombreux lieux de contestations et de divergences. Les auteurs analysent en particulier la notion de « campagne anglaise » (*English Countryside*). Ils montrent comment, au sein d'imaginaires marqués par les célébrations romantiques d'un espace opposé aux vicissitudes urbaines, les

¹ *Ibid.*, p. 34.

² *Ibid.*

³ Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012, p. 30.

⁴ Phil Macnaghten et John Urry, *Contested Natures*, London, SAGE Publications, 1998, p. 104.

⁵ *Ibid.*, p. 167-171.

⁶ *Ibid.*, p. 167.

discours officiels et issus des administrations publiques construisent la campagne comme un lieu pour des actions « de gestion et de marchandisation » (*management and commodification*) qui répondent aux enjeux écologiques principalement en vue de préserver la dimension de loisirs au sein d'un environnement à la qualité visuelle extraordinaire. Par contrastes, les auteurs mettent en avant les pratiques effectives de la campagne qui sont le lieu de controverses, de conflits d'usages mais aussi d'expériences sensibles, de représentations, de valorisations, de symboles en somme, de modes d'habitation contestés. Ils recensent en particulier sept controverses vivement discutées à la fin des années 1990, autour du loisir dans la campagne anglaise :

1- Les agriculteurs devraient-il être autorisés à faire payer les marcheurs en échange de l'accès à leurs terres [...] ; 2- Les gens devraient-il avoir des droits d'accès plus généraux à la campagne [...] ; 3- L'usage des voitures à la campagne devrait-il être officiellement restreint [...] ; 4- Les autorités locales devraient-elles encourager de nouveaux développements de loisir dans la campagne ? [...] ; 5- Les sports et les loisirs bruyants devraient-ils être permis dans la campagne ? [...] ; 6- Les festivals *new age* itinérants sont-ils un usage légitime de la campagne ? [...] ; 7- L'utilisation des normes nationales de qualité doit-elle être considérée comme homogénéisant le caractère distinctif local de la campagne¹ ?

Les auteurs ont alors cherché à voir comment des personnes ordinaires étaient influencées dans leur positionnement vis-à-vis de ces controverses, en fonction de différents éléments contextuels dans le rapport à la nature mis en avant par l'interrogateur lors d'un sondage. Ils ont ainsi conçu trois discours factices incarnant respectivement les voix « pro-développement » insistant sur « le développement économique nécessaire pour revitaliser les économies rurales locales », les voix « pro-tranquillité » qui « conçoivent la campagne comme un lieu de paix et de beauté naturelle qui a besoin d'une forte protection » et les voix « pro-liberté » qui pensent la campagne « comme un lieu de liberté et d'échappement »². Lors du sondage, ce court texte introductif précédant les questions permettait à l'interrogateur de rendre la personne interrogée consciente de l'un de ces trois modes de composition de la campagne anglaise. Il été ensuite demandé de répondre à une série de questions qui permettaient de saisir les positionnements relativement aux controverses repérées précédemment. Le sondage a été réalisé auprès d'un échantillon randomisé de mille personnes par voix. Les écarts entre les réponses montrent que les opinions des personnes ordinaires ne sont pas figées, mais sont influencées par le contexte et notamment, tendent à intégrer comme à leur propre décision la « voix » mise en avant

¹ *Ibid.*, p. 194-195.

² *Ibid.*, p. 196.

par l'interrogateur.¹ La façon de structurer la controverse, qui exprime une diversité de façon d'habiter ou de composer la campagne, influence donc les positionnements et les décisions collectives. Ainsi les auteurs concluent-ils : « Il n'y a pas une unique campagne abstraite, mais seulement des campagnes spécifiques produites et consommées par des sociétés, dans le contexte de pratiques spatiales diverses. Les contrastes entre ces campagnes sont souvent saisissants »². En deçà des divergences de valeurs, chaque agent est pris potentiellement dans des pratiques spatiales multiples, et chacune de ces pratiques produit une nouvelle perspective constituante sur le milieu habité de façon contestée. Les controverses passent donc non seulement entre collectifs composant différents mondes, mais aussi, à l'intérieur de chaque agent, habité de pratiques spatiales qui constituent différents espaces à habiter. On ne peut donc se limiter à la question des arguments et des valeurs contestées.

Troisièmement, on pourrait reprocher à Gallie de ne pas interpréter la contestation argumentative comme un symptôme exprimant *une conflictualité politique plus fondamentale et cependant irréductible au simple calcul d'intérêts ou à des options métaphysiques divergentes*. Sous les arguments s'opposant, il n'y aurait pas simplement des choix divergents de valeurs, mais des luttes témoignant de positionnements dans des rapports de forces divergents. Une critique analogue, marquée par les analyses marxistes et notamment portée par la sociologie critique, a été adressée à l'entreprise de la sociologie pragmatique, et notamment à *De la justification*. Elle est ainsi résumée par Boltanski :

La première critique consistait à nous reprocher d'avoir trop mis l'accent sur la question de l'accord et sur les ressources auxquelles les personnes peuvent avoir accès pour critiquer et pour se justifier en sous-estimant le poids des forces, et des rapports de force dans le cours de la vie sociale. Souvent, de façon plus ou moins explicite, cette critique prenait une orientation politique : la publication de notre ouvrage aurait coïncidé avec un abandon « réactionnaire » de la sociologie critique³.

Sans me positionner sur ces débats internes à la sociologie française, il me semble cependant que la tradition marxiste offre des outils d'analyse précieux pour penser la politisation des idées comme une pluralité ancrée dans des conditions matérielles conflictuelles, et qui attestent d'une efficacité politique de la contestation, en deçà même d'un éventuel horizon d'accord.

¹ Les auteurs résument ainsi les résultats de leur recherche : « Les mêmes problèmes sont compris de différentes manières lorsqu'ils sont contextualisés différemment. [...] La recherche montre dans quelle mesure les mêmes personnes prennent souvent des positions diamétralement opposées sur la même controverse concernant la campagne quand une telle controverse est conçue au sein d'un cadre ou d'une voix différente ». *Ibid.*, p. 198.

² *Ibid.*, p. 200.

³ Luc Boltanski, « Nécessité et justification », art cit.

S'inscrivant dans ce courant critique, le travail du sociologue Razmig Keucheyan permet de préciser les lieux de polarisations et donc de politisation de l'idée de nature. Dans *La nature est un champ de bataille* (2018), il soutient qu'une reconnaissance de la dimension politique des rapports à la nature permet de soutenir : [1] que l'idée de nature n'est pas le lieu d'un consensus ou d'un ralliement au-delà des divisions ; [2] que la notion de racisme environnemental oblige à reconnaître que les ravages écologiques reproduisent et accentuent des formes d'injustice sociale, en particulier auprès des collectifs genrés et racisés ; [3] que les réactions systémiques du capitalisme consistent d'un côté à financiariser et de l'autre à militariser les rapports à la nature. Avant d'appeler au débat démocratique pour politiser les questions écologiques, politiser l'idée de nature suppose donc de reconnaître que des collectifs en particulier minoritaires et en luttés, *de facto*, prennent en charge ces dimensions conflictuelles, souvent au péril de leur vie¹, insérée dans des combats pour la justice, en devant affronter les puissances de la financiarisation et de la militarisation des rapports avec les milieux de vie. Ainsi que le résume Keucheyan, « [l]a nature n'échappe pas aux rapports de force sociaux : elle est la plus politique des entités »². Comment interpréter cette affirmation ?

Un premier niveau consisterait à penser que la politisation par excellence de la nature signifie que tout rapport avec cette « entité » est imaginé, médiatisé et géré par des outils collectifs en vue d'intérêts contestés. C'est une thèse commune en écologie politique qui peut néanmoins être, en un certain sens, excessive. Je résisterais en effet à l'idée que la nature se réduise à ses dimensions politiques, si l'on entend par là une fonction mobilisée dans l'organisation des rapports collectifs *initiée par et, en somme, centrée sur les humains*. Certes, tout type de rapport à la nature est inséré dans des collectifs. On pourra donc toujours inférer des dimensions politiques à partir de dimensions expérimentées ou vécues à un autre niveau. Par exemple, pour reprendre les enjeux de l'écologie politique mis en avant par Charbonnier, les questions de subsistance sont des enjeux biologiques pour les communautés biotiques, psychologiques, existentiels et spirituels mais ce sont aussi, pour différents acteurs, des enjeux politiques d'organisation collective. De même, les enjeux de connaissance de la nature sont des enjeux de compréhensions causales, d'imagination de nouveaux chemins d'action dans le monde et éventuellement de

¹ L'ONG *Global Witness* documente et rend publique la criminalisation, par les gouvernements et les compagnies, des activistes écologistes. Elle publie en particulier un rapport annuel sur les crimes commis à l'encontre des défenseurs de l'environnement. Voir *Global Witness, Enemies of the State? How Governments and Business Silence Land and Environmental Activists*, London, 2019.

² Razmig Keucheyan, *La nature est un champ de bataille*, op. cit., p. 11.

constitution de nouveaux récits mythopoiétiques. Mais ce sont aussi évidemment des enjeux intégrés dans des réseaux socio-techniques et liés à une structuration polarisée des rapports de forces économiques, financiers ou militaires. Le point décisif à mon sens, est qu'une certaine écologie politique, même quand elle en vient à repenser les agentivités des êtres de la nature tend à rester « humanocentrée »¹. Or l'idée de nature, précisément, désigne l'altérité et l'initiative partout, hors et au-delà des actions, de l'imagination et des contrôles humains. À ce titre, le projet numérique *L'Atlas féral* (2020) publié par un collectif transdisciplinaire sous la direction d'anthropologues dont Anna Tsing, me semble exemplaire d'une compréhension de la nature qui intègre la dimension politique, sans réduire la nature à cela. En prenant les *infrastructures* comme fil directeur de la redéfinition de la nature en Anthropocène, les 65 entrées de *l'Atlas* décrivent des effets biologiques, écologiques mais aussi esthétiques qui surviennent avec les infrastructures, sans être ni prévues, ni souhaités, ni contrôlés. La dimension « férale » des interactions pointe tout ce qui excède les calculs des ingénieurs, les prévisions des gestionnaires, et les stratégies des acteurs économiques. Elle insiste sur l'initiative des êtres de la nature et non sur la préoccupation initiée par les collectifs humains dans les rapports à leur milieu de vie, à leur territoire et à leur monde.

Un deuxième niveau d'interprétation consisterait à entendre littéralement l'idée de la nature comme « champ de bataille », non seulement pour observer les modes de domination de la nature dans le système hégémonique mais aussi pour rappeler les puissances de résistance inhérentes à ces milieux de vie et territoires contestés : refuges, maquis, « alliances interespèces décoloniales » qui caractérisent « l'écologie maronne », pour reprendre les analyses de Ferdinand². C'est précisément en décrivant ces espaces de résistance à une puissance politique hégémonique, que l'historien et géographe politique de l'environnement Andreas Malm se demande, dans un article intitulé « Nature maronne et libération du monde » si l'on n'a « pas jeté le bébé « nature » avec l'eau du bain réactionnaire »³. Le titre original dit en anglais *In Wildness Is the Liberation of the World : On Maroon Ecology and Partisan Nature*. Malm reprend la formule de Thoreau au sein d'une pensée politique révolutionnaire marxiste. L'entrée de « l'écologie maronne » permet, par démarcation avec une écologie tentée par le repli identitaire et conservateur, de révéler les puissances favorables à l'insurrection au sein de ce qu'il nomme la « nature

¹ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020.

² Voir *supra*, chap. II, p. 124-125.

³ Andreas Malm, « Nature maronne et libération du monde », *Terrestres*, 15 novembre 2018.

partisane ». Cette expression, aussi étonnante en anglais, suggère que la nature non seulement offre certains contextes propices à différentes formes de résistances révolutionnaires – ce serait le milieu de vie des « partisans » –, mais aussi, en un certain sens, prend parti et devient une alliée objective de groupes insurgés – contre différentes oppressions y compris dans l’esprit de Malm contre « les agressions du capitalisme ». Le phénomène du « marronnage » est en effet paradigmatique d’une fuite d’individus opprimés hors de « l’écologie de la plantation ». Les esclaves qui s’enfuyaient trouvaient dans la forêt un milieu de vie possible hors de l’emprise du centre hégémonique. Ils constituaient ainsi un territoire de résistance contre les oppresseurs. De petites communautés insurgées contestaient, dans l’imagination, mais aussi parfois lors de conflits armés, la tentative de domination coloniale et esclavagiste des terres et de leurs habitants. Malm rappelle des exemples historiques frappant et toujours couronnés d’une forme de succès, de quelques maquis de l’écologie marronne : le pays Cockpit et Nanny Town à la Jamaïque au XVII^e et XVIII^e siècle, le plateau du campement du chef Jacko à la Dominique au début du XIX^e siècle, le *Great Dismal Swamp* (grand marais lugubre) à la frontière entre la Virginie et la Caroline du nord refuge de milliers d’esclaves jusqu’à la guerre civile, la forêt de Naliboki en Biélorussie refuge des Juifs, communistes et partisans Bielski pendant la deuxième Guerre mondiale. Ces exemples incarnent, selon Malm, « l’ethos de l’écologie révolutionnaire marronne : c’est dans la nature sauvage que se trouve la libération du monde »¹. Ils constituent une mémoire et des ressources pour imaginer la puissance politique du sauvage. Si, comme le constate Malm, « l’impulsion primordiale du capitalisme envers la nature sauvage est l’agression », alors ces maquis de l’écologie marronne rappellent plus largement la manière dont « les poches de nature relativement sauvage » peuvent aujourd’hui, en tant que lignes de fuite imaginaires mais aussi en tant que lieu de luttes effectives, nourrir la résistance aux ravages écologiques qui hantent le « capitalisme tardif » (*late-late captialisme*). Ainsi Malm rappelle-t-il l’irréductibilité de la nature aux tentatives d’assimilation capitalistes :

Au minimum, quand il n’y a pas de révolution dans l’air, ni d’esclavage, ni d’Holocauste, rien d’autre que la barbarie capitaliste ordinaire, les espaces qui possèdent un caractère hautement sauvage nous permettent encore d’entrevoir la possibilité d’une vie au-delà du capital. Dans le pays Cockpit ou dans la forêt de Naliboki, les arbres naissent, vivent et meurent sans se préoccuper le moins du monde des calculs liés à la production : ici, seuls règnent les cycles biologiques et les choses peuvent être telles

¹ *Ibid.*

qu'elles sont, voire même posséder une valeur intrinsèque – une idée absolument inassimilable pour le capital¹.

La nature n'est donc pas seulement assimilée, informée et détruite par le capitalisme. Elle résiste aussi radicalement et parfois en créant des alliances avec quelques partisans humains.

Or, et *a fortiori* si le sauvage ne désigne pas l'absence d'humains comme l'idée de « poches de nature hautement sauvages » de Malm pourrait le laisser penser mais plutôt la résistance à l'illusion d'un contrôle et d'une domination extérieure, alors cette puissance subversive spontanée se retrouve aussi dans la nature ordinaire, et par excellence dans les phénomènes de féralité. C'est pourquoi les ZAD peuvent être considérées, en poursuivant l'analogie suggérée par Malm, comme des nouveaux maquis de l'écologie maronne en résistance contre l'extractivisme et son monde. Ce sont en effet des luttes effectives en résistance contre des projets dits « d'aménagement du territoire » qui poursuivent et intensifient les ravages des milieux de vie, dans une logique extractiviste, productiviste et consumériste. Les ZAD sont aussi des projets qui ouvrent des lignes de fuite contre l'imagination sidérée prétendant qu'il n'y a pas d'alternative politique. Ce sont enfin des lieux d'invention de formes de vie communes, qui tissent de nouvelles alliances, en reconnaissant la vulnérabilité des milieux de vie et en activant des attachements émancipateurs. La signification philosophique de ces luttes, en particulier poétique et politique, est analysée par celui qui se présente comme bâtisseur en pierre sèche et philosophe, Jean-Baptiste Vidalou, dans *Être forêts, habiter des territoires en lutte* (2017). L'ouvrage documente la façon dont les forêts sont centrales dans ces luttes écologiques, en particulier en France ces dernières années à Sivens, Notre-Dame-des-Landes, Roybon, Bure, dans les Cévennes et plus largement partout dans le monde où la destruction des forêts au profit de projets « modernisateurs » fait rage. Car les forêts sont, d'un côté, les victimes de l'hégémonie extractiviste qui les réduit à un stock de ressource à exploiter, mesurer, gérer, contrôler ou encore les détruit pour « aménager le territoire ». Mais d'un autre côté, elles sont le lieu d'occupations, de résistances et de luttes au nom des vivants. En tant que symbiose dynamique, la forêt devient un modèle politique alternatif au système hégémonique et permet à de nombreux collectifs d'imaginer et de composer sur ce nouveau terrain de vie des alliances fondées sur la cohabitation, le partenariat, le soin plutôt que sur l'extériorité, la domination et l'exploitation.

¹ *Ibid.*

La situation contre laquelle ces luttes s'insurgent est avant tout un modèle guerrier du rapport au territoire :

Ici comme partout sur cette Terre, ce qu'on appelle « aménagement du territoire » doit être compris en tant que guerre de basse intensité. Une guerre menée non seulement contre les lieux qu'elle annihile, mais contre les vivants eux-mêmes¹.

Ces rapports belliqueux sont destructeurs des autres vivants, de leurs milieux de vie mais aussi des conditions mêmes de notre propre survie. Un constat analogue était déjà présent en 1990 dans le *contrat naturel* et l'utopie serrienne appelait à signer « la paix avec la Terre »². Or apaiser les rapports à nos milieux de vie suppose de résister aux va-t-en-guerre modernisateurs. Car sous l'influence de l'idéologie du progrès, de l'économie capitaliste et de la rationalisation techno-administrative, les trajectoires de destructions se sont accélérées. Les luttes écologistes sont ainsi d'abord une résistance contre ces mouvements de destruction et contre les réductions des modes de perception des non-humains, des conceptions de l'humain et des associations politiques qui les sous-tendent. Cette résistance conduit précisément à identifier et à nommer la dimension politique des rapports avec la nature :

Partout des luttes sont menées qui résonnent de cette même idée : la forêt n'est pas un gisement de biomasse, une zone d'aménagement différé, une réserve de biosphère, un puits de carbone, la forêt c'est un peuple qui s'insurge, c'est une défense qui s'organise, ce sont des imaginaires qui s'intensifient³.

Telles sont les trois composantes de la réaction politique qui s'identifie à la forêt intégrale : [1] un collectif va se constituer à partir d'une indignation et former une résistance, à partir des attachements vitaux et non de la distinction humains/non-humains, [2] un rapport vital au territoire peut justifier sa défense mais engendre aussi la gratitude et l'émerveillement, [3] l'imagination d'un monde commun désiré collectivement et non imposé par un centre hégémonique permet, au-delà des violences subies, d'éprouver la joie d'un devenir créateur et actif. « Être forêts » signifie donc, pour Vidalou, devenir résistant contre un système destructeur, en approfondissant, par des usages réinventés collectivement, l'attachement à un milieu de vie et à ses vulnérabilités.

À partir de l'expérience de ces territoires en lutte, Vidalou formule de façon simple mais ciblée, les coordonnées de cette politisation des rapports à la nature : « il faudra bien

¹ Jean-Baptiste Vidalou, *Être forêts : habiter des territoires en lutte*, Paris, La Découverte, 2017, p. 15.

² Michel Serres, « Retour au contrat naturel » dans *Signons la paix avec la Terre*, Paris, Albin Michel, Éditions UNESCO, 2007, p. 169-180.

³ Jean-Baptiste Vidalou, *Être forêts*, op. cit., p. 13.

un jour choisir entre des attachements à la vie et ceux qui prétendent la détruire, au nom d'un universel arrachement. C'est la seule politique qui vaille la peine d'être vécue »¹. Pour incarner la réintégration poétique et politique des résistances s'inspirant du devenir-forêt, Vidalou clôt son ouvrage par un poème-manifeste de cette nouvelle politique.

Constituer des lieux,
Des lieux abrupts et pourtant praticables
Des lieux rapides mais qui savent se faire immobiles
Des lieux d'une extrême exigence mais aussi d'une folle légèreté
Où quelque chose commence à grandir
Commencer à parcourir la forêt, à entrer en forêt, c'est quitter tout un ordre
L'ordre des chiffres, des mesures, des lois gravées dans le sol
Faire consister une force commune, se tenir ensemble
Des racines dans le ciel et le vent qui nous portent
S'ancrer, oui
Se propager, oui
Être forêts
Nous en avons plus qu'assez du monde de l'économie et de ses ingénieurs
Nous lui préférons un tout autre espace
Il y a de la forêt partout, partout où l'hétéroclite surgit, nouveaux sauvages, aux gestes élancés vers un dehors enfin désirable
Se dresser, faire relais, dans le même mouvement
Qu'on se le dise, la forêt n'est pas un gisement de biomasse, une réserve de biosphère, un puits de carbone, c'est un rapport au monde
Et si dans les esprits ressurgissent les Communes, tout un peuple des forêts, ce n'est pas pour être fantasmés mais pour exercer une mémoire opérante, affutée pour le présent
Quant aux prêtres de la Civilisation, ceux-là même qui voudraient nous donner des leçons d'écologie de cabine, nous n'embarquerons pas dans leur « vaisseau spatial terre »
Nous ne nous laisserons plus gouverner
Nous sommes la forêt qui se défend².

¹ *Ibid.*, p. 196.

² *Ibid.*, p. 196-197.

Ce texte synthétise, à mon sens avec une acuité remarquable, la géographie politique des territoires en luttes. Ce sont d'abord des *luttres localisées* c'est-à-dire qui font de l'enjeu de l'habitation, le ferment d'un mouvement collectif. C'est ensuite, au plan subjectif, un *renoncement* au point de vue hégémonique, à la posture d'extériorité, de maîtrise et de domination par rapport au milieu de vie. À partir des lieux et des transformations subjectives qu'ils induisent, émerge la *recomposition* d'une communauté, qui approfondit le rapport à un territoire et permet ainsi de se relier à d'autres *communautés relocalisées*. La forêt est ici le modèle dynamique qui associe d'emblée toutes les directions : l'ancrage n'est pas synonyme de repli ou d'exclusion mais de propagation, c'est-à-dire pour les mouvements minoritaires de connexion et d'alliance réticulaires. De plus, cette force commune *redirige l'imagination politique* : d'un côté, pour s'indigner et rejeter la perspective hégémonique et ses horizons de destruction, et de l'autre, pour ouvrir un espace d'inventivité, de spontanéité, d'utopie désirable parce que prenant soin des attachements vitaux. Cette inventivité politique retrouve en réalité une mémoire occultée par l'hégémonie capitaliste et son histoire coloniale, patriarcale et extractiviste : celle des *Communes* et des modes d'habitations des territoires ayant pour idéal la paix, la diplomatie, le partenariat, le soin et non la domination guerrière. Les acteurs des luttes minoritaires qui retravaillent ainsi la mémoire des biens communs sont tout le contraire de paumés, marginaux, perdants de la prospérité mondialisée mus par le ressentiment. Ce sont des précurseurs d'une version désirable des transitions politiques qui devront nécessairement s'opérer, même si cela se fera sans doute sous des formes multiples et parfois détestables, pour s'ajuster aux mutations écologiques. L'évocation des « prêtres de la Civilisation » et la référence au « vaisseau spatial terre » sont apparemment plus cryptiques. Elles pointent cependant explicitement vers les formes d'utopies architecturales visant à recréer artificiellement les conditions d'une vie possible sous cloche et en particulier à la figure de Richard Buckminster Fuller, auteur en 1969 d'un *Manuel d'instruction pour le vaisseau spatial « Terre »*¹, inventeur des dômes géodésiques dans le contexte de la guerre froide et de la peur d'une apocalypse nucléaire, qui théorisa la transposition de ces inventions à la crise écologique comme une solution potentielle pour contrôler artificiellement le climat². « L'écologie de cabine » est un concept utilisé dans

¹ Richard Buckminster Fuller, *Manuel d'instruction pour le vaisseau spatial « Terre »*, Baden, L. Müller, 2010.

² Sebastian Vincent Greismühl, *La Terre vue d'en haut : l'invention de l'environnement global*, Paris, Seuil, 2014 ; Richard Buckminster Fuller, *E3 - Energy, earth and everyone : une stratégie énergétique globale pour le vaisseau spatial Terre ? : World Game, 1969-1977*, Paris, B2, 2012.

l'écologie spatiale pour penser les conditions d'une récréation artificielle des conditions de viabilité d'un habitat extra-terrestre¹. Vidalou pointe donc ici une autre voie utopique diamétralement opposée à l'utopie concrète d'« être forêts ». La première exacerbe l'idéologie progressiste et technosolutionniste pour produire une position hyper-moderne de « pilotage du système terre », par exemple dans la géo-ingénierie et la terraformation. Dépolitisation, centralisation, technopouvoir donné aux ingénieurs, hypertrophie du délire de contrôle de la nature, atrophie de la perception du foisonnement des interactions entre les vivants : ce modèle s'oppose radicalement à une révolution par le bas, localisée, non-hiérarchique, remettant en cause les formes technocratiques et centralisées du biopouvoir et retrouvant dans la présence à un territoire la conscience de l'interdépendance, des vulnérabilités et des attachements vitaux. Enfin, un mot d'ordre libertaire précède une reformulation du slogan « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend », en localisant la nature dans le modèle symbiotique de la forêt². Nouvelles alliances, nouvelles agentivités, politisation des êtres de la nature dans des stratégies de défense et de réinvention collectives, le point de vue des territoires en lutte permet donc d'emblée de saisir comment, en effet, l'idée de nature peut de façon minoritaire, radicale, révolutionnaire « entrer en politique » sur un mode précisément compositionniste, au sens de Latour, et non seulement séparatiste.

Que retenir de ce travail d'analyse de différents modes de politisation de l'idée de nature ? La tentative de théoriser la politisation de l'idée de nature à partir de Gallie et les approfondissements qui sont apparus à la suite de sa discussion permettent de formuler l'hypothèse selon laquelle l'idée de nature est l'objet d'une politisation qui ne saurait être réduite à une figure d'apartheid décrite par Latour. En tant que référence normative aux potentialités multiples, à travers des usages minoritaires mais incontestables, l'idée de nature est aussi un *opérateur de résistance* à différentes oppressions issues du pouvoir hégémonique : résistances marronnes contre l'esclavage et l'industrie des plantations, résistances maquisardes contre les pouvoirs totalitaires, résistances zadistes contre l'extractivisme et son monde. Elle permet enfin *l'imagination d'alternatives*, de nouvelles

¹ Il faut noter que le projet Center Parcs contesté par la ZAD de la forêt de Chambarans à Roybon, et récemment abonné par l'entreprise Pierre et Vacances, reprenait cette idée d'une cloche tropicale permettant de réguler la température à 29 °C toute l'année pour créer un climat artificiel. J.-B. Vidalou, *Être forêts*, op. cit., p. 190.

² Alain Damasio met en scène la reprise de ce slogan dans un tableau dystopique saisissant de 6 000 activistes attachés aux arbres de la forêt de Rohanne résistant à une déforestation prévue par Suez suite à la privatisation de la ZAD en 2041. Voir Alain Damasio, « Hyphe...? » dans *Éloge des mauvaises herbes : ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2018, p. 177.

organisations et de nouveaux rapports au milieu de vie, qu'inventent des collectifs faisant des questions écologiques le centre de leur politisation. Avant de préciser, en analysant l'exemple des écotopies, ces deux caractéristiques de la politisation pluraliste de l'idée de nature (la résistance et l'imagination d'alternatives), j'aimerais encore interroger le fondement du pluralisme normatif associé à l'idée de nature. Qu'est-ce qui, intrinsèquement, pourrait fonder le recours à la nature comme une source pour exprimer et justifier une diversité de normes éthiques, politiques ou spirituelles ? Faut-il y voir le symptôme d'une déficience comme indétermination ou au contraire une ressource normative comme relance et ouverture vers une contestation inévitable, fondant radicalement la politisation de l'idée de nature ?

3. L'irréductible pluralisme de la normativité de la nature

La question du pluralisme normatif liée à l'idée de nature a été l'une des questions qui a structuré le champ des éthiques environnementales depuis ses débuts¹. La controverse porte alors sur le pluralisme des valeurs, des théories éthiques et des méthodologies. L'un des débats a opposé, par exemple, le pluralisme moral défendu par Christopher Stone², supposant qu'on pourrait changer de théorie éthique en fonction des contextes, à la nécessité d'une éthique environnementale unifiée défendue par Callicott³, à partir d'une philosophie de la nature s'appuyant sur les dernières descriptions scientifiques. Le pragmatisme environnemental proposé par Bryan Norton a alors tenté de reformuler les éthiques environnementales en procédures d'aide à la décision dans la gestion territoriale, pour réaliser l'unité des éthiciens qui ne sont que des adversaires en réalité d'accord contre des ennemis communs⁴. Au niveau politique, la question du pluralisme face à la crise écologique soulève des enjeux de justice environnementale, que l'on peut articuler autour de deux grands problèmes interrogeant les institutions démocratiques : celui des éventuelles limitations des libertés individuelles pour des raisons écologiques et celui du

¹ Clare Palmer, « Contested Frameworks in Environmental Ethics » dans Ricardo Rozzi et al. (éds.), *Linking Ecology and Ethics for a Changing World : Values, Philosophy, and Action*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 201-204. Catherine Larrère, « Pour ou contre le pluralisme ? De la politique à la nature », *Philosophies*, 1997, p. 105-124.

² Christopher D. Stone, *Earth and Other Ethics : The Case for Moral Pluralism*, New York, Harper & Row, 1987.

³ J. Baird Callicott, « The Case Against Moral Pluralism », *Environmental Ethics*, 1990, vol. 12, n° 2, p. 99-124.

⁴ Bryan G. Norton, *Toward Unity Among Environmentalists*, New York ; Oxford, Oxford University Press, 1991.

multiculturalisme au prise avec la crise écologique planétaire¹. D'un côté, la question est de savoir si, au sein des démocraties caractérisées par des sociétés pluralistes, la liberté de choix individuel devrait être restreinte du fait des limites écologiques ? Et si oui, selon quelles procédures démocratiques, cet ajustement de l'idéal d'égalité du fait des contraintes matérielles devrait-il s'opérer² ? Le pluralisme est alors *a minima* l'expression d'une diversité de choix individuels supposant une forme de tolérance et l'organisation institutionnelle de cette diversité de choix. D'un autre côté, cette fois dans la confrontation à la diversité des cultures et des modes d'organisation politique, la question se pose de savoir comment concilier la pluralité des visions du monde avec l'exigence de transition écologique. Ainsi que le formulent les Larrère : « Y a-t-il place dans la globalité de Gaïa, pour une pluralité de visions du monde ? »³. Le pluralisme devient alors l'idéal, éthique et institutionnel, de l'organisation d'une coexistence de collectifs divers, aux responsabilités communes mais différenciées dans la crise écologique, et aux modes de réponses eux aussi différenciés en fonction des contextes.

Ces débats, toujours très actifs⁴, se situent à mon sens déjà en aval d'une question plus fondamentale, qui concerne le statut même de la normativité naturelle. La référence normative à la nature peut-elle contester ou réduire le pluralisme éthique et politique ? Peut-on y voir au contraire le fondement d'un pluralisme fondamental s'exprimant notamment dans une politisation ambivalente de l'idée de nature ?

3. 1. *Pluraliser la normativité naturelle : un fait anthropologique*

Je soutiens dans cette section, en suivant l'historienne Lorraine Daston, que le recours à une normativité naturelle ne saurait être réduit uniquement à des usages oppressifs,

¹ Catherine Larrère et Raphaël Larrère, « Diversité culturelle et environnement » dans *Penser et agir avec la nature*, Paris, La Découverte, 2015, p. 301-322.

² Autrement dit, selon une formule de Villalba, « comment ajuster le pluralisme démocratique à la finitude ? ». Bruno Villalba, « L'assèchement des choix : Pluralisme et écologie », *La Pensée écologique*, 2017, N° 1, n° 1.

³ Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 311.

⁴ Pour un aperçu de débats contemporains sur l'hypothèse de la convergence entre les éthiques environnementales, voir Ben A. Minteer (éd.), *Nature in Common ? Environmental Ethics and the Contested Foundations of Environmental Policy*, Philadelphia, Temple University Press, 2009. Sur la question des écologismes contre-hégémoniques obligeant à pluraliser les perspectives dans les enjeux de justice environnementale, voir Richard Peet et Michael Watts (éds.), *Liberation Ecologies : Environment, Development, Social Movements*, London ; New York, Routledge, 2005 ; Elizabeth M. DeLoughrey, Jill Didur et Anthony Carrigan (éds.), *Global Ecologies and the Environmental Humanities : Postcolonial Approaches*, New York ; London, Routledge, Taylor & Francis Group, 2015 ; Marisol de la Cadena, *Earth Beings : Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham ; London, Duke University Press, 2015 ; Arturo Escobar, *Territories of Difference : Place, Movements, Life, Redes*, Durham, Duke University Press, 2008.

idéologiques ou illégitimes. La pluralisation des recours à des acceptions contestées de l'idée de nature permet de résister aux naturalisations hégémoniques en leur opposant d'autres types de naturalisations minoritaires¹. Elle permet aussi d'inventer, par imitation et dérivation, de nouveaux ordres normatifs qui, repris au sein de collectifs mettant les relations avec nos milieux de vie au cœur de leur réflexion politique, ouvrent et relancent l'imagination d'alternatives au système ayant produit la catastrophe.

À partir d'un travail historique sur les expressions affectives, esthétiques, éthiques et juridiques, depuis l'antiquité, des notions d'« ordre naturel »², « d'autorité morale de la nature »³, de « lois naturelles » et de « droits naturels »⁴, Daston a développé une théorie de la normativité naturelle pluraliste, dont la synthèse est exposée dans *Against Nature* (2019)⁵. Cet ouvrage s'inscrit dans un projet d'anthropologie philosophique et part de l'étonnement face à la tendance commune, massive et sans cesse renouvelée en dépit de critiques, d'attribuer des formes de normativité à la nature :

Pourquoi les êtres humains, dans de nombreuses cultures et époques différentes, de manière omniprésente et persistante, regardent-ils la nature comme une source de normes pour la conduite humaine ? Pourquoi la nature serait-elle faite pour servir de gigantesque chambre d'écho pour les ordres moraux faits par les humains⁶ ?

Cette question semble se heurter à des siècles de critiques et de mises en garde philosophiques pour contester une confusion entre les faits et les valeurs, pour dénoncer à la suite de Hume les glissements entre ce qui « est » et ce qui « devrait être »⁷. La critique métaéthique du « sophisme naturaliste » (*naturalistic fallacy*) formulée par le philosophe G.E. Moore dans ses *Principia Ethica* (1903), qui prétend débusquer, jusque dans les définitions philosophiques du Bien, des références fallacieuses à une extériorité naturelle, ne serait qu'une étape récente et spécialisée, dans une critique aussi persistante que ce qu'elle prétend dénoncer : une confusion des ordres, des naturalisations idéologiques de normes conventionnelles et l'impasse politique de la normativité naturelle⁸.

¹ Voir chapitre précédent.

² Katharine Park et Lorraine Daston, *Wonders and the Order of Nature : 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998.

³ Lorraine Daston et Fernando Vidal (éds.), *The Moral Authority of Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.

⁴ Lorraine Daston (éd.), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe : Jurisprudence, Theology, Moral, and Natural Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2006.

⁵ Lorraine Daston, *Against Nature*, Cambridge, The MIT Press, 2019.

⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁷ David Hume, *Traité de la nature humaine : la morale*, traduit par Philippe Saltel, [1740], Paris, GF-Flammarion, 1993, III, I, 1, p. 65.

⁸ Lorraine Daston, « The Naturalistic Fallacy Is Modern », *Isis*, septembre 2014, vol. 105, n° 3, p. 579-587.

Daston distingue dans la polysémie de l'idée de nature trois sens normatifs principaux. Chacun de ces sens fait référence à un type d'ordre distinct et a exercé, selon l'historienne, « une influence forte et durable à la fois sur les réflexions instruites et sur les intuitions populaires »¹. [1] D'abord, « les natures spécifiques »² sont les caractérisations de l'essence d'un étant, de la forme aristotélicienne à l'ADN contemporain. Elles fonctionnent comme le principe des opérations de classification et sont aussi la référence des normativités essentialistes. Elles sont indissociables d'un volet tératologique décrivant les transgressions supposées de cet ordre comme des monstruosité. [2] Ensuite, « les natures locales » désignent les milieux de vie et les puissances qui les caractérisent. Elles fonctionnent comme référence des normativités contextuelles, coutumières et écologiques. Les théories des climats, qui décrivent l'influence des milieux sur les tempéraments, les tendances et les organisations, depuis la médecine hippocratique jusqu'à la classification des paysages en *physionomies* de Humboldt, en passant par leurs effets politiques dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu, sont typiques de ce type de normativité³. La transgression ne se dit pas ici dans les termes de la monstruosité, mais dans ceux du « déséquilibre »⁴, notamment dans la métaphore récurrente de la « revanche de la nature »⁵. [3] Enfin, « les lois naturelles universelles », par contraste avec les natures locales, décrivent « un ordre uniforme et inviolable, toujours et partout le même »⁶ sur le modèle du mouvement de astres. Elles sont la référence de normativités universalistes qui prétendent s'imposer de façon nécessaire à tous les étants, depuis les lois naturelles du Dieu horloger de Boyle ou Newton aux théories morales et juridiques contemporaines des « droits humains »⁷. La transgression est ici le « miracle » qui marque l'irruption d'un ordre transcendant, celui du surnaturel.

Daston insiste sur le fait que le recours à un ordre naturel pour décrire un ordre moral est un *fait* empirique⁸, à la fois commun et persistant, qu'il convient de comprendre dans la perspective d'une anthropologie philosophique, avant de le juger d'un point de vue épistémique, éthique et politique. Au lieu de mettre cette attitude, sur le compte d'une « erreur populaire, de croyances religieuses vestigiales ou de mauvaises (*sloppy*) habitudes

¹ Lorraine Daston, *Against Nature*, *op. cit.*, p. 6.

² *Ibid.*, p. 7-14.

³ *Ibid.*, p. 16-17.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ *Ibid.*, p. 53.

de pensée », Daston fait ainsi l'hypothèse qu'il existe un fondement à « ces intuitions qui poussent à la recherche de valeurs dans la nature », et elle défend dans cette attitude « non pas une simple irrationalité de masse mais plutôt [...] une forme très humaine de rationalité – et donc un sujet pour une anthropologie philosophique »¹. Daston tente donc de résister à une forme de rigidification académique qui présupposerait que le naturel ou la normativité naturelle seraient, nécessairement et toujours, l'expression d'une épistémologie défailante mise au service d'idéologies oppressives.

En se tournant non pas vers telle ou telle norme mais vers le phénomène de la « normativité » en générale, elle soutient au contraire que la nature peut se définir précisément comme « un répertoire de tous les ordres imaginables »². Loin de déplorer la « polyphonie »³ normative de la nature, Daston la célèbre comme étant le meilleur rempart contre les prétentions unilatérales :

Il est difficile – peut-être impossible – d'imaginer un ordre qui n'est pas manifestement, de manière flamboyante, exposé dans la nature. La nature est un délicieux paradoxe, un cabinet des curiosités (*Wunderkammer*) des tous les ordres possibles. [...] Tous les rêves humains d'ordre, révolutionnaire ou réactionnaire, local ou global, sont ultimement figurés, rendus vivants et attrayant, dans le cabinet de curiosités des ordres possibles de la nature (*nature's Wunderkammer of possible orders*)⁴.

En tant que « source de tous les ordres », la nature est, de façon ordinaire, le référent pour les collectifs humains qui tentent d'imaginer et de donner du sens à leur propre tentative de construction d'ordres⁵. Mêmes les tentatives de formulations morales anti-naturalistes, par démarcation, arrachement, élévation au-dessus de la nature, seraient, à la limite, des manières de dériver la normativité d'une référence naturelle, mais par renversement et opposition. Cependant, cette normativité plurielle oblige à renoncer aux espoirs éventuels de naturalisation qui chercheraient à échapper à la controverse ou à exhiber un ordre faisant autorité, par exemple qui s'imposerait par son inscription dans une forme de transcendance. Ainsi Daston précise-t-elle :

¹ *Ibid.*, p. 5.

² *Ibid.*, p. 60.

³ *Ibid.*, p. 61.

⁴ *Ibid.*

⁵ Les différents biomimétismes qui insistent notamment sur les collaborations et les symbioses, et les tentatives de s'inspirer de phénomènes naturels comme modèle et fondement non seulement d'inventions techniques mais surtout des organisations humaines s'inscriraient dans cette prolifération d'inventions normatives dérivées de la nature. Voir Janine M. Benyus, *Biomimétisme : quand la nature inspire des innovations durables*, traduit par Céline Sefraoui, Paris, Rue de l'échiquier, 2011 ; Gauthier Chapelle, *Le vivant comme modèle*, Paris, Albin Michel, 2015 ; Henry Dicks, « The Philosophy of Biomimicry », *Philosophy & Technology*, 1 septembre 2016, vol. 29, n° 3, p. 223-243.

Mais l'ordre naturel seul ne peut pas dicter les normes spécifiques qui doivent être suivies, ne serait-ce que parce qu'il y a tellement d'ordres dans la nature. La nature est tout aussi fertile et variée que la culture. Par conséquent, l'espoir que des normes extraites de la nature convergeront de manière plus convaincante que celles librement inventées par l'art est illusoire. En d'autres termes, la stratégie de naturalisation pour combattre le relativisme est vouée à l'échec. Glorifier certaines valeurs humaines comme « naturelles », que ce soit pour la cause libérale des droits humains ou pour celle conservatrice du darwinisme social, ne leur confère pas un iota de plus de certitude ou d'inévitabilité. Les opposants peuvent toujours rétorquer « Quelle nature ? » et contrer avec des exemples d'un autre ordre, également naturel, pour soutenir la position opposée¹.

L'appel à la nature ne produit donc pas de pacification des désaccords normatifs éthiques ou politiques. Mais ce constat permet de situer précisément le lieu d'une politisation, de désaccords et de contestations, quant aux effets des différentes normativités naturelles. Si la nature est une source inépuisable d'ordres disponibles et si, face à une stratégie de naturalisation présentée comme universaliste, on peut toujours objecter « quelle nature ? » puis exhiber un autre ordre, éventuellement contradictoire mais également naturel, alors on est conduit à situer le recours commun à un fondement naturel de la normativité collective d'emblée dans un champ immanent de contestations, de polarisations, de désaccords en un mot de politisation². Cette dernière est à la fois *inévitabile* (puisque'il y aura toujours des contestations possibles) et en même temps *toujours exposée à la critique*.

3. 2. *Trois effets de l'irréductible pluralisme de la normativité*

Une étape supplémentaire dans l'argumentation consiste à affirmer que cette pluralisation, qui relativise les prétentions naturalisantes, est aussi le meilleur antidote contre les usages abusifs de la normativité naturelle. Dans la conclusion d'*Against Nature*, Daston formule ainsi trois arguments qui spécifient les effets pratiques des normativités naturelles d'emblée pluralisées, et dont les deux premiers en particulier me semblent décisifs :

[1] « La naturalisation est en fait une stratégie plus faible que ce que ses critiques craignent : il y a des ordres naturels en abondance pour soutenir (ou subvertir) toutes les normes »³.

¹ Lorraine Daston, *Against Nature*, *op. cit.*, p. 60.

² Cette logique est notamment à l'œuvre dans les tentatives de contrer la condamnation des pratiques homosexuelles comme contre-nature, en exhibant les multiples pratiques homosexuelles et bisexuelles observées chez de nombreuses espèces animales. Voir par exemple : Bruce Bagemihl, *Biological Exuberance : Animal Homosexuality and Natural Diversity*, New York, St Martin's Press, 2000.

³ Lorraine Daston, *Against Nature*, *op. cit.*, p. 68.

C'est ce que j'appelle l'effet dédramatisant de la reconnaissance de la pluralisation contestée des normativités naturelles. Si la naturalisation n'est pas une sortie du pluralisme normatif mais son déplacement au sein d'ordres naturels multiples et opposables, si l'on peut toujours mobiliser des ordres naturels alternatifs en réponse à des ordres éthiques et politiques adverses aussi habiles soient-ils à naturaliser leurs normes, alors la référence aux ordres de la nature n'est plus ni une stratégie absolument décisive d'une controverse normative, ni non plus un danger absolu contre des idéaux éthiques et politiques, dont il faudrait se méfier à tout prix. On peut toujours mobiliser selon la formule de Daston « la matriarchie des abeilles contre le patriarcat des babouins »¹. La naturalisation est donc une stratégie faible dans la mesure où elle ne permet pas ce qu'elle prétend opérer au plan normatif : clore une controverse en s'autorisant d'un ordre universel, inévitable, indiscutable. En même temps, les effets de la naturalisation dépendent donc du positionnement de ceux qui la mobilisent au sein de rapports de forces. Elle peut être, certes, une stratégie pour renforcer un pouvoir hégémonique mais aussi, au contraire, un levier pour résister à une oppression et imaginer des moyens de la subvertir.

[2] « L'appel à la nature concerne fondamentalement le lien entre l'ordre naturel et la normativité *per se*, et non le lien entre un ordre particulier quel qu'il soit et un ensemble de normes particulières »².

Le deuxième argument précise le lieu où la référence à la nature peut être un fondement normatif : non pas dans l'autorisation ou la critique d'un système normatif particulier opposé à tel autre, mais dans l'apparition même de la normativité humaine. L'appel à la nature n'est pas lui-même un critère discriminant entre les systèmes éthiques et politiques. Mais il joue bien souvent un rôle dans la création même des normes par des collectifs humains. Du point de vue axiologique et épistémique, cela permet de tenir ensemble tant le tragique de la nature (l'indifférence aux valeurs humaines) que le caractère bien-fondé de certaines naturalisations. En effet, la nature entendue comme « source de tous les ordres imaginables » est indéterminée ou surdéterminée du point de vue axiologique. Elle n'est ni bonne ni mauvaise, mais potentiellement bonne et mauvaise en même temps ou successivement selon la perspective. On pourrait dire, d'un point de vue nietzschéen, qu'accepter la dimension tragique de la nature, ce n'est pas reconnaître qu'elle est indifférente à la valeur, mais qu'elle est potentiellement support pour la création de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

toutes les valeurs¹. Il faut alors distinguer la question de la *légitimité* éthique et politique des différents gestes de naturalisation de celle de leur *validité* épistémique. Au niveau des conditions épistémiques, un geste de naturalisation est invalide s'il prétend exhiber un ordre incontestable et imposer la validité éthique et politique d'un ensemble de normes particulières. Non pas parce qu'on tomberait alors dans le sophisme naturaliste et qu'il faudrait que le bien ne se définisse que de manière intrinsèque ou purement humaine. Mais bien parce qu'on ferait alors jouer à la nature une fonction d'autorité sélectionnant des ordres, qu'elle est incapable de satisfaire. À l'inverse, la référence à la nature peut devenir valide épistémiquement, dans la mesure même où on ne prétend pas justifier unilatéralement la validité morale et politique d'une norme particulière, mais simplement expliciter un mode d'imagination et d'invention d'ordres normatifs. Une naturalisation valide serait alors *une opération de production imaginative de normes par référence à un ordre naturel et non une justification de la légitimité morale et politique d'une norme particulière*. Car, du point de vue éthique et politique, cette référence à la nature reste indéterminée et ambivalente. « C'est naturel » ne sera jamais simplement un jugement synonyme de « c'est bien, c'est juste ou c'est utile ». La nature, comme source inépuisable de l'imagination normative, peut produire des effets dramatiques dans le cas des naturalisations hégémoniques oppressives, mais aussi des effets réjouissants et subversifs dans le cas des naturalisations minoritaires et émancipatrices. La structure fondamentale de la normativité naturelle n'est donc pas la fixation et la légitimation d'un ordre particulier, mais bien un levier mimétique pour imaginer des normes. Sa valeur éthique et politique dépend des acteurs qui y recourent, selon qu'elle est mise au service de systèmes injustes qui cherchent à se renforcer, ou au contraire de minorités actives, contestant l'oppression et luttant pour la justice, l'égalité et la paix.

[3] « La raison humaine dans des corps humains est l'unique genre de raison que nous avons »².

La portée du troisième argument me semble moins évidente. Il s'agit d'une affirmation du caractère incarné et matériel de celle qui a pu être tenue pour la source même de la normativité spécifiquement humaine : la raison. En quoi cela permet-il de justifier une forme d'inscription de la normativité dans les ordres naturels ? L'argument de Daston semble paradoxalement d'inspiration kantienne, en pointant les limites de la rationalité

¹ « Si nous parlons de la valeur, nous parlons sous l'inspiration, sous l'optique de la vie : la vie elle-même nous force à déterminer des valeurs, la vie elle-même évolue par notre entremise lorsque nous déterminons des valeurs ». Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, traduit par Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, 2005, p. 149.

² Lorraine Daston, *Against Nature*, *op. cit.*, p. 69.

humaine¹. Mais là où Kant trouvait dans la raison pratique un domaine transcendant la nature, Daston semble au contraire affirmer que le fait de chercher un fondement aux normes humaines hors de cette rationalité matérielle et incarnée serait illusoire. Une référence critique à la théologie laisse entendre que, pour Daston, chercher à fonder la normativité humaine dans un ordre surnaturel ou en Dieu, serait outrepasser les limites non plus seulement de la rationalité mais de notre condition même. Rappeler l'incarnation de la raison peut donc être interprété comme un appel à l'humilité normative contre la prétention moniste visant à justifier par une validité universelle des ordres univoques, nécessaires et inviolables. Ce serait corrélativement une ouverture au pluralisme, à la fois fondé mais inévitablement limité et contesté dans sa légitimité, par le choix de certains ordres comme modèles normatifs parmi tous les ordres naturels imaginables dans ce cabinet de curiosités. Je m'interroge cependant sur le fait de réduire la théologie à la recherche d'un ordre désincarné sur le modèle de l'angélologie, ou même à une prétention à fonder une normativité anti-pluraliste, comme le suggère Daston². On pourrait défendre l'idée exactement inverse en trouvant dans l'idée de Dieu le ressort théorique et pratique pour relativiser toutes formes de normativités humaines à prétention absolue, et dans le même temps porter l'attention, du fait d'une inhabitation divine de l'immanence, aux liens matériels les plus immédiats qui constituent les conditions effectives des raisonnements et des décisions éthiques³. En tous les cas, ce qui me semble pouvoir être retenu est l'idée d'une acceptation du caractère toujours limité, toujours contextualisé, toujours politisé des références normatives aux ordres naturels. L'argument de Daston est ainsi peut-être simplement le suivant : si la raison pratique est la faculté créant des normes pour des collectifs humains, elle doit être pensée dans son inscription dans les natures et non comme une sortie de la nature.

Cette compréhension pluraliste de la normativité naturelle précise donc le caractère bien-fondé des usages de l'idée de nature au sein de désaccords, de rapports de force, de dynamiques polarisées d'oppression ou d'émancipation. Les collectifs humains qui recourent largement à la normativité naturelle (que ce soit comme ordre spécifique, local ou universel) se mettent en mesure d'élaborer certaines de leurs normes, mais dans le même temps les exposent à une contestation inévitable et irréductible. Au cœur de cette

¹ *Ibid.*, p. 70.

² *Ibid.*

³ Voir en particulier la caractérisation de l'écothéologie ouverte, au chapitre X, p. 569-575.

structure normative, résident donc les conditions de la politisation effective des natures, c'est-à-dire aussi d'une nouvelle justification, politique cette fois, du multi-naturalisme.

4. Le cas des écotopies : imaginer et réaliser l'émancipation écologique

La politisation des questions écologiques appelle à une politisation des rapports avec la nature, de façon irréductiblement contestée. Cela conduit aussi à reconnaître la dimension potentiellement émancipatrice de la pluralisation des références normatives à la nature. Je voudrais à présent prendre pour cas d'étude de ces dynamiques politiques multi-naturalistes, les écotopies. À la suite d'Ernest Callenbach (1929-2012), j'appelle « écotopie », tout territoire s'étant engagé dans une transition culturelle en réponse à la crise écologique planétaire. Une écotopie est donc un lieu de résistance au paradigme culturel ayant produit cette catastrophe. C'est aussi un lieu où s'inventent de nouvelles relations avec la nature, de nouvelles organisations politiques, de nouveaux imaginaires théoriques et pratiques autour de la question écologique par excellence : Comment habiter un terrain de vie de façon harmonieuse et soutenable ? Cela peut-être des aires protégées, des fermes agro-écologiques, des jardins coopératifs, des centres de formation en construction naturelle, des centres de retraite spirituelle et d'éducation dans la nature ou des écovillages. Ils ont en commun d'être des lieux minoritaires et encore marginaux, des lieux d'expérimentations locales et territorialisées mais reliés entre eux pour former un réseau, non plus ordonné par une autorité technocratique mais émergeant de centres de vitalité interstitiels prenant pour modèle le mycélium¹, le rhizome² ou les adventices³.

En quoi les écotopies sont-elles des exemples de politisation minoritaire et pluraliste de l'idée de nature ?

4. 1. Présentation du roman *Écotopia* de Callenbach : une utopie écologique

En 1975, Callenbach, éditeur aux *California University Press* et spécialiste en études cinématographiques, publie *Écotopia*, une fiction revisitant le genre du récit utopique à partir des préoccupations écologiques. Traduit en de nombreuses langues⁴ et vendu à près d'un million d'exemplaires, cet ouvrage vaudra à son auteur une certaine reconnaissance

¹ Anna L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World : On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Princeton University Press, 2015 ; J.-B. Vidalou, *Être forêts*, op. cit.

² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, op. cit.

³ Ernest Callenbach, « From Capitalism to Ecotopia », art cit.

⁴ La première traduction française a paru en 1978, sous le titre *Écotopie* aux éditions Stock. Signe d'un intérêt renouvelé pour l'ouvrage, en novembre 2018, une nouvelle traduction par Brice Matthieussent vient d'être rééditée par les éditions Rue de l'échiquier.

au sein des milieux écologistes. Le *Los Angeles Times* servira sa promotion en le gratifiant d'une élogieuse analogie : « The newest name after Wells and Verne and Huxley and Orwell is Ernest Callenbach, creator of *Ecotopia* »¹. On peut sans doute relativiser l'hyperbole laudative de ce jugement. Il a néanmoins le mérite d'indiquer la veine littéraire à laquelle Callenbach a été affilié : d'un côté des récits faisant le lien entre culture scientifique d'une époque donnée et anticipation, de l'autre les dystopies explorant les imaginaires ouverts par la ruine anticipée des démocraties occidentales et du capitalisme néolibéral.

Nous sommes vingt ans après la Sécession de trois états du nord-ouest des anciens États-Unis d'Amérique – Californie, Oregon et État de Washington – ayant formé le territoire autoproclamé d'Écotopia. Un journaliste états-unien du *Times-Post*, William Weston, agent maladroitement secret du gouvernement de Washington, est invité à relancer les relations bilatérales. Le récit prend la forme de notes de journal dans lesquelles Weston analyse les différents aspects de la vie dans ce pays, en croisant le point de vue officiel et le point de vue intime. Durant ces années d'isolement réciproque, Écotopia a pu s'organiser collectivement en faisant des questions écologiques le nouveau centre de l'économie, de la politique, de la technique, de l'éducation et de la spiritualité. *Écotopia* imagine donc une culture attentive aux équilibres vitaux au sein d'un territoire plutôt que *l'American way of life*, c'est-à-dire le modèle dominant du capitalisme mondialisé ayant contribué à la catastrophe écologique contemporaine. Se démarquant du « modernisme » des États-Unis – capitaliste, extractiviste, consumériste, fondé sur les énergies fossiles et le mythe de la croissance – Écotopia explore la possibilité d'un régime « terrestre », au sens où Latour dans *Où atterrir*, mobilise ces termes comme nouveaux repères du paysage politique dans notre temps marqué par la mutation écologique. Dans le premier article écrit par Weston, Callenbach explicite cette fonction critique :

Écotopia constitue un défi douloureux lancé à la philosophie implicite de la nation américaine : toujours plus de progrès, l'industrialisation au bénéfice de tous, un produit national brut en augmentation constante².

Par contraste, le récit imagine la mise en œuvre de nombreux idéaux portés par les mouvements hippies des années 1970, ayant eux-mêmes une filiation directe avec les mouvements d'émancipation socialistes et anarchistes du XIX^e siècle et se trouvant

¹ *Biography*, <https://www.ernestcallenbach.com/biography>, (consulté le 12 juillet 2020).

² Ernest Callenbach, *Écotopia: notes personnelles et articles de William Weston*, traduit par Brice Matthieussent, Paris, Éditions rue de l'échiquier, 2018, p. 24.

aujourd'hui revitalisés dans des alternatives écologiques, par exemple sous l'étiquette des « villes en transition »¹ : nouvelles formes de gouvernance (décentralisation, femmes au pouvoir, légèreté des structures et des hiérarchies administratives, modes de participation citoyenne), économie coopérative et circulaire (recyclage de tous les déchets organiques de la capitale San Francisco, constitution de sol pour la production agricole locale, semaine à vingt heures de travail, intégration des externalités écologiques et sociales dans les décisions économiques), organisation urbaine centrée sur l'écomobilité (pas de voitures individuelles, minibus autonomes électriques et vélos gratuits pour tous), énergies renouvelables, matériaux bio-sourcés et biodégradables, éducation dans la nature, écospiritualité, égalitarisme et émancipation individuelle.

Callenbach ponctue son récit d'analyses comparées des coûts des deux modèles. Il relativise les coûts supposés insurmontables du nouveau modèle écotopique par rapport à certains coûts du système américain, normalisés mais en réalité exorbitants. Il neutralise ainsi les objections d'irréalisme économique adressées aux alternatives écotopiques. Par exemple, Écotopia est dotée d'une infrastructure complète de trains à suspension magnétique, ce qui surprend Weston :

Quand je leur demande comment on a réussi à financer la création sûrement très coûteuse de ce nouveau réseau, mes compagnons de voyage éclatent de rire. L'un d'eux me répond que toute la ligne San Francisco-Seattle a coûté à peu près autant que dix avions de commerce supersoniques, et que le prix par personne et par kilomètre pour un de ces trains était inférieur à celui du transport aérien sur toute distance inférieure à mille cinq cent kilomètres².

Le décalage relativisant permet ainsi de rappeler qu'avant de se normaliser et d'être acceptés comme allant de soi, les choix politiques et économiques en vue de développer la civilisation thermo-industrielle, engageant des investissements considérables, ont fait l'objet de luttes exprimant des intérêts conflictuels³.

Callenbach met aussi en scène un argument devenu central dans l'économie écologique à savoir la nécessité de prendre en compte les externalités négatives cachées et de

¹ Rob Hopkins et Olivier De Schutter, *Ils changent le monde ! : 1001 initiatives de transition écologique*, Paris, Seuil, 2014.

² Ernest Callenbach, *Écotopia*, *op. cit.*, p. 31.

³ Pour une histoire des choix politiques, notamment menés par les États-Unis depuis le XIX^e siècle, écologiquement destructeurs mais ayant exigé des investissements colossaux, voir notamment Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013. Un exemple frappant parmi tant d'autres : la construction du réseau d'autoroutes à travers le territoire étasunien impulsée par Eisenhower à partir de 1956, 70 000 km en quinze ans, a coûté 50 milliards de dollars, alors que le plan Marshall dédié à la reconstruction de toute l'Europe s'élevait à 17 milliards de dollars. *Ibid.*, p. 160.

considérer l'idée d'une « dette écologique »¹ léguée aux générations futures. Le vice-ministre de l'alimentation d'Écotopia nie ainsi l'idée que le paradigme écotopique serait inopérant économiquement :

Tout au contraire, répond-il, notre système revient infiniment moins cher que le vôtre, si nous ajoutons *tous* les coûts. Beaucoup de vos dépenses passent à l'as ou sont volontairement dissimulées au public et à la postérité. À l'inverse, nous devons assumer tous les coûts. Sinon nous ne saurions espérer atteindre ces états d'équilibre vitaux qui constituent notre premier objectif écologique et politique. Si, par exemple, nous avons entériné votre habitude de rejeter tous les déchets dans les cours d'eau, tôt ou tard quelqu'un d'autre aurait calculé (et supporté) les coûts résultant de la mort des fleuves et des lacs. Nous préférons le faire nous-mêmes².

La « constitution » d'Écotopia repose par conséquent sur un principe d'équilibre et de partenariat avec la communauté des vivants à laquelle nous appartenons, qui permet de guider des politiques responsables et justes en matière écologique. Responsable signifie que le collectif prend au sérieux l'appartenance à un réseau d'interrelations vitales et qu'il répond des effets écologiques de l'organisation sociale et politique notamment devant les générations futures. Juste signifie que le collectif tend, par une économie circulaire ou mieux « permacirculaire »³ – c'est-à-dire qui recycle mais en limitant les échanges de matière de façon à ne pas dépasser les limites planétaires – à garantir la véritable durabilité, par exemple ici de la production alimentaire.

Un autre effet du dispositif narratif de la fiction utopique, en tant que révélateur du mode de fonctionnement de notre civilisation thermo-industrielle étatsunienne et mondialisée, consiste à pointer les bienfaits de la mutation culturelle écotopique à différents niveaux : sécurité, convivialité, authenticité dans les rapports humains, émancipation individuelle et conscience collective des relations écologiques vitales. Callenbach conteste et déconstruit la prétention du libéralisme économique à réaliser effectivement sa promesse de bien-être individuel et collectif. Le paradigme écotopique substitue à une conception publicitaire, superficielle et souvent hypocrite du bonheur lié à

¹ Sur l'idée de « dette écologique », voir Joan Martínez Alier, *L'écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*, Paris, Les Petits matins, 2014. Sur l'idée « d'échanges écologiquement inégaux » voir Alf Hornborg, *Global Ecology and Unequal Exchange : Fetishism in a Zero-Sum World*, London ; New York, Routledge, 2013.

² Ernest Callenbach, *Écotopia*, *op. cit.*, p. 47.

³ Christian Arnsperger et Dominique Bourg, *Écologie intégrale : pour une société permacirculaire*, Paris, PUF, 2017.

l'American way of life ce qu'on pourrait nommer l'idée d'une « santé commune »¹ c'est-à-dire l'idée d'une santé intégrale qui implique la santé des écosystèmes, des collectifs et des individus, et se fonde sur une compréhension locale du « corps territorial » d'Écotopia. Le plan de la santé commune condense ainsi tous les effets bénéfiques au niveau du développement personnel et collectif et permet de souligner les vertus du nouveau paradigme écotopique intégratif. Par exemple, Callenbach pointe qu'« Écotopia ne compte plus aucun décès dû à la pollution de l'air ou aux produits chimiques »². Il souligne que « les citoyens écotopiens ordinaires manifestent une forme physique remarquable [...] ; la marche, qui leur est imposée par l'interdiction des voitures individuelles, est en contrepartie un bienfait pour la santé »³. À la fin des six semaines d'intense immersion dans la vie et le territoire écotopien, Weston écrit :

L'eau et l'air écotopiens sont partout d'une limpidité absolue. La terre est cultivée avec grand soin et les rendements sont impressionnants. La nourriture est abondante et saine, sa traçabilité efficace. Grâce au recyclage, les grands équilibres vitaux peuvent durer indéfiniment. La bonne santé et la qualité de vie des habitants sont indéniables. Si l'extrême décentralisation de la société et la disponibilité émotionnelle de ses citoyens peuvent de prime abord dérouter un Américain, elles ont d'évidentes conséquences positives. Sur tous ces points, me semble-t-il, l'Écotopia nous lance un défi bien difficile à relever et ses réussites sont hors de notre portée⁴.

Les réseaux de dépendance depuis les écosystèmes biologiques jusqu'aux équilibres psycho-sociaux sont conscientisés et font l'objet de soins qui permettent un partenariat avec la nature s'exprimant en termes de santé et de bien-être général.

Ces quelques éléments montrent que l'*Écotopia* de Callenbach déploie tout un imaginaire de la mutation écologique. Les obstacles ou objections habituelles utilitaristes sont levés et les nouveaux modes de relations au territoire, de production, d'échange, de gouvernance, de socialité, de connaissance et de développement personnel qui prennent pour centre de gravité les équilibres vitaux au sein d'un milieu riche en puissances créatrices sont présentés comme désirables⁵.

¹ Ioan Negrutiu, Gérard Escher et François Collart Dutilleul, « Alimentation - agriculture - territoires : les difficultés d'un dialogue entre le droit et les sciences de la nature », *Droit et société*, 9 mai 2019, N° 101, n° 1, p. 87-99.

² Ernest Callenbach, *Écotopia*, *op. cit.*, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 74-75.

⁴ *Ibid.*, p. 270.

⁵ L'actualité de cette fiction utopique, à la fois dans les problèmes posés, les modèles émergeant pour y faire face et les solutions écotopiques imaginées, est étonnante. Deux raisons principales permettent, à mon sens, d'en rendre compte : l'une, relève de la structure de l'imagination utopique dans son rapport *critique* à un modèle politique dominant qui est toujours le nôtre, et l'autre réside dans le choix *normatif*, en un sens visionnaire, opéré par l'auteur d'Écotopia de repenser les principes fondamentaux de la collectivité politique

4. 2. *L'imaginaire écotopique face à la crise écologique*

Comme tout récit utopique, *Écotopia* fonctionne par démarcation. L'espace ouvert par la fiction utopique permet de déployer, d'un côté, une *critique* du système de référence, ici les États-Unis comme promoteurs du « capitalisme mondial intégré »¹ plus que jamais hégémonique et, de l'autre, *l'invention* d'alternatives venant suppléer les défauts de ce système de référence. Callenbach ne propose ni un récit d'un nouvel âge du système-Terre et de ses déséquilibres – l'Anthropocène ou quel que soit le nom qu'on veuille lui donner –, ni un récit de l'effondrement global. Il explore plutôt les « lignes de fuites » au-delà des décombres de la société thermo-industrielle, non pas vers d'autres planètes hébergeant des modèles alternatifs² mais sur un territoire concret dans un ancrage biorégional. Comment situer politiquement cet imaginaire utopique répondant à la crise écologique caractéristique d'*Écotopia* parmi d'autres récits utopiques allant, par exemple, du côté du transhumanisme par exemple ou de la terraformation d'autres planètes ?

Plusieurs tentatives existent pour classer les utopies écologiques : suivant Cécile Renouard, on peut prendre pour critère le rapport au désir, à la fonction de la technique et à la croissance et distinguer les utopies écologiques selon le modèle de développement qu'elles supposent – « utopies de la suffisance (More, Thoreau, Morris, Howard, Huxley, Callenbach, Bookchin) » *versus* « utopies technologiques ou utopies de l'abondance (Bacon, Owen, Saint Simon, Fourier, Bellamy) »³ ; suivant Yannick Rumpala, en prenant cette fois pour critère différentes « figures de l'habitabilité planétaire », on peut distinguer « l'abstention technologique », « la frugalité autogérée », « la sécession arcadienne » à laquelle est rattachée *Écotopia*, « l'abondance automatisée », « le conservationnisme autoritaire » et « la spiritualité naturelle »⁴. Cependant aucune de ces typologies ne semble s'accorder avec une lecture précise d'*Écotopia*. La structure normative qui s'y déploie en effet ne peut être réduite à une « sécession arcadienne » puisque l'imaginaire séparatiste

à partir d'un rapport entre les collectifs humains et leur territoire, fondé non pas sur la séparation, la domination et la réduction à une fonction instrumentale mais sur une exigence d'équilibre, de soin réciproque et de cohabitation pacifiée, bref selon une alliance fondamentale que Serres appelait en 1990, un « contrat naturel ».

¹ Félix Guattari, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989, p. 40 et suiv.

² Yannick Rumpala, « Sur les ressources de la science-fiction pour apprendre à habiter l'Anthropocène et construire une éthique du futur » dans Rémi Beau et Catherine Larrère (éds.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 157-172.

³ Cécile Renouard, « Une éducation supérieure radicale et non marginale ? L'expérience naissante du Campus de la Transition » dans Jean-Philippe Pierron et Nathanaël Wallenhorst (éds.), *Éduquer en Anthropocène*, Lormont, Édition du Bord de l'Eau, 2019, p. ?

⁴ Yannick Rumpala, *Hors des décombres du monde : écologie, science-fiction et éthique du futur*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2018.

n'est que le moyen d'une liaison à tout un ensemble d'agents nécessaires à la vie (y compris des relations internationales non prédatrices). De plus le récit allie une transformation des modes de désirs, une réorientation des technologies au sein d'une économie permacirculaire, une redéfinition de l'abondance pouvant aller du côté de la frugalité, des formes d'échanges renouvelés et réactivés et une écospiritualité New-Age.

La polarisation entre le géo-constructivisme¹ et le « retour au terrestre »² permet à mon sens de situer plus précisément l'imaginaire écotopique. L'Anthropocène serait, d'un côté, le lieu de la reconnaissance et de l'accroissement de la puissance humaine sur le système-Terre, appelant géo-ingénierie, « *smart cities* », « écomodernisme » et « nouvelle conservation » ; de l'autre l'occasion d'un sursaut culturel, politique et spirituel appelant la reconsidération des façons d'habiter une « Nouvelle Terre »³. *Écotopia* se situe clairement du côté du pôle du « retour au terrestre » invitant la culture occidentale moderne et capitaliste à réinventer, à partir d'une attention à des contextes biorégionaux particuliers, ses modes de sentir, de connaître, d'agir, de s'organiser et de se relier à la transcendance pour pacifier son rapport à la Terre. Critique d'une idéologie du progrès et de la modernisation techno-scientifique, critique des affects de domination des processus naturels, critique d'une fuite en avant d'une élite oligarchique vers d'autres lieux hypothétiques de colonisation, l'imaginaire écotopique s'oppose donc à l'écomodernisme et promeut une reterrestrialisation plus réaliste et plus humble.

4. 3. D'Écotopia aux écotopies : Réalisation politique et écotopies concrètes

Dans une conférence intitulée *From Capitalism to Ecotopia, A successionist manifesto*⁴ prononcée en 2009 devant l'institut germano-américain de Freiburg Carl Schurz Haus, Callenbach propose une critique des destructions associées au capitalisme. Il envisage une succession possible à ce système déclinant, à partir de l'horizon écotopique et selon le modèle de résistance des « *weeds* », ces herbes adventices parfois mal-nommées « mauvaises herbes » par un point de vue hégémonique :

Le changement vient du bas, écrit ainsi Callenbach – et quand le gouvernement national est paralysé, contrôlé par des intérêts économiques privés, le changement ne peut venir que du bas. Le peuple doit

¹ Pour une caractérisation et une critique des discours géo-constructivistes, voir Clive Hamilton, *Les apprentis sorciers du climat : raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, traduit par Cyril Le Roy, Paris, Seuil, 2013 ; Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, 2016.

² Bruno Latour, *Où atterrir ?*, op. cit.

³ Dominique Bourg, *Une nouvelle Terre*, Paris, Desclée De Brouwer, 2019.

⁴ Ernest Callenbach, « From Capitalism to Ecotopia ».

exiger le changement, de façon telle que le gouvernement soit obligé d'accepter le changement et de laisser les herbes (*weeds*) prospérer. Ainsi, portons notre attention vers quelques exemples de ce que nous pourrions appeler des « herbes » du changement social. Comme les « herbes » biologiques les « herbes » sociales se présentent sous de nombreuses espèces¹.

Le modèle des adventices permet de penser un rapport minoritaire au pouvoir, analogue à ce que Deleuze et Guattari appellent le « rhizomatique »², qui s'initient et se développent dans des mouvements populaires, autoconstitués, d'abord localisés, faiblement hiérarchisés et proliférant dans les marges et les fissures du pouvoir central dominant. Puis s'appuyant sur le constat du bruissement d'innombrables alternatives qui résistent au modèle ayant produit la catastrophe et qui promeuvent un nouveau mode culturel de relations avec les terrains de vie, Callenbach qualifie d'« écotopiens » tous les acteurs individuels et collectifs de cette transition écologique post-capitaliste.

Nous commencerons à vivre dans des écovillages, où les gens survivent hors du réseau avec des énergies renouvelables, des animaux d'élevage comme compagnons, une auto-éducation. Nous transformerons nos villes en Villes de Transition, capables de survivre dans l'ère de l'après pic pétrolier, l'ère des énergies renouvelables. *En un mot, nous mènerons nos vies comme des Écotopiens, à nos échelles, et pour finir, nous transformerons le paysage chaotique du « capitalisme finissant » en un nouveau jeu d'écosystèmes sociaux capables d'une survie équilibrée sur le long terme*³.

Callenbach interroge donc lui-même la possibilité historique de réalisation de ce qui n'était d'abord qu'une fiction littéraire. Il observe notamment l'émergence de multiples alternatives, proliférant, comme des herbes adventices (« *weeds* ») avec vitalité dans un milieu hostile, et visant à substituer au capitalisme finissant une organisation « terrestre », coopérative, écologique, égalitaire et émancipatrice. Il nomme ces acteurs marginaux de la mutation écologique des « écotopiens ».

Parallèlement, des anthropologues et des sociologues⁴ ont institué le concept d'écotopie comme catégorie générique pour désigner des communautés intentionnelles, qui, du XIX^e siècle à nos jours, dans la tradition socialiste et anarchiste, ont porté ces valeurs d'harmonie avec la nature, d'égalité entre les individus, d'émancipation par une

¹ Ernest Callenbach, « From Capitalism to Ecotopia », art cit. On peut noter qu'un livre récent d'hommage à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes s'intitule : *Éloge des mauvaises herbes*. Voir en particulier Pablo Servigne, « Des mauvaises herbes...qui annoncent les forêts de demain » dans *Éloge des mauvaises herbes : ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2018, p. 137-144.

² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

³ Ernest Callenbach, « From Capitalism to Ecotopia », art cit. Je souligne.

⁴ Eugene N. Anderson, professeur émérite au département d'anthropologie de l'Université de Californie à Riverside, revendique l'usage du concept depuis 1969 même s'il reconnaît qu'il revient à Callenbach d'avoir popularisé le terme. Joshua Lockyer et James R. Veteto (éds.), *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Oxford ; New York, Berghahn Books, 2013, p. xi.

organisation coopérative du travail et d'éducation dans la nature. Écotopie désigne alors, au sens restreint, un *écovillage*. Explorant précisément cette histoire des utopies concrètes aux États-Unis depuis le XIX^e siècle, Ronald Creagh note que « le retard de l'écriture sur la pratique laisse entrevoir que l'utopie écrite est devancée par l'utopie vécue »¹. De même, le récit *Écotopia* fait écho à toute une tradition historique et une série d'utopies réalisées qui, à une échelle plus modeste sans doute que l'échelle étatique, mettent déjà en œuvre la résistance au système capitaliste productiviste et l'invention de nouvelles formes de relations avec la nature comme pivot d'une métamorphose culturelle. Comme le remarque Serge Audier, dans son projet d'histoire de la pensée sociale de la nature :

Les mouvements des années 1960-1970, par-delà leur caractère hétérogène, complexe et multiforme, avaient ouvert des « brèches » importantes dans l'histoire de l'émancipation, tant par leur dimension démocratique, antihérarchique et libertaire que par leur mise en question du productivisme dont la critique écologique renaissante constituait l'une des dimensions essentielles. Des « brèches » qui, à considérer les choses de plus haut, ne furent en vérité pas les premières, et qui s'inscrivaient plus ou moins consciemment dans une histoire longue remontant aux utopies socialistes et libertaires du XIX^e siècle².

Du point de vue de la gouvernance, de l'organisation sociale du travail, de l'éducation, de l'égalité homme/femme ou du rapport au corps, des écotopies concrètes, en particulier dans la tradition socialiste et anarchiste ont, en un sens, devancé *Écotopia*. Et les écotopies contemporaines réactivent ou revitalisent ainsi une tradition émancipatrice ancienne à partir de la prise au sérieux de la crise écologique actuelle, au point que l'on pourrait affirmer qu'elles visent une forme d'idéal que serait « l'émancipation écologique », émancipation non par abstraction des déterminations contextuelles visant un universel abstrait, mais par une relation au sein d'un réseau d'interdépendance en contexte et un pilotage permettant le déploiement d'affects joyeux (par exemple l'émerveillement face à la beauté, la gratitude face à la prodigalité effervescente des vivants perçues comme un don, la compassion pour les souffrances liées aux ravages écologiques, l'attention et le soin portés aux relations qui nous constituent et nous soutiennent, l'engagement subversif et la solidarité partagées par des compagnonnages de luttes pour composer des mondes plus justes et plus harmonieux, ou encore la puissance liée à la conscience de participer d'une dynamique vitale qui nous dépasse et habite le cosmos).

¹ Ronald Creagh, *Utopies américaines : expériences libertaires du XIX^e siècle à nos jours*, Marseille, Agone, 2009, p. 22.

² Serge Audier, *La société écologique et ses ennemis*, op. cit., p. 82.

Les écotopies existent donc déjà par milliers et les écotopiens se comptent par millions. Les écovillages ou écolieux en sont l'un des exemples contemporains les plus frappants. Jonathan Dawson, président du *Global Ecovillage Network* de 2005 à 2008, définit cinq traits caractéristiques de ces initiatives hétérogènes groupées sous le concept d'écovillage : ce sont [1] des collectifs ou des communautés, [2] intentionnelles ou émergeant d'initiatives citoyennes, [3] visant à « reprendre le contrôle de leurs ressources et de leur destinée », [4] créant une cohésion à partir d'un ensemble de valeurs communes explicitées (souvent qualifiées de « spirituelles ») et [5] faisant « office de centres de recherche, de démonstration et (dans la plupart des cas), de formation, chacun dans leur propre domaine d'étude et de compétence »¹. Ces expérimentations locales se sont depuis longtemps organisées en réseau. Le *Global Ecovillage Network*, par exemple, fondé dans les années 1990, revendique environ 10 000 communautés réparties sur tous les continents². Ce réseau insiste dans sa définition des écovillages sur la dimension écologique de ces communautés intentionnelles, en adoptant le langage controversé de la « durabilité » (*sustainability*). Un écovillage est ainsi défini comme : « Une communauté rurale ou urbaine délibérément pensée comme résultant de processus participatifs à l'échelle locale, prenant en compte les quatre aspects de la durabilité (le social, la culture, l'écologie et l'économie) ayant pour but de revitaliser son environnement social et naturel »³.

Les écotopies désignent donc, au sens large, tous les lieux de résistance, d'invention et de métamorphose où vivent des acteurs de la transition écologique ; au sens strict, les écovillages et les communautés intentionnelles constituées autour de la préoccupation écologique. Elles mobilisent donc des acteurs ayant opéré une forme de conversion ou de redirection écologique de leurs conditions collectives d'existence. La question éducative est alors centrale dans les nouveaux rapports avec la nature qui structurent les écotopies, notamment parce qu'elle est le moyen d'incorporer et de transmettre le changement de paradigme écologique. J'aimerais ainsi maintenant approfondir la manière dont la politisation minoritaire et révolutionnaire de l'idée de nature se traduit au niveau éducatif au sein des écotopies.

4. 4. *L'éducation écotopique*

¹ Jonathan Dawson, *Les écovillages : laboratoires de modes de vie éco-responsables*, traduit par Emmanuelle Burr-Campillo et Marie-Cécile Baland, Gap, Editions Yves Michel, 2010, p. 66-71.

² Voir *Global Ecovillage Network – Community for a Regenerative World*, <https://ecovillage.org/>, (consulté le 12 juillet 2020) ; *Intentional Communities – Find, Join, & Learn about Intentional Community*, <https://www.ic.org/>, (consulté le 12 juillet 2020).

³ *GEN Glossary*, <https://ecovillage.org/about/about-gen/gen-glossary/>, (consulté le 12 juillet 2020).

Dans *Écotopia*, Callenbach consacre un chapitre à l'éducation écotopique, qui est une éducation dans et par la nature. La nature est d'abord le lieu de l'enseignement : les élèves ne fréquentent une salle de cours qu'une heure par jour. Le reste du temps est consacré à une pédagogie par « projets » à l'extérieur. Il n'existe pas de précautions hygiénistes qui préviendraient le contact avec la nature du fait de dangers ou de saletés. La nature est ensuite l'objet des savoirs et la biologie devient la science architectonique. À côté des compétences basiques (lecture, écriture, arithmétique), la plupart des compétences relèvent de connaissances naturalistes du milieu et de connaissances pratiques :

Tout jeune de dix ans [...] sait construire un abri [...], chasser pour se nourrir, confectionner des vêtements simples ; il connaît des centaines de plantes et les mœurs d'autant d'animaux tant à proximité de son école que dans des régions plus éloignées qu'il explore à l'occasion de randonnées avec sac à dos¹.

La relation pédagogique s'effectue d'abord autour d'un échange d'intérêts et de passions de la part des éducateurs qui privilégient la coopération plutôt que la compétition entre les élèves, et n'ont pas à discipliner violemment les enfants qui évoluent dans une ambiance de calme et d'autorégulation.

En réalité, l'éducation en Écotopia décrite par Callenbach s'inscrit dans une lignée pédagogique selon laquelle « la nature m'enseigne » – pour détourner dans une perspective pratique et pédagogique une formule de la métaphysique cartésienne². D'un point de vue historique, on pourrait faire remonter cette « éducation naturelle » à l'antiquité³, mais ce sont les fondateurs de la pédagogie moderne, et en particulier Rousseau, qui en formulent le principe de façon paradigmatique :

C'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyante mère, qui sut t'écarter de la grande route, et garantir l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines ! Cultive, arrose la jeune plante avant qu'elle ne meure : ses fruits feront un jour tes délices. Forme de bonne heure une enceinte autour de l'âme de ton enfant ; un autre en peut marquer le circuit mais toi seule y dois poser la barrière. On façonne les plantes par la culture et les hommes par l'éducation⁴.

La métaphore végétale permet en effet à Rousseau de justifier d'un côté la résistance à un milieu et des pratiques hostiles ou nuisibles au développement de l'enfant, et de l'autre, de caractériser l'action pédagogique comme une aide à la maturation des puissances

¹ Ernest Callenbach, *Écotopia*, op. cit., p. 217.

² René Descartes, *Méditations métaphysiques : objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, GF Flammarion, 2011, p. 191, AT, IX, 64.

³ Hubert Hannoun, *L'éducation naturelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes : Emile ; Education ; Morale ; Botanique*, Paris, Gallimard, 2010, vol. IV, p. 19.

naturelles présentes en tout nouveau-né. L'action pédagogique aura alors pour modèle le soin jardinier, celui qui a permis à Julie dans la *Nouvelle Héloïse* de revitaliser et de produire une zone d'abondance à partir d'un lieu abandonné, en œuvrant avec la nature : « Il est vrai, dit-elle, que la nature a tout fait, mais sous ma direction et il n'y a rien là que je n'aie ordonné »¹. Dans *Expérience et éducation*, Dewey, proposera à partir du même principe, une distinction élémentaire, entre éducation « progressiste » et éducation « traditionnelle » :

L'histoire de l'éducation est caractérisée par l'opposition entre deux thèses : l'une soutient qu'elle est un développement qui procède du dedans (*development from within*), l'autre qu'elle est une formation qui se fait du dehors (*formation from without*) ; l'une qu'elle se fonde sur les dons naturels, l'autre qu'elle domine les inclinations naturelles et tend à leur substituer des habitudes qu'une longue pression extérieure a permis d'inculquer².

Cette distinction pointe une divergence fondamentale dans le rapport que l'éducation conçoit avec le donné naturel : faut-il *faire avec* une potentialité qui doit se développer ou *faire contre* des tendances à subvertir ? Faut-il prendre la nature comme guide pour accompagner un épanouissement ou comme adversaire qu'il faudrait éradiquer pour lui substituer une « seconde nature » civilisée ? Les pédagogies écotopiques se situent du côté du pôle « progressiste », se fondant sur un naturalisme non pas des essences mais des potentialités et des dynamiques de développement vital, et envisageant l'action pédagogique moins comme une « fabrication » en droit reproductible pour tous que comme un « pilotage » toujours en contexte³.

Le point décisif est que les éducations écotopiques conjoignent « éducation naturelle » et ce qu'on pourrait nommer, à la suite d'Audier, une « pédagogie de l'émancipation »⁴. Celle-ci pourrait avoir pour slogan la formule d'Élisée Reclus, partisan d'une éducation non coercitive et antihérarchique : « L'école vraiment libérée de l'antique servitude ne peut avoir de franc développement que dans la nature »⁵. En effet, dès le XIX^e siècle, les mouvements d'émancipation (socialisme, anarchisme et républicanisme) reprendront cette

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes : La nouvelle Héloïse ; Théâtre ; Poésies ; Essais littéraires*, Paris, Gallimard, 2000, p. 41.

² John Dewey, *Expérience et éducation*, Paris, Bourrelier, 1947, p. 34.

³ Je transpose à l'action pédagogique la distinction entre « fabrication » et « pilotage » proposée par Catherine et Raphaël Larrère pour penser deux modalités fondamentales de l'action technique. Voir Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, *op. cit.* ; Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Bulles technologiques*, Marseille, Wildproject, 2017.

⁴ « La pédagogie de l'émancipation sera une pédagogie défendant le contact avec la nature, dans tous les sens du terme. » Serge Audier, *La société écologique et ses ennemis*, *op. cit.*, p. 535.

⁵ Élisée Reclus, *L'homme et la terre*, Paris, Librairie universelle, 1905, p. 433.

métaphore végétale pour penser l'éducation comme soin différencié permettant le déploiement des pleines potentialités naturelles et non comme un forçage anti-naturaliste stigmatisé comme bourgeois. Par exemple, chez les fouriéristes, on distinguera le bon éducateur du mauvais selon la métaphore du bon et du mauvais jardinier : le premier connaît la délicatesse d'une plante et réussit à la faire prospérer. Elle peut alors déployer toute sa beauté grâce à ces soins. Au contraire, le mauvais jardinier maltraite la plante et entraîne un épuisement rapide de son énergie vitale¹. De plus, les premières écotopies concrètes socialistes ou anarchistes du XIX^e siècle sont conçues comme *lieu d'éducation dans la nature* (comme milieu de vie) et *au service de la nature* (comme principe de développement individuel et collectif potentiellement harmonieux)². L'expérience de l'orphelinat de Cempuis, dirigée par Paul Robin de 1880 à 1894, est un exemple marquant de cette conception écotopique, ici libertaire et démocratique, d'une éducation émancipatrice dans et par le milieu naturel. Il s'agissait de soustraire des enfants à la misère sociale en leur offrant un développement holistique au sein d'un environnement favorable. Selon Audier :

Ainsi, près de dix ans avant les écoles nouvelles à la campagne d'Angleterre et d'Allemagne, Robin a érigé l'expérience de Cempuis en laboratoire d'une école pionnière accordée au « milieu naturel », c'est-à-dire au milieu des champs, avec un parc et des jardins, une petite ferme et des cultures avoisinantes. Dans cet esprit, la vie physique préconisée par Robin consiste à vivre au grand air en pratiquant des exercices naturels : la marche, les randonnées à bicyclettes, la natation dans une piscine creusée par les élèves, les travaux « simples et faciles » du jardinage³.

L'éducation était donc fondée sur un rapport vivifiant à la nature, la coopération bienveillante et une nourriture simple et équilibrée à base végétarienne. Au XX^e siècle, ce sera toute une série de grands pédagogues qui reprendront ces principes et les mettront en œuvre, souvent au sein d'écotopies : Francisco Ferrer, Adolphe Ferrière, Maria Montessori, Ovide Decroly, Célestin et Élise Freinet, Rudolf Steiner, Alexander Sutherland Neill ou encore Daniel Greenberg.

Les écotopies s'inscrivent donc dans la lignée des pédagogies de l'émancipation à travers une éducation dans, par et avec la nature. L'action pédagogique consiste essentiellement à prendre soin de la vitalité par une approche holistique et différenciée, à

¹ Serge Audier, *La société écologique et ses ennemis*, op. cit., p. 534.

² Voir par exemple les principes éducatifs de New Harmony, communauté fondée en 1826 par le pionnier du socialisme anglais Robert Owen. *Ibid.*, p. 532.

³ *Ibid.*, p. 539-540.

résister à l'autoritarisme et à promouvoir la singularité créatrice à tous les âges. Comment cela s'exprime-t-il dans l'organisation des écotopies contemporaines ?

4. 5. *Les écovillages comme laboratoire de la transition*

La centralité de l'éducation est attestée sociologiquement dans les écovillages et autres initiatives pour une habitation pacifiée de nos territoires de vie. Dawson, compte « une éducation holistique de la personne »¹ comme l'un des huit domaines principaux d'expérimentation de modes de vie écoresponsables dans lesquels les écotopies inventent des modèles alternatifs. Il ajoute : « Le domaine dans lequel les écovillages ont su créer avec succès des ponts avec la société traditionnelle est sans doute celui de l'éducation. Il constitue la base de beaucoup de leurs économies »². Pour expliquer cette situation, Dawson avance des raisons formelles liées aux collectifs écotopiques :

Libérés des contraintes imposées par les structures et les pédagogies traditionnelles, avec à leur disposition une communauté entière faisant office de laboratoire technique et social et de salle de classe grandeur nature, les écovillages sont devenus maîtres dans la conception et l'offre de ce type de package éducatif [cours non accrédités en dehors de tout programme scolaire ou universitaire officiel couvrant une vaste champ de sujets comme la permaculture et la création d'écovillages, les systèmes d'énergies renouvelables, l'art et l'artisanat, la performance artistique et la spiritualité]³.

Il y a donc des dispositions organisationnelles – la légèreté des structures collectives, la synergie créatrice et la situation marginale – qui permettraient de favoriser une situation de front pionnier.

J'ajouterais que les écotopies fonctionnent comme *contre-modèle*, c'est-à-dire comme lieux alternatifs contestataires demeurant en relation avec le système hégémonique mais fonctionnant dans ses marges. C'est ainsi la différence et les potentialités offertes par le caractère d'exception qui permet à la fois d'innover et de valoriser la proposition de savoirs et savoir-faire inédits, en s'adressant à une population en quête de changements qui circule entre écotopies et système dominant. Les écotopies ont ainsi une fonction de contestation, de ce qu'Illich appelle le « monopole radical » c'est-à-dire, en un sens, de la colonisation des imaginaires par les pratiques hégémoniques. Elles permettent de faire exister un autre modèle qui ravive l'imagination et de faire évoluer les structures institutionnelles qui oublient parfois leur finalité première. Par exemple, les écotopies ont une fonction de mauvaise conscience écologique du système éducatif dominant. Que vaut,

¹ Jonathan Dawson, *Les écovillages*, op. cit., p. 75.

² *Ibid.*, p. 113.

³ *Ibid.*, p. 114.

en effet, un système d'éducation qui produit des élèves ignorant des relations vitales avec leur milieu de vie et susceptible de désirer comme un bien la destruction de celui-ci ?

Mais au-delà de cette fonction différentielle, il semble que les écotopies contemporaines placent structurellement l'éducation au cœur de leur projet collectif pour trois raisons inhérentes au type d'habitation du milieu naturel qui est le leur. D'abord, les écotopies fonctionnent comme des *sanctuaires* c'est-à-dire des lieux préservés de certaines destructions produites par la culture urbaine hors-sol¹. La pratique d'un territoire comme fournissant l'air, l'eau et des aliments nécessaires à sa santé, la possibilité d'une activité de partenariat, de soin ou de négociations diplomatiques avec les cohabitants de ce lieu, la possibilité d'une synchronisation personnelle non sur le temps métrique de la productivité mais sur les temps existentiels de la vitalité et cosmiques des rythmes circadiens ou encore la fréquentation quotidienne de la beauté des êtres de la nature : autant de pratiques élémentaires devenues rares et précieuses pour des urbains oublieux d'une culture ancestrale de nos relations avec nos milieux de vie. De ce fait et ensuite, les écotopies peuvent fonctionner comme des *centres de ressources* où l'on peut apprendre ce que la culture urbaine néglige. Ainsi de nombreuses écotopies proposent ou accueillent des formations en permaculture, constructions naturelles, éducation à l'environnement, savoirs survivalistes, facilitation de décisions collectives et gestion de conflits, écopsychologie ou retraites spirituelles. Enfin, les écotopies fonctionnent comme *laboratoires* de la transition. Elles ont une fonction d'expérimentation marginale mais des transferts sont possibles vers les institutions majoritaires². L'éducation est au cœur des écotopies, non seulement parce qu'elle permet une viabilité économique de ces collectifs, mais aussi parce qu'elle légitime l'engagement en tant que minorité agissante au sein du problème global qui consiste à faire face à l'Anthropocène. L'éducation, la transmission, l'accueil et la diffusion à un public extérieur permettent de conforter l'idée selon laquelle, même dérisoire quantitativement face aux enjeux globaux de l'Anthropocène, les transformations subjectives exemplaires, les métamorphoses contagieuses, les modifications de l'équilibre global par actions ciblées sur des points cruciaux ne sont pas inutiles et peuvent être déterminantes face aux défis communs de la « reterrestrialisation ».

¹ L'ONU estime que 55 % de la population actuelle vit dans des zones urbaines, et ce taux atteint plus de 80% pour les pays les plus développés. *World Urbanization Prospects – Population Division – United Nations*, <https://population.un.org/wup/> (consulté le 12 juillet 2020).

² Pour des exemples de tels liens entre écotopies et établissements d'enseignement professionnel et supérieur, voir Jonathan Dawson, *Les écovillages*, *op. cit.*, p. 115-119.

Voici deux exemples de la centralité de l'éducation dans des projets écotopiques contemporains¹.

O.U.R. ecovillage est une communauté intentionnelle située sur l'île de Vancouver, en Colombie Britannique, Canada. Le lieu a été fondé en 1999 par des travailleurs sociaux et des militants écologistes soucieux d'explorer les potentialités de la vie communautaire. Sur les dix hectares se déploient une ferme, des jardins, des lieux d'habitations et des bâtiments pour les activités communes (repas, réunions, fêtes, événements). Le lieu est viable économiquement en tant que centre de démonstration et de formation en constructions naturelles, en permaculture et en éducation environnementale. C'est aussi un lieu d'accueil pour des groupes d'enfants, des bénévoles, des travailleurs, des stagiaires ainsi qu'un lieu où tente de se retrouver une spiritualité de la connexion à la terre. Les membres permanents de la communauté se considèrent eux aussi comme des invités de passages sur ce territoire. Le nom O.U.R. est un acronyme pour *One United Ressource* (une ressource unie) mais joue surtout au quotidien sur l'usage décalé du pronom possessif « *our* » – « notre » – pour signifier cette révolution dans l'ordre de la propriété. Dès la constitution en association en 2000-2001, l'écotopie s'est fixée comme objectif d'être un *modèle*, un centre d'éducation, un laboratoire vivant, et un centre de connexion à un réseau plus grand. En 2004, l'école sur site commence. Elle s'appelle *Topia* et propose différentes formations telles que des week-ends en forêt pour les enfants, des formations à la permaculture introductives ou à visée professionnelle, et différentes formations d'éducation à l'environnement notamment à travers le réseau international *Gaïa education*² en lien avec le Réseau mondial de formateurs en écovillage pour une Terre durable (*GEESE*). En 2016, *O.U.R ecovillage* a accueilli environ 10 000 visiteurs sensibilisés à la vie communautaire et à divers modes de relations conscientes avec les autres membres du collectif habitant ce territoire.

L'*École Pratique de la Nature et des Savoirs* (EPNS) se situe quant à elle dans la vallée du Haut-Diois dans la Drôme. C'est une association « animée par une vingtaine de personnes, expertes dans leurs domaines d'activités », qui se présente comme une « école

¹ Le premier est issu du projet *Untaking space* (voir le carnet de recherche : <https://usproject2016.com/>). Le second est issu de rencontres récentes notamment autour de questions relatives à la pratique d'une philosophie de terrain.

² *GaiaEducation.org* – *Design for Sustainability*, <https://www.gaiaeducation.org/>, (consulté le 12 juillet 2020).

« laboratoire » pour retrouver et expérimenter des liens d’alliance avec cette nature qui nous porte et nous fait vivre »¹. Elle se structure autour de « neufs chantiers »² :

[1] L’école laïque primaire « Caminando » ; [2] l’école « en nature » de naturopathie « Naturilys » ; [3] la ferme école en mutation Permacole à Montlahuc ; [4] les activités de conseils à destination des entreprises « NovaSens » ; [5] un laboratoire de recherche, « Territory Lab » ; [6] les parcours (*sic*) de formation grands publics « Coopération Lab » ; [7] les ateliers du sauvage, mis en œuvre par « Gens des bois » ; [8] le site « de la Comtesse », site d’immersion nature aux sources de la rivière Drôme et [9] l’ouverture d’espaces de dialogue entre les sociétés racines et notre modernité à travers le « cercle des passeurs »³.

Chacun de ces « chantiers », en s’adressant à des publics divers, nourrit le projet d’accompagner une transformation personnelle toujours à l’œuvre pour comprendre nos modes de relation à notre milieu de vie et apprendre à l’habiter collectivement de façon harmonieuse et joyeuse. Le projet d’école primaire est particulièrement intéressant parce que, tout en suivant les programmes de l’éducation nationale, il fonctionne à partir d’une pédagogie par projets et l’inscription d’une majorité de ses pratiques en pleine nature⁴. « Caminando » accueille une vingtaine d’élèves entre 6 et 10 ans. Au moins la moitié du temps d’activités est consacrée aux activités « sensorielles », liées aux travaux sur le territoire et aux changements saisonniers notamment à travers un jardin potager permacole qui fournit une partie des repas partagés le midi mais aussi à travers la fréquentation d’autres lieux de l’EPNS (la ferme école de Montlahuc et le lieu d’immersion de la Comtesse). Coopération, autonomie et transversalité sont au cœur du projet pédagogique qui vise à la fois l’acquisition des savoirs fondamentaux, l’épanouissement de l’élève dans toutes ses dimensions, le soin porté aux compétences sociales et un développement humain dans une vision permacole. À un autre niveau, entre autres projets inédits, en partenariat avec l’association Tchendukua et l’école Anthropocène de l’ENS de Lyon, l’EPNS a contribué au « diagnostic croisé » invitant des indiens Kagabas-Kogis à rencontrer des universitaires français pour initier un dialogue à partir de leurs outils culturels sur l’état du territoire du Haut-Diois.

¹ *École Pratique de la Nature et des Savoirs*, <https://www.ecolenaturesavoirs.com/> (consulté le 12 juillet 2020).

² Ils reprennent les « neufs principes du vivant » analysés par l’un des membres fondateurs de l’EPNS, le géographe et spécialiste des indiens Kagabas-Kogis de Colombie, Éric Julien. Voir Marie-Hélène Straus et Éric Julien, *Le choix du vivant : 9 principes pour manager et vivre en harmonie*, Paris, Éditions les Liens qui libèrent, 2018.

³ *Idem*.

⁴ *École primaire Caminando*, <https://www.ecolenaturesavoirs.com/caminando/> (1 août 2018, consulté le 12 juillet 2020).

Chacune de ces deux écotopies, en fonction des spécificités culturelles et territoriales qui sont les siennes, est donc un lieu d'innovation, d'expérimentation et de métamorphoses qui indiquent que la résistance au système catastrophique peut être porteuse de joie créatrice.

Les conditions d'habitabilité de nos territoires sont en train de changer brutalement. Face à cela, les écotopies, petites structures expérimentales fortement territorialisées et à la marge des institutions éducatives ordinaires, peuvent opérer assez facilement le transfert du centre de gravité éducationnel, rendu nécessaire par ce « nouveau régime climatique ». L'éducation ne doit en effet plus seulement viser l'émancipation individuelle par l'acquisition de compétences valorisables dans la société et sur le marché. Elle doit aussi permettre de nous relier à ce qui, de façon élémentaire, constitue nos relations vitales avec la nature, pour transformer les logiques de domination et de destruction en partenariat et symbiose. Faire face à l'Anthropocène exige donc de déplacer l'objectif principal des processus éducatifs vers ce que l'on pourrait nommer une « émancipation écologique » qui passerait par l'exploration des interrelations avec son milieu de vie et avec les collectifs qui l'habitent, à différents niveaux : sensitif, cognitif, social et spirituel. L'enjeu est le passage du sujet promu par la modernité – autonome ou indépendant, mais hors-sol – au sujet plurivalent ou in-terre-dépendant¹. Dans *Biogée* (2010), Serres déploie une critique du sujet moderne ayant réduit le rapport au monde au seul format de l'objectivité, c'est-à-dire à un « travail partiel de la raison »² qui définit en retour un sujet isolé dans une pseudo-domination de juge souverain, tendanciellement dépressif et destructeur. À ce « sujet privé de valences »³, Serres oppose une subjectivité qui s'éprouverait comme puissance de liaisons. Le soi ne serait plus alors séparation d'un monde d'objets, mais « pseudopodes en bouquet »⁴ c'est-à-dire puissance à créer des liens alentours de réceptivité sensorielle et de dons, évoluant entre les deux pôles de l'ouverture et de la fermeture, de la vie et de la mort, de la création symbiotique et de la destruction narcissique. Ainsi, face à l'Anthropocène, il importe de promouvoir les types d'expériences qui développeront ce sujet relié c'est-à-dire présent à lui-même, aux autres et au monde, en somme, ce qu'Arne Næss appelait déjà en

¹ J'emprunte ce détournement suggestif à Pablo Servigne qui se présente comme « chercheur in-terre-dépendant ».

² Michel Serres, *Biogée*, *op. cit.*, p. 42.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 40.

1987 le « Soi écologique »¹. Les écotopies sont un laboratoire de cette éducation centrée sur la personne territorialisée c'est-à-dire ayant conscience des pactes qu'elle entretient avec la nature. Comme il n'y a pas d'âge pour se reconnaître « fils de la terre », l'éducation écotopique ne se limite pas à l'enfance, mais imagine et propose des processus de formation et d'éducation pour tous. En réparant l'absence à soi et la rupture avec le milieu de vie induites par des cultures hors-sol, cette éducation écotopique répond donc à plusieurs défis de l'Anthropocène, et affirme ainsi sa dimension intrinsèquement politique. Contre le consumérisme et les imaginaires pathologiques de l'illimitation, l'éducation écotopique contribue à reconfigurer l'économie des désirs en fonction de l'essentiel vital et non du superflu socialement et économiquement façonné. Contre l'obéissance et le conformisme grégaires, l'éducation écotopique, émanant de minorités agissantes, contribue à accompagner l'émancipation écologique, formant des personnalités à l'écoute de leurs désirs parfois contestataires et marginaux par rapport au système hégémonique. Face à la tempête, aux mutations brutales qui menacent le système actuel, voire aux horizons éventuels d'effondrements ou d'effritements², l'éducation écotopique revalorise des savoirs-racines, vitaux parce qu'élémentaires dans la connaissance de soi, de son milieu et des techniques permettant la vie. Enfin, aux chimères de maîtrise globale nécessairement hors-sol, l'éducation écotopique oppose une attention et une écoute d'abord localisées aux relations vitales pour résister au parasitisme (qui prend tout et ne rend rien) et promouvoir une symbiose (qui soigne le vivre ensemble)³. Si l'éducation est toujours « production en soi d'un tiers », comme l'a jadis montré Serres⁴, alors on peut dire que l'éducation écotopique vise l'idéal d'un Tiers-instruit, pieds dans la terre nourricière et tête dans le ciel toujours changeant, artisan et savant des relations vitales, riche en savoirs élémentaires et joyeusement vivant face à l'Anthropocène.

La marginalité et la position minoritaire permettent donc la liberté, la vitalité créatrice et l'innovation en visant l'idéal d'émancipation écologique. Mais cette même marginalité et minorité pose une question cruciale aux collectifs écotopiques : peuvent-ils être une réaction adéquate face à une menace globale tel le bouleversement climatique ? Peuvent-ils être autre chose qu'un repli de collectifs marginaux et peser véritablement sur les modèles

¹ Arne Næss, « An Example of a Place : Tvergastein », dans Harold Glasser et Alan Drengson (éds.), *The Selected Works of Arne Næss : Deep Ecology of Wisdom*, vol. X, Dordrecht, Pays-Bas, Springer, 2005, p. 339.

² Yves Citton et Jacopo Rasmi, *Générations collapsonautes : naviguer par temps d'effondrements*, Paris, Seuil, 2020.

³ Michel Serres, *Biogée*, op. cit., p. 169-170.

⁴ Michel Serres, *Le tiers-instruit*, Paris, F. Bourin, 1991, p. 92.

majoritaires et hégémoniques qui eux semblent nous conduire à une catastrophe tout à fait inédite ?

4. 6. *La question de la « masse critique »*

Il serait vain de prétendre apporter une réponse définitive à une question d'une telle ampleur. Je me contenterai ici de formuler trois remarques.

[1] Les écotopies ne sont pas l'expression d'un repli autarcique ou un refuge dans l'isolement. La transformation même des fondements de la collectivité politique et des modes de relation au milieu qui en découlent, tendant vers un « contrat naturel » ou un « retour au terrestre », prouvent que ces collectifs prennent au sérieux la nouvelle situation globale du système-Terre et tentent d'y apporter une solution à un niveau d'abord local. Leur apport est d'autant moins négligeable que l'ancrage territorial recèle des compétences nécessaires pour faire face à une crise de la rupture et de la déconnexion avec les milieux de vie typiques des cultures urbaines majoritaires. De plus leur situation marginale ou minoritaire est encore une situation relationnelle avec le système dominant, même si c'est de façon contestataire ou différentielle. En tant que contre-modèles, mais aussi en tant que sanctuaires, centres de ressources ou laboratoires de la transition, les écotopies sont des lieux de passages qui font circuler les idées entre les marges et d'autres lieux moins minoritaires. Enfin, l'organisation réticulaire des différents lieux écotopiques permet de dépasser les obstacles liés à l'isolement marginal pour faire bénéficier une communauté plus large des expériences, des savoirs et savoir-faire accumulés durant de nombreuses années. Il n'y a donc pas d'impossibilité intrinsèque à la constitution d'un mouvement collectif atteignant une masse critique à partir d'initiatives collectives d'abord localisées.

[2] Il existe différents modèles d'action permettant de justifier l'effet non-négligeable voire déterminant d'actions localisées et apparemment insignifiantes quantitativement par rapport au tout. Le public francophone connaît sans doute le modèle contesté et contestable¹ du colibri popularisé par Pierre Rabhi et son mouvement, qui invite chaque acteur, aussi infime soit-il face à l'ampleur du problème, à faire sa part. Mais il existe d'autres modèles qui permettent de conjuguer action minoritaire et effet collectif déterminant. Par analogie, ces modes d'agir ouvrent la possibilité d'une transformation du tout à partir d'actions très localisées. Citons quelques exemples : le modèle du « héros moral » permet ainsi de justifier comment un individu exemplaire, cristallisant une

¹ *La ZAD et le Colibri : deux écologies irréconciliables ?*, <https://www.terrestres.org/2018/11/15/la-zad-et-le-colibri-deux-ecologies-irreconciliables/> (15 novembre 2018, consulté le 12 juillet 2020).

revendication commune et incarnant une révolution normative, peut entraîner à sa suite un mouvement collectif¹ ; le modèle de l'« acupuncture » permet de penser comment une action ciblée sur des points stratégiques d'un système, même si elle semble minime au regard de la taille du tout, peut avoir néanmoins une action non-négligeable sur l'équilibre énergétique global ; le modèle de la « résonance » permet de penser comment une fréquence déterminée peut affecter tout un système de façon globale et non-linéaire ; le modèle de la « contamination virale » permet de penser comment un agent microscopique mais ayant une forte puissance de dissémination, d'infiltration et d'insertion au sein de fonctions stratégiques dans les organismes peut en modifier profondément le fonctionnement ; le modèle des « mèmes » transfère ce modèle de contamination virale aux imaginaires sociaux en montrant comment des idées, des images et des valeurs peuvent se répandre très rapidement dans un collectif. Il n'est pas sûr que les écotoxies puissent avoir des effets systémiques. Mais en tous les cas, il existe de nombreux modèles de transformation non-linéaire, avec des effets de seuil importants, à partir d'actions quantitativement négligeables mais qualitativement déterminantes. La potentialité d'une circulation entre action minoritaire et transformation systémique reste donc ouverte.

[3] Enfin face aux questions écologiques, il est possible, en un sens que les écotoxies ne soient pas du côté du petit nombre, du point de vue des problèmes soulevés et des personnes concernées. Un argument analogue est développé en particulier par l'économiste écologique, Joan Martinez-Alier à partir de son analyse de « l'écologisme des pauvres »², c'est-à-dire des luttes politiques et culturelles associées à des questions écologiques de la part des populations minoritaires du sud, face aux intérêts hégémoniques des multinationales et des états corrompus. L'argument consiste à remarquer que les questions qui mobilisent ces résistants sont des questions largement partagées : comment se nourrir sainement ? comment boire de l'eau de qualité ? comment habiter un milieu de vie non pollué ? comment offrir à ses enfants la santé et la sécurité ? comment préserver ses traditions culturelles notamment dans l'adaptation à son milieu de vie ? Comment bien-vivre ? Or de ce point de vue, les peuples en luttes retrouvent la majorité des humains vivant sur Terre, sud et nord réunis. Et les prédateurs de l'environnement, bien qu'hégémoniques dans les réseaux économiques et politiques, se retrouvent relégués au

¹ Greta Thunberg devenue une figure des mobilisations politiques des « générations futures », notamment lors des grèves pour le climat, serait un bon exemple récent de cette fonction « héroïque » catalysant des aspirations collectives.

² Joan Martínez Alier, *L'écologisme des pauvres*, op. cit.

rang d'une oligarchie prédatrice et parasite, en ce sens minoritaire. Ainsi le rapport de force s'inverse dans l'imagination, l'intersectionnalité des problèmes et les convergences de luttes laissent entrevoir une issue non-désespérée. La question n'est plus alors de convertir les masses aux convictions écotopiques, mais plutôt de neutraliser la puissance de nuisance des minorités prédatrices.

En somme, les écotopies remplissent deux fonctions typiques de l'utopisme, l'une critique et l'autre émancipatrice : *résister* c'est-à-dire, dans les termes de Creagh, « remettre en cause le système social » et « bousculer des croyances fondamentales », mais aussi *inventer* c'est-à-dire « être une force créatrice pour le présent » et « révéler les possibilités infinies de notre condition finie »¹. En ce sens, les écotopies sont un laboratoire d'une politisation minoritaire et pluraliste de l'idée de nature, qui vise à mettre en œuvre une réaction intégrale face à l'Anthropocène, ce « Grand tournant » qui impliquerait, selon l'écopsychologue Joanna Macy, trois dimensions essentielles : 1- résistance à la catastrophe : agir pour ralentir les dommages infligés à la Terre et à ses habitants ; 2- promotion d'alternatives : analyser et transformer les fondements de notre vie commune ; 3-transformation spirituelle : opérer un basculement fondamental dans notre vision du monde et nos valeurs². La politisation multi-naturaliste qui s'exprime donc dans les écotopies participe de ces résistances, de ces inventions et de ces métamorphoses écologiques.

5. *Laetitia ecotopica* : artivisme et joie de nouveaux possibles politiques dans l'effondrement

Pour conclure ce chapitre, j'aimerais revenir sur le sens multi-naturaliste de la formule « nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend », en rappelant une étape significative de sa généalogie à travers l'artivisme. Ce slogan est vraisemblablement apparu sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes³ qui a pris forme en 2009, suite à l'invitation d'habitants à venir occuper la terre et ses bâtiments « parce que, écrivaient-ils

¹ Ronald Creagh, *Utopies américaines*, op. cit., p. 28-29.

² Joanna Macy et Molly Young Brown, *Coming Back to Life : The Updated Guide to the Work That Reconnects*, Gabriola Island, New Society Publishers, 2014. Voir l'analyse de la dimension écospirituelle du travail qui relie, chapitre XII, p. 626-628.

³ C'est notamment le titre d'un article daté de 2013 publié par *Reporterre* : *Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend*, <https://reporterre.net/Nous-ne-defendons-pas-la-nature-nous-sommes-la-nature-qui-se-defend> (consulté le 11 juillet 2020).

seul un territoire habité peut être défendu »¹. Comment ce slogan, qui condense le sens et les puissances pratiques d'une politisation minoritaire de l'idée de nature, s'inscrit-il dans une créativité collective et mobilise-t-il des affects affirmatifs, ouverts et joyeux attachés à ces modes de lutte et d'invention ?

5. 1. *Les Climate Games en marge de la COP 21 à Paris.*

Les mouvements de désobéissance civile écologistes, dans la longue tradition des contestations non-violentes, déploient des trésors d'inventivité pour résister et contester le système normatif ordinaire. Les ZAD² en particulier sont le lieu d'une créativité poétique qui n'est pas seulement réjouissante dans le détournement des acronymes technocratiques mais qui pointe aussi comment l'imagination pratique joue au cœur des systèmes de représentation et de normativité. Cela est vrai dans l'inventivité poétique des slogans³ mais cela est vrai aussi dans les formes d'organisation du vivre ensemble et de la communalité. Au moment de la COP 21, Isabelle Frémeaux et John Jordan, activistes qui vivent sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes après avoir publié *Les Sentiers de l'utopie* (2012), une enquête itinérante explorant différentes écotopies européennes et les cultures de l'action non-violente qui s'y déploient, lancent les *Climate Games* autour du slogan « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend »⁴. Cette formule est présentée par Jordan et Frémeaux comme « le récit principal »⁵ à partir duquel les participants au jeu sont invités à imaginer différentes actions directes non-violentes dans le but de dé-fluidifier la COP 21. Il s'agit donc avant tout d'une narration permettant de susciter une imagination collective qui vise moins à décrire le réel, qu'à produire des effets politiques. Ainsi Frémeaux présente-t-elle le projet :

Avec notre projet *Climate Games* pour les mobilisations lors de la COP 21, la conférence des Nations Unies sur le changement climatique, nous nous associons à de nombreux mouvements sociaux qui ont décidé de mettre en lumière et d'agir contre la manipulation et la phagocytation des négociations par le pouvoir des multinationales. Nous avons décidé de proposer un grand jeu, qui considère à la fois le

¹ John Jordan, « Les communs d'une culture de résistance » dans *Éloge des mauvaises herbes : ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2018, p. 45.

² Zone à aménagement différé, zone à défendre, zone d'autonomie définitive, zone à alimentation durable, zone à délirer...

³ Laurence Vignes, « “Non au GA(z de)CHIS(te) !” : étude diachronique des slogans de manifestations anti-gaz de schiste », *Mots. Les langages du politique*, 21 mars 2019, n° 119, n° 1, p. 87-106.

⁴ Les auteurs revendiquent de parodier et de détourner la saga populaire et qui met en scène la « révolution » par une sauveuse providentielle, *Hunger Games*. La bande annonce qui annonce les *Climate Games*, reprend ainsi la tonalité dramatique des blockbuster hollywoodien et Jordan s'amuse à rappeler l'idée de ne « pas oublier qui est son ennemi ». Tout oppose ensuite les deux types de narration de résistance politique à un pouvoir cruel, cynique et destructeur.

⁵ *Climate Games* : « Nous sommes la nature qui se défend », <https://www.makery.info/2015/05/11/climate-games-nous-sommes-la-nature-qui-se-defend/> (consulté le 9 juillet 2020).

cyberespace et la rue comme terrains de jeu, dans lequel des équipes vont se former pour élaborer des actions de désobéissance civile contre le pouvoir des multinationales. Nous voulons un jeu qui permette d'offrir un éventail d'approches et de tactiques qui dépasse ce qui est souvent présenté comme antagoniste, les actions symboliques contre les actions plus radicales, de blocage par exemple¹.

Concrètement, une application a été développée qui permettait de localiser les lieux d'actions et les mouvements des policiers. Des équipes étaient invitées à se constituer et prendre un nom d'espèce non-humaine. Puis, le jeu consistait à repérer des cibles potentielles, à imaginer des actions perturbatrices, des blocages ou des infiltrations. Les équipes diffusaient ensuite via une plateforme internet leurs actions et se voyaient attribuer des points en fonction de différents critères, et notamment celui de la puissance de l'action non-violente à « faire rire les gens ». Or l'insistance sur le plaisir et l'humour est pensée loin de toute dépolitisation, comme la condition d'une créativité et d'une mobilisation d'intelligence collective, et aussi d'un point de vue stratégique comme un des leviers de la subversion. Ainsi Jordan exprime-t-il clairement l'ambition politique du jeu, dans des termes qui se rapprochent de l'écologie social de Bookchin :

Nous espérons que les *Climate Games* seront une passerelle pour les gens qui n'ont jamais mené d'actions directes, qu'ils puissent élargir ce mouvement grandissant pour la justice climatique et faire en sorte que l'on ne parle pas de transition énergétique sans inclure le mot justice, que l'on cesse de parler d'écologie sans parler du social. La façon dont les humains se dominant entre eux se lit dans la façon dont l'homme domine la nature².

Il s'agit donc de s'inscrire dans la tradition d'invention des formes de mobilisation qui revendiquent aussi la joie et le plaisir du jeu dans la résistance, l'apprentissage par le mouvement et l'intelligence du corps à des fins collectives. Jordan souligne notamment les questions d'organisation collective comme l'un des ressorts essentiels des luttes politiques radicales : « comment collaborer ensemble », « comment créer des façons de travailler ensemble sans domination », comment « créer de la confiance entre les gens et [...] donner des outils de décisions horizontales ». Or Frémeaux et Jordan ont théorisé et déployé depuis une quinzaine d'années ces liens entre l'art, le jeu, l'action politique à travers le concept d'« artivisme » et au sein d'institutions pirates, notamment le *Laboratory of Insurrectionary Imagination* (labofii), qu'ils définissent ainsi :

¹ *Ibid.*

² *Ibid.* Pour la référence explicite à Bookchin, voir John Jordan, « Les communs d'une culture de résistance », art. cit., p. 51.

Le Laboratoire d'Imagination Insurrectionnelle crée des espaces pour que les artistes et les activistes travaillent ensemble, en essayant de dissoudre ces identités-là, pour mêler l'imagination et la créativité des artistes au courage, à l'audace et à l'engagement social des activistes¹.

L'artivisme permet ainsi de concilier le « non de la désobéissance civile » et le « oui de la création des alternatives »², en dépassant le sérieux de la militance par la joie de la lutte et de la création collectives. Frémeaux et Jordan rappellent qu'ils sont « très inspirés par Bertolt Brecht qui disait de son travail de théâtre que c'était une façon d'entraîner les gens au plaisir de transformer la réalité ». Ils témoignent aussi avoir trouvé sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes un lieu parfait pour accueillir le *labofii*, parce qu'elle est le lieu d'un « combat [qui] mêlait les deux fils essentiels d'ADN de toute Écologie de la Lutte : le oui et le non, la résistance et la création, le combat et la construction, dans le même élan »³. La reprise du slogan de façon massive, non seulement sur différentes ZAD, mais désormais par de nombreuses luttes écologiques tout autour du monde, est sans doute un des signes de l'efficacité mobilisatrice d'une telle politisation minoritaire de l'idée de nature.

5. 2. *La réticence face à l'ambiguïté du slogan*

J'ai déjà évoqué les réserves de Charbonnier face à ce slogan. Dans la même lignée, Morizot montre quelques réticences à l'usage de ce slogan :

Si, comme le disent élégamment Patel et Moore, « la Nature n'est pas une chose, mais une façon d'organiser - et de *cheapiser* - la vie » (p. 63), alors il est ambigu d'affirmer, pour formuler les nouvelles alliances entre luttes sociales et environnementales, que « nous sommes la nature qui se défend ». Nous sommes le vivant qui se défend - y compris contre sa conversion en « Nature »⁴.

Morizot reconnaît la fonction de ce slogan au sein d'entreprises créatives de repolitisation de l'idée de nature, en particulier au niveau de la formation de nouvelles alliances écologiques. Cependant, en s'appuyant sur la critique de Moore et Patel qui dénoncent la façon dont l'idée de nature est devenue le nom d'une réduction du rapport au monde par sa marchandisation au sein du capitalisme et à la dévalorisation du vivant, il en souligne « l'ambiguïté ». La « Nature » serait ainsi le nom de la politisation hégémonique et réductrice du rapport au monde, en particulier des vivants. Ce n'est donc pas en tant que

¹ *Climate Games* : « Nous sommes la nature qui se défend », <https://www.makery.info/2015/05/11/climate-games-nous-sommes-la-nature-qui-se-defend/>, art cit.)

² *Ibid.*

³ John Jordan, « Les communs d'une culture de résistance », art cit, p. 49.

⁴ Baptiste Morizot, « Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient », *Critique*, 8 février 2019, n° 860-861, n° 1, p. 166-181.

nature mais en tant que vivant que l'on se défendrait notamment contre la réduction de la vie à sa dimension marchande dévalorisée. Le slogan spécifié en « nous sommes le vivant qui se défend » aurait ainsi l'avantage de se situer en amont d'une politisation destructrice du rapport au monde qui aurait pour opérateur conceptuel, l'idée de « Nature ». Une dénomination plus précise des luttes et des nouvelles alliances supposerait donc d'endosser la défense du vivant plutôt que la nature.

Cependant, il convient de se demander ce qui se joue dans la substitution proposée par Morizot ? Morizot reprend, via Moore et Patel, l'idée que la Nature est le nom d'une fonction politique séparatiste et instrumentalisée par le capitalisme. Cependant, que l'idée de nature soit entièrement captée et réduite à son assimilation capitaliste du vivant est une hypothèse qui me semble intenable historiquement comme pratiquement. C'est sans doute le cas dans un usage hégémonique, mais ce n'est pas le tout de l'idée de nature. Et l'ambiguïté, voire même la confusion, est peut-être précisément un levier pour la repolitisation de l'idée de nature qui vise à contester cette hégémonie des rapports capitalistes au vivant et au monde. En un sens, les deux slogans ne sont pas incompatibles, mais la substitution proposée par Morizot semble d'abord étrangement laisser de côté les conditions bio-géo-physiques qui, dans la nature, rendent possible le vivant. Si l'on entend, en effet, par nature le principe et le milieu englobant le vivant et ses conditions géo-physiques d'apparition, de continuation et d'évolution, « Nous sommes la nature qui se défend » implique de défendre le vivant et ses conditions bio-géo-physiques. Mais « nous sommes le vivant qui se défend » semble de plus beaucoup moins paradoxal, car l'humain est pensé, y compris dans l'idéologie dualiste anthropocentrée, par opposition à la nature mais rares sont les personnes niant la dimension vivante (et mortelle) des humains. L'alternative de Morizot serait moins un slogan qui frappe les esprits par une formulation apparemment paradoxale, qu'une proposition descriptive susceptible de réaliser l'accord.

De plus, il me semble que « la nature » et « le vivant » ne se situent pas au même niveau du point de vue de leurs effets politiques. Car l'idée de nature a une longue histoire en tant que figure agissante, principe d'animation et d'ordre cosmique, ce qui n'est pas le cas à mon sens du « vivant ». Ainsi réactivée dans les luttes présentes, cette figure et cette histoire sont peut-être ce qui confère à la formule sa puissance mobilisatrice et subversive. De ce point de vue, l'efficacité du slogan n'est pas seulement de jouer sur le paradoxe, mais bien de reconvoquer une figure tutélaire, métamorphosée pour faire face aux défis de l'Anthropocène et aux exigences des luttes contemporaines, de façon à mobiliser

collectivement et inscrire la résistance dans des forces qui nous dépassent. Le politiste Yves Sintomer formule une thèse qui tente de donner un sens à cette invocation d'une figure tutélaire. Il interprète en effet ce slogan, au côté du « We are the 99 % » des altermondialistes du mouvement *Occupy*, comme « une nouvelle configuration historique interprétable avec l'idéaltype de la représentation-incarnation »¹. Il définit cette dernière comme une façon pour des collectifs, en particulier d'avant-garde, de construire une autorité qu'il distingue de différents types de représentations qui s'expriment dans l'histoire politique. Il pointe, lui aussi, une dérive possible de l'usage conflictuel de ce type de représentations politiques :

L'adhésion consensuelle interne au groupe n'empêche pas que des personnes qui sont extérieures et sont en désaccord avec lui puissent ressentir ces actions comme des coups de force. Si les personnes concernées ne se reconnaissent pas dans ces actions, les raffinements procéduraux de la décision par consensus font place à une prétention à la représentation-incarnation qui n'a que l'autorité – et tout l'autoritarisme – de l'avant-garde².

Il me semble cependant que cette crainte est peu fondée dans la mesure où elle exagère à la fois l'homogénéité des groupes en résistance et la nature des formes de perturbations qu'ils peuvent imposer. L'une des forces des collectifs auto-déterminés, héritant d'une longue tradition libertaire, est le soin qu'ils apportent à la reconnaissance et à la gestion de la pluralité des opinions, des désaccords voir des conflits internes, en développant précisément toute une série d'outils pour accompagner la décision collective de façon horizontale. Ainsi que le rapporte la journaliste Jane Lingaard, la ZAD de Notre-Dame-des-Landes héberge une diversité polymorphe et conflictuelle dont le paradoxe, précisément défini par un habitant consiste à « être un collectif interdépendant de personnes pas d'accord entre elles »³. De même, Jordan rappelle-t-il la diversité radicale de la ZAD :

Désordonnée et désarçonnante, cette utopie magnifiquement imparfaite en résistance contre un aéroport et son monde a été soutenue par un mouvement populaire et radicalement divers, qui a rassemblé des dizaines de milliers d'anarchistes et d'agriculteurs, de syndicalistes et de naturalistes, d'écologistes et d'étudiants, d'habitants du cru et de révolutionnaires de tous horizons⁴.

Consensus ne signifie définitivement pas homogénéité. De plus, ce qui est en jeu dans ces luttes minoritaires et pluralistes est moins une forme d'imposition autoritaire de ses

¹ Voir Yves Sintomer, « La représentation-incarnation : idéaltype et configurations historiques », *Raisons politiques*, 2018, N° 72, n° 4, p. 47.

² Voir *Ibid.*, p. 51.

³ *Éloge des mauvaises herbes : ce que nous devons à la ZAD*, op. cit., p. 24.

⁴ John Jordan, « Les communs d'une culture de résistance », art cit, p. 46.

positions, en l'occurrence un hypothétique accaparement pour soi et contre tous ceux qui seraient en désaccord de l'autorité de la nature, que la tentative performative d'inversion des rapports de forces hégémoniques, par des groupes justement en infériorité. Ces derniers vont trouver dans la mobilisation de figures tutélaires puissantes collectivement, des ressources pour justifier une résistance et soutenir un rapport de forces, a priori, largement en leur défaveur.

Cette puissance transformatrice, magique pourrait-on dire avec Starhawk, n'est à mon sens par étrangère à la reprise et au déploiement du slogan. Ne peut-on pas imaginer que les artistes et les militants savent précisément ce qu'ils font, et peut-être mieux que les philosophes, en remobilisant l'idée de nature comme ressort de résistances politiques ? C'est cette lecture que préfère Stengers lorsqu'elle écrit dans *Réactiver le sens commun* :

Aujourd'hui la distinction entre habitabilité et viabilité est critique : Gaïa, quelle que soit la frénésie de ce que nous avons baptisé développement, pourrait rester habitable pour une multitude de micro-organismes inventifs qui lui permettront en retour d'endurer. Par contre, lorsque les activistes dans la rue proclament « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend », ils disent la menace de destruction qui pèse sur d'innombrables manières terrestres de vivre et de devenir les uns avec les autres, grâce aux autres, au risque des autres. Ils disent le saccage des tissus de partenariat que nous appelons « nature ». [...] « Nous sommes la nature », proclament les activistes, et ils ne résistent pas seulement à la bifurcation de la nature, ils s'engagent dans l'apprentissage de ce que demande une culture de soin et d'attention¹.

Stengers souligne l'intelligence écologique qui sous-tend ce slogan. Elle pointe notamment les effets de résistance épistémologique au dualisme et la redirection éthique et politique vers « une culture du soin et d'attention ». À la suite de Stengers, je soutiens que cette formule est fondée conceptuellement et pertinente stratégiquement. Car contester l'usage hégémonique de l'idée de nature et donc le problématiser, c'est pointer précisément le problème, à savoir la séparation entre humains et non-humains, en même temps que maintenir ouverte l'idée que la plupart des choses se tiennent sans nous, au-delà de nous mais aussi en nous et avec nous. Mobiliser l'idée de nature au sein d'une politisation pluraliste et minoritaire est un ressort et une justification des luttes qui prennent soin, en effet, des attachements aux vivants plutôt que l'arrachement à la nature. Cela participe donc des stratégies de résistances minoritaires qui empuissentent les luttes à partir d'une créativité collective. Plutôt que penser la substitution des slogans, il me semble donc préférable de souhaiter la multiplication des formules qui mobilisent politiquement

¹ Isabelle Stengers, *Réactiver le sens commun : lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris, La Découverte, 2020, p. 110.

des figures tutélaires comme la nature dans un sens non-dualiste, stupéfiant et révolutionnaire.

5. 3. *Lætitia ecotopica*

J'aimerais enfin pointer l'aspect joyeux de ces créativités écotopiques qui incarnent une politisation minoritaire et radicale de l'idée de nature. Dans le cadre d'une réflexion sur la décolonisation épistémique et, pour prendre le contre-pied des affects de mélancolies, de pertes, de renoncements produits au sein d'une littérature décoloniale, en particulier *africana*, hantée par le souvenir d'une histoire ravageuse et de l'expérience subjective d'une dépossession, la philosophe Nadia Yala Kisukidi propose de penser le concept de *lætitia africana*. Il permet de reconnaître et d'ouvrir les affects joyeux attachés à l'imagination et à la réalisation d'utopies politiques décoloniales. Ainsi définit-elle le concept :

On pourra alors appeler sous le terme de *Lætitia africana* des tentatives théoriques, au sein des diasporas, qui essaient de produire des versions décolonisées du monde. Qui secouent, en acte, les nuits néocoloniales. *Lætitia* pour dire, en s'éloignant des fixations mélancoliques, une activité créatrice dont les manifestations effectives sont joyeuses. Non pas l'obscénité du grand rire qu'une littérature raciste et coloniale a collé sur les mâchoires nègres. Mais ce signe qui accompagne, comme le dirait Bergson, tout geste de création surgissant dès lors qu'un intérêt vital est en jeu¹.

La *lætitia africana* contrebalance donc au niveau affectif la mélancolie, le désespoir mais aussi la brutalité et la fatigue des luttes, en reconnaissant dans les utopies politiques des gestes créateurs joyeux. Au milieu des ravages et des violences, les projets de mobilisation, de résistance, et d'invention de nouveaux possibles politiques produisent collectivement cette joyeuse énergie vitale. Kisukidi explique que ce concept s'inspire d'un projet du chorégraphe Faustin Linyekula qui « porte sur une scène dansée, la jeunesse de Kinshasa confrontée aux permanences de la dévastation coloniale et à l'univers ruiné des violences néocoloniales »², et qui intitule sa pièce *More ? more, more...future*. Inversant le *no future* punk qui apparaît au sein de la jeunesse occidentale dans les ruines du capitalisme, la *lætitia africana* est l'entreprise politique qui consiste à « forcer l'éclosion du futur contre la nuit »³.

¹ Nadia Yala Kisukidi, « *Lætitia africana* : philosophie, décolonisation et mélancolie » dans Joseph-Achille Mbembe et Felwine Sarr (éds.), *Ecrire l'Afrique-monde : Ateliers de la pensée Dakar et Saint-Louis du Sénégal*, 2016, Paris : Dakar, P. Rey ; Jimsaan, 2017, p. 66.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

L'analogie entre la situation coloniale ou néocoloniale et la situation écologique me frappe : dans les deux cas une histoire violente et des ravages systémiques font peser sur les sujets et sur l'avenir collectif des sombres menaces qui s'expriment potentiellement dans des affects effondristes. Pourtant, au milieu des destructions, des minorités actives, parce qu'elles résistent, se mobilisent collectivement, imaginent et mettent en œuvre des futurs politiques désirables, réveillent des affects joyeux et revitalisant. Redevenir indigène d'un territoire, partager la générosité d'un collectif mobilisé, résister à des trajectoires injustes et destructrices, témoigner d'égards et de soins envers nos compagnons de milieux de vie, inventer ensemble un avenir désirable, tout cela « fait du bien » dirait Starhawk¹ et produit de la joie, parce que cela participe d'une revitalisation de notre habitation du monde.

Je propose donc, à la suite de Kisukidi, de nommer *lætitia ecotopica* l'affect résultant des inventions esthétiques et politiques mobilisant collectivement certaines puissances de l'idée de nature, en vue d'une émancipation écologique. J'entends ainsi par joie cet affect qui constitue une douce intensification de l'existence et s'éprouve lorsque la créativité des dynamiques vitales est ressentie, reconnue et prolongée. Comme la *lætitia africana*, elle est une « opération critique affirmative »². Mais à sa différence, elle ne se pense pas d'abord au sein de productions théoriques, mais bien au sein de territoires en luttes, de mouvements collectifs rhizomatiques, d'actes de créations et de subversions mobilisant les « puissances de l'imagination » à des fins non seulement éthiques mais aussi politiques, dans un horizon écotopique.

Conclusion

J'ai donc montré qu'on ne peut s'en tenir à la position latourienne d'une fonction politique générale de la Nature comme opérateur de séparation. L'attention aux contextes, géographiques et sociologiques, de la politisation de l'idée de nature montre un pluralisme entre des natures contestées. La nature de « l'écologie de la plantation » coloniale et esclavagiste est contestée par la nature partisane de « l'écologie maronne » ; la nature capitaliste administrée, gérée, financiarisée et militarisée est contestée par la nature écotopique honorée, soignée, partagée et partenaire de relations diplomatiques ; la nature patriarcale, comme je l'ai montré dans le précédent chapitre, est contestée par la nature écoféministe. La contestation va plus loin qu'un simple désaccord sur les valeurs au sein

¹ Voir *supra*, chap. VI, p. 314

² Nadia Yala Kisukidi, « *Lætitia africana* : philosophie, décolonisation et mélancolie », art cit, p. 66.

d'un débat argumenté. Elle se situe en amont, au niveau ontologique, et implique pour les collectifs différentes manières de composer les relations avec le milieu de vie, le territoire ou le monde. La politisation pluraliste de l'idée de nature implique donc des conflits, des résistances et des luttes, au sein de rapports de forces. Les polarisations axiologiques opposées traversent aussi l'imagination d'alternatives au système dominant, notamment entre des utopies géo-constructivistes et des écotopies reterrestrialisées. Ces dernières me semblent particulièrement instructives. Car elles interrogent les insuffisances dramatiques des États face à la crise écologique, mais elles exemplifient surtout *la détermination à résister* collectivement aux ravages et *la puissance émancipatrice joyeuse* qui émerge de la création collective de modes de vivre ensemble soucieux de lier, sur un territoire, la liberté, le soin écologique et la justice sociale. Se relier à la nature pour se libérer, individuellement et collectivement, tel est le paradoxe de l'émancipation écologique, qui prend un sens politique concret à travers les multiples initiatives écotopiques. Tel est peut-être aussi l'aspiration commune qui se dégage de la polyphonie, polyglotte, territorialisées mais s'élevant sur le bourdon planétaire inquiétant des ravages écologiques, cette polyphonie de toutes les voix du monde qui revendiquent publiquement d'être les natures qui se défendent.

CHAPITRE VIII

PRÉSERVER LES NATURES : APOLOGIES DU SAUVAGE ET CONSERVATION CONVIVIALE

Le but de ce chapitre est de montrer comment la transposition de la crise de l'idée de nature dans le champ des sciences de la conservation contemporaine, en particulier dans le contexte de discussion sur l'Anthropocène fait émerger une revendication renouvelée de préservation de la nature. Ainsi par démarcation des positions présentées au chapitre IV, l'idée de nature se trouve non pas dissoute ou condamnée comme inopérante, mais au contraire réaffirmée tout en intégrant dans ses représentations comme dans ces usages, les critiques issues des déconstructions de conceptions dualistes de la nature et de la *wilderness*.

Les positions que je vais analyser insistent, d'une façon ou d'une autre, sur le fait que face à des concepts techniques facilement intégrables au capitalisme (services écosystémiques, connectivité et y compris biodiversité), l'idée de nature demeure un opérateur de résistance à l'humanocentrisme ou à l'extractivisme capitaliste, notamment parce qu'elle signifie une forme d'altérité irréductible. Deux grandes stratégies en apparence opposées poursuivent ce même objectif : d'un côté, une revalorisation du *sauvage* insiste, de façon pragmatique et au sein d'une pensée gradualiste, sur la *séparation* entre la spontanéité naturelle et le contrôle artificiel. D'un autre côté, au contraire, c'est la revalorisation *d'interactions conviviales* avec cette altérité, en particulier à partir des cultures et des luttes indigènes et autochtones, qui permet de penser des modes de résistances à l'extractivisme et des alternatives au capitalisme mondialisé. Dans tous les cas, la conservation contemporaine offre des exemples d'une compréhension fine et politisée des interactions au sein des milieux de vie. Elle constitue ainsi une perspective et une voix précieuses pour interroger ce que peut être un multi-naturalisme de résistance face à la crise écologique.

Comment la perspective naturaliste éclaire-t-elle la crise de l'idée de nature ? Quelles raisons permettent de maintenir aujourd'hui l'idée de nature comme garante d'une réserve d'altérité face à la tendance invasive de l'humanocentrisme ? En quoi les débats sur la

conservation face à l'Anthropocène permettent-ils, contre des positions a-naturalistes, de défendre une conservation qui maintient et pluralise l'idée de nature ?

1. Le « mysticisme instrumenté » d'Hainard : la nature sauvage contre l'exploitation intégrale

Robert Hainard (1906-1999) est une figure fondatrice de l'écologisme issu d'une pratique naturaliste, analogue francophone, en génie et en puissance d'inspiration, d'Aldo Leopold. Il intéresse ici mon propos en particulier parce que, dans un contexte qui n'est pas celui de la *wilderness* américaine, mais celui du Jura suisse et de la vie à Bernex, dans la campagne genevoise, il mobilise l'idée d'une nature autonome, sur le fond d'une pratique naturaliste concrète, passionnée et obsessionnelle, comme une alerte face aux ravages écologiques et un levier pour tenter d'y résister. De plus, la nature pour Hainard est le lieu d'expériences de types mystiques, de contact et de sympathie avec la réalité, qui constituent une voie existentielle où se cultivent auprès du sauvage la sensorialité c'est-à-dire « une tendance à prendre conscience du monde extérieur dans ce qu'il a de concret »¹, la spontanéité, la liberté et la joie. C'est cette articulation inséparable entre l'amour de la nature, l'expression de cet amour dans des œuvres et l'indignation face à sa destruction articulée à une philosophie de la nature soutenant des engagements politiques que je vais détailler dans cette section. J'aimerais montrer qu'au-delà d'une thèse à première vue dualiste ou séparatiste, Hainard développe une philosophie de la relation et de la complémentarité avec la nature, définie comme autonomie et spontanéité.

Selon le politiste Jean Jacob, l'histoire de l'écologie politique francophone peut être interprétée comme une dialectique où s'articulent trois acceptions de l'idée nature. L'artiste peintre-graveur-sculpteur, naturaliste et philosophe genevois, Hainard, soutiendrait selon Jacob la thèse d'un « naturalisme conservateur, opposant rigoureusement nature et culture »². Au contraire, le psychologue parisien Serge Moscovici soutiendrait l'antithèse d'un « naturalisme subversif » qui revendiquerait « un réensauvagement de la vie et un renversement des barrières entre nature et culture, femme et homme, rural et urbain, manuel et intellectuel, etc. » et insisterait ainsi sur « la continuité »³ et les relations entre nature et culture. Enfin, l'historien et géographe bordelais Bernard Charbonneau

¹ Robert Hainard, *Le miracle d'être : science et nature*, Paris, Sang de la terre, 1986, p. 34.

² Jean Jacob, « Les natures changeantes de l'écologie politique française, une vieille controverse philosophique. Robert Hainard, Serge Moscovici et Bernard Charbonneau », *Ecologie politique*, 3 mai 2012, N° 44, n° 1, p. 30.

³ *Ibid.*, p. 36.

proposerait une synthèse dans son « ruralisme libertaire »¹ qui valoriserait « la campagne comme l’alliance de la nature et de la culture »². Ces précurseurs de l’écologie politique francophone dessineraient donc une articulation scolaire des rapports avec la nature selon le schéma : séparation/hybridation/dialectique libératoire.

Ce schéma proposé par Jacob, s’il a le mérite de contribuer à la redécouverte de l’œuvre importante de ces proto-écologistes, me semble cependant d’une portée limitée. Il réduit, en effet, ces pensées nuancées et complexes à un exposé de thèses principalement politiques qui ne font guère sens ainsi simplifiées et sorties de leur contexte. Je formulerai par conséquent deux critiques. Une première objection consiste à contester la caractérisation des positions proposées par Jacob. En effet, une étude approfondie de chacune des positions montrerait à mon sens le caractère forcé de cette construction. Par exemple, la thèse de l’opposition entre nature et civilisation est précisément contextualisée par Hainard. Elle apparaît lors d’apologies de la spontanéité du sauvage qui s’articulent à une dénonciation des destructions imputées à une tendance de la civilisation occidentale industrielle à l’exploitation intégrale de la nature. Mais dans le même temps, les pratiques d’Hainard – la quête naturaliste, le dessin, la gravure – insistent sur différents types de liens, de sympathies et de métamorphoses liées à la fréquentation du sauvage. Il pourra ainsi écrire dans *Et la nature ?* (1943) : « je suis l’homme naturel, la nature, Pan, le blaireau, en révolte contre le raisonneur qui l’étouffe en chacun de nous »³. Moscovici, de son côté, maintient la distinction entre « culturalisme » et « naturalisme » comme deux pôles opposés qui structurent l’histoire sociale et s’il existe une puissance sauvage et subversive du naturalisme qui peut être réactivée dans le présent, c’est bien que tout n’est pas mêlé de façon indistincte. Quant à Charbonneau, il écrit dans la conclusion du *Jardin de Babylone*, au moment de défendre la nature contre le tourisme de masse : « La protection de la nature suppose un minimum d’organisation, mais celle-ci étant l’antithèse de la nature, l’organiser équivaut le plus souvent à la détruire »⁴ ce qui pourrait être le mot d’ordre des défenseurs de l’autonomie de la nature comme Hainard ou plus tard Terrasson et Génot.⁵ Une deuxième objection d’ordre méthodologique consiste à souligner qu’au-delà des trois origines géographiques, trois contextes d’expériences pratiques différents

¹ *Ibid.*, p. 41.

² *Ibid.*, p. 40.

³ Robert Hainard, *Et la nature ? : réflexions d’un peintre*, Saint-Claude-de-Diray, Hesse, 1994, p. 81.

⁴ Bernard Charbonneau, *Le jardin de Babylone*, Paris, l’Encyclopédie des nuisances, 2002, p. 255.

⁵ Pour une discussion plus nuancée des positions respectives de ces auteurs voir Fabrice Flipo, *Nature et politique : contribution à une anthropologie de la modernité et de la globalisation*, Paris, Amsterdam, 2014.

produisent chez Hainard, Moscovici et Charbonneau, au-delà des thèses certes distinctes, une *revalorisation commune du souci de la nature*. Plutôt que de chercher à opposer trois thèses comme si elles devaient être mutuellement exclusives, il me semble plus intéressant d'observer comment ces trois penseurs premiers de l'écologie politique activent différentes puissances de l'idée de nature en fonction d'histoires personnelles, de contextes d'élocution et d'engagement distincts. Moscovici pense et écrit d'abord à partir de l'expérience de l'exil, de l'étude de la psychologie sociale et à l'écoute des contre-cultures issues de la révolution de Mai 68 qui l'amènent à déconstruire différents types de hiérarchies et de normativités sociales¹. Charbonneau découvre sa sensibilité aux milieux naturels dans le scoutisme protestant, puis pense et écrit dans un compagnonnage fidèle avec Ellul, à partir d'une aspiration libertaire et révolutionnaire, critique de la technique et défenseur de la ruralité². La situation d'Hainard, dans le contexte lémanique, se distingue par sa triple pratique naturaliste, artistique et philosophique qu'il refusait de distinguer. La critique des oppressions sociales et l'aspiration libertaire amènent Moscovici à revisiter l'histoire des idées et à pointer les puissances subversives d'un certain naturalisme. Des aspirations analogues mais dans un contexte gascon amène Charbonneau à articuler « sentiment de nature », « défense de la nature » et critique de la restriction des libertés étatiques et urbaines. Quant à Hainard, c'est d'abord une passion dévorante pour la fréquentation et l'observation de la nature autonome et pour les bêtes sauvages qui vont nourrir la révolte contre la destruction de la nature et l'amener à penser l'apparente opposition entre nature et civilisation. Pour ces trois penseurs réduire la position personnelle à une thèse semble donc trompeur pour ne pas dire fallacieux et laisse échapper l'originalité et la puissance de ces œuvres.

S'il est possible de tisser des liens entre les trois auteurs mentionnés notamment à partir de l'articulation, à différents niveaux, entre le sauvage et la liberté, je me limiterai dans ce chapitre à l'étude de l'œuvre d'Hainard. Car il est celui qui met le plus directement en lien une pratique naturaliste, un souci de protection de la nature et une promotion de l'idée de nature comme concept clé d'une philosophie intégrale avec des implications métaphysique, éthique, politique et spirituelle. J'aimerais premièrement analyser le type d'expériences (naturaliste et artistique) qui donne sens à l'idée de nature pour Hainard.

¹ Raphaël Josset, « De la domestication et de l'ensauvagement de la vie : Serge Moscovici et le "naturalisme" », *Sociétés*, 2015, n° 130, n° 4, p. 73-79.

² Frédéric Rognon, « Bernard Charbonneau et Jacques Ellul », *Ecologie politique*, 3 mai 2012, N° 44, n° 1, p. 67-76.

Puis, je reviendrai sur la définition et les différentes fonctions existentielles qu'il attribue à sa pratique de la nature. Dans un dernier temps, je reviendrai sur les prises de positions politiques litigieuses d'Hainard et formulerai une série d'objections.

1. 1. *L'intuition naturaliste : amour de la nature, pensée plastique et pensée animale*

Pour saisir le sens de la polarité entre nature et civilisation chez Hainard, il faut à mon avis repartir de l'émotion fondamentale qui anime sa vie et qu'il qualifie comme « amour de la nature »¹. Cela suppose de décrire le type de relations concrètes qu'il entretenait avec son terrain de vie au long de ses activités naturalistes et artistiques, qui étaient au cœur de son existence. Ainsi, Hainard raconte-t-il :

Pour ma part, je n'ai personne à rendre responsable de ma passion de la nature. Elle est le fruit inévitable de mon goût d'être pleinement. Élevé en ville, dans l'atelier où mes parents, assis à une grande table de sapin, travaillaient à des dessins de toutes sortes, illustrations, projets, je connus surtout la variété des êtres vivants dans les images des livres d'histoire naturelle que je copiais, puis, pendant l'été, à la campagne, dans les insectes que je collectionnais et élevais. Comme bien des gens, je confondais campagne et nature, qui sont formées en partie des mêmes éléments, se ressemblent encore mais vont en sens contraire. Je voulais devenir paysan. Plus tard je dessinaï dans les étables et basses-cours, puis dans les ménageries. Ce n'est que vers quatorze ans que je glissai vers la nature sauvage².

Né à Genève en 1906, fils de peintres, Hainard commence à dessiner dès le plus jeune âge. Après avoir été déscolarisé à 12 ans, il devient à 15 ans élève de son père, Philippe Hainard, à l'École des Arts Industriels de Genève, où il obtient des diplômes de gravure sur bois et de sculpture. Son biographe, Stephan Carbonnaux, note qu'il mène dès son adolescence une « double vie : dessiner, peindre, sculpter et simultanément rechercher l'animal dans la nature, jusqu'à rappeler de plus en plus un chasseur des âges farouches, aussi habile à la sagaie qu'avec un crayon de sanguine ou de fusin »³. Hainard s'adonne alors à une exploration assidue des rives du Léman, des marais de Versoix, de la réserve Seeland vers Neuchâtel, des pentes du Salève et des forêts du Jura et développe des amitiés avec des naturalistes. Par la suite, ses excursions nocturnes à l'affuts des loutres sur le Rhône, des blaireaux, des sangliers, des cerfs et des grands coqs de bruyère du Jura lui

¹ Robert Hainard, *Et la nature ?*, op. cit., p. 212 ; Robert Hainard, *Expansion et nature : une morale à la mesure de notre puissance*, Paris, Le Courrier du livre, 1972, p. 155 ; Roland de Miller, *Robert Hainard, peintre et philosophe de la nature : biographie*, Paris, Sang de la terre : L'Olifant, 2000, p. 134.

² Robert Hainard, *Le miracle d'être*, op. cit., p. 43-44.

³ Stéphan Carbonnaux, *Robert Hainard : chasseur au crayon*, Paris : Bernex, Hesse ; Fondation Hainard, 2006, p. 34.

valent le surnom de « peintre nocturne »¹ donné par les douaniers français. Lors de nombreux voyages, il va observer notamment des ours et des loups dans les forêts de Bulgarie, de Pecke en Slovénie et de Plitvice en Croatie. Il acquiert une connaissance approfondie de la faune et de la flore européenne et, pour se distinguer des naturalistes issues des universités, se qualifie de « naturaliste de terrain »². Il publie en 1948 et 1949 un ouvrage devenu classique : *Les mammifères sauvages d'Europe*.

Chez Hainard, la pratique artistique est indissociable de la pratique naturaliste. Il revendique en effet de penser en « peintre hors de la peinture »³ et décrit la « pensée plastique » comme un « moyen de connaissance, une pensée non rationnelle, mais réaliste et soumise à un contrôle strict immédiat »⁴. La pratique du dessin, de la gravure, de la sculpture s'initie dans la « nature sauvage dans sa plus irrationnelle, mouvante et sensuelle richesse »⁵. Elle est le moyen d'un contact avec la vie et avec le réel qui rapproche l'expérience naturaliste d'une expérience mystique. Prolongeant la pensée de Bergson se mettant à l'écoute de l'enseignement des mystiques, Hainard affirme « Dieu, c'est l'univers éprouvé sympathiquement ». Mais il limite quant à lui son expérience à celle du peintre qui « ne conçoit que situé » et revendique ainsi : « je suis un mystique instrumenté »⁶. Qu'est-ce à dire ? Hainard soutient que l'expérience de sympathie avec le réel, avec la nature, avec le mouvement vital est d'abord une expérience intégrale, à la fois intuitive et rationnelle, sensorielle et technique, la plus incarnée et la plus spirituelle. L'expérience naturaliste, aimantée par la rencontre avec l'animal et instrumentée par le dessin et la gravure, est décrite comme cette expérience de sympathie. Ainsi Hainard affirme-t-il :

Quand je vois la bête, je deviens la bête, j'accomplis ses mouvements avec elle et c'est dans la mémoire de mes muscles plus souvent que dans la mémoire visuelle que je retrouve le mouvement⁷.

Sensorialité, spontanéité, intuition, perception globale sont les puissances vitales développées dans ce devenir animal. Si, en théorie, ces « facultés animales » sont antagonistes à la raison, à la volonté et à la conception analysée, elles s'équilibrent et s'unifient, en fait, pour Hainard, dans l'expérience concrète de la gravure, qui suppose

¹ *Ibid.*, p. 120.

² Robert Hainard, *Et la nature ?*, op. cit., p. 18.

³ Robert Hainard, *Le miracle d'être*, op. cit., p. 120.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁷ Robert Hainard, *Le monde sauvage de Robert Hainard*, Paris ; Gembloux : Genève, Duculot ; Tribune Ed., 1988.

« travail de mémoire, technique très ouvrière, rationnelle, abstraite et dans le résultat, volonté de réalisme et volonté que tout soit pensé »¹. Par généralisation, Hainard soutiendra donc que les plus hautes facultés humaines supposent l'activation des puissances animales.

Être poète, être artiste, être religieux, être inventeur, être créateur en un mot c'est joindre aux facultés spécifiquement humaines la plénitude des facultés animales².

Ou encore, en adoptant cette fois un point de vue moraliste :

Il faut rester en alerte comme la bête sauvage qui risque sa vie à tout instant. Le génie, c'est la part animale de l'homme³.

Le peintre-naturaliste provoque ainsi un renversement de la hiérarchie des facultés anthropocentrée qui place la raison au sommet des réalisations scientifiques, techniques ou spirituelles. Il prolonge ainsi la pensée bergsonienne, à laquelle il se « confronte » dès son premier essai de 1943, en donnant un sens précis, matériel, situé, à la valorisation de l'intuition, du dynamisme vital, de l'attention au concret. Le bergsonisme ensauvagé d'Hainard articule donc pensée animale et pensée plastique en contrepoint de la rationalité technicienne et de la volonté. Et contre une forme de snobisme artistique qui conditionnerait la contemplation de la nature à sa représentation paysagère désintéressée, Hainard réhabilite ce qu'on pourrait nommer une *esthétique de la pratique* :

Un homme qui aura à apprécier la subtilité, des demi-teintes, tel le trappeur examinant la brisure de l'herbe, le foulage des feuilles sèches, le chasseur cherchant à reconnaître le coup d'aile d'un oiseau, le paysan humant l'air, considérant l'aspect des nuages [...] ne manquera pas de prendre conscience de sa sensation en tant que sensation⁴.

Les pratiques vernaculaires sont le lieu d'un raffinement esthétique du rapport à leur milieu de vie. Le raffinement de la conscience n'est pas pensé par Hainard comme une élévation par contact avec une instance transcendante mais plutôt comme augmentation des puissances différenciantes, accessible en droit à tous. Ainsi affirmera-t-il : « Tout est donné à l'être le plus humble dans son ineffable plénitude »⁵. Lorsque Morizot, aujourd'hui, décrit le pistage naturaliste comme permettant de découvrir une modalité d'articulation entre la sensibilité la plus aiguë et la rationalité la plus rigoureuse, proche des pratiques « d'enquête » chez les « praticiens de tous les pays, autochtones d'Amazonie ou paysans

¹ Robert Hainard, *Le miracle d'être*, op. cit., p. 120.

² *Ibid.*, p. 112.

³ Robert Hainard, *Le monde plein*, Veyrier, Melchior, 1991, p. 88.

⁴ Robert Hainard, *Le miracle d'être*, op. cit., p. 34-35.

⁵ *Ibid.*, p. 117.

de la Creuse »¹, il reprend, ses réserves à l'égard de l'idée de nature près, ce type d'inversion et d'enseignements glanés dans la quête du sauvage. Ainsi décrit-il l'expérience subjective du pistage :

Il s'agit plutôt d'articuler ensemble, dans un *style d'attention complet*, toutes les composantes de la disponibilité humaine au dehors. De déployer ensemble toutes les antennes vibrantes de la sensation, perception, interprétation, déduction, intuition, imagination. C'est par un alliage incandescent d'une sensibilité vibratile aux autres dans leurs altérités, d'une perception participante, d'une activité interprétative et imaginative extrêmement audacieuse et très prudente, d'une activité déductive rigoureuse et sauvage, d'une création d'hypothèse échevelée dans l'heuristique et très raisonnable dans la conclusion, d'une disponibilité générale aux signes, d'un usage enquêteur du corps animal sentant et marchant, que l'on peut retisser des branchements sensibles, puissants, aux territoires vivants².

Le style et l'époque sont différentes mais l'expérience sous-jacente est analogue. Retrouver la « part animale de l'homme » ou « le corps animal sentant et marchant », c'est, contre une forme de coupure ou d'atrophie produites par une « civilisation anti-nature »³, réintégrer les différentes puissances d'interaction au milieu de vie. Il n'y a pas là rétrogradation de l'humanité à un statut inférieur de bête, mais au contraire accomplissement ou plénitude. Le plus animal est aussi le plus humain. L'amour de la nature s'exprime donc d'abord par la fréquentation obstinée de la nature, souvent la nuit, plusieurs jours à dormir dehors avec un sac de couchage, des vivres et de quoi dessiner, et indissociablement par la capture d'images et l'expression de la spontanéité du sauvage dans des instants saisis, observés, dessinés, gravés. Ce n'est que dans un deuxième temps que l'amour deviendra une pensée sur les ravages écologiques et une défense philosophique et politique de la nature.

1. 2. Nature et civilisation : la tension des antagonismes

La « passion de la nature », au sens d'une quête vitale intensifiée par les obstacles, désigne précisément l'éthos naturaliste d'Hainard : il recherchait de façon obsessionnelle la fréquentation et la compagnie du sauvage ; et l'intensité des rencontres était conditionnée et accrue par le contraste que représente la fréquentation ordinaire des milieux fortement anthropisés, en particulier dans le contexte du bassin lémanique guère réputé pour l'immensité de sa *wilderness*. Hainard pointe lui-même l'importance de cette dense

¹ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020, p. 141.

² *Ibid.*, p. 140.

³ François Terrasson, *La civilisation anti-nature : on ne peut vivre en parenté avec la nature sans comprendre ce que nous sommes*, Paris, Sang de la Terre, 2008.

intrication entre ville, campagne et nature plus sauvage autour de Genève. Il y voit un élément déterminant de son amour du sauvage, comme la recherche d'une source à la fois proche – accessible à vélo – mais toujours menacée d'être détruite et envahie. Selon un modèle de tension entre les contraires qui traverse toute sa pensée, l'amour de la nature est intensifié par la conscience de sa rareté du fait de la vie urbaine et aussi de sa fragilité du fait de l'invasion technico-économique.

L'amour de la nature telle que nous la connaissons, est le fruit de la civilisation, de la libération des besoins immédiats qu'elle nous apporte ou devrait nous apporter. Et jamais la ville ne paraît si familière, ni si riche d'humanité, ni si accueillante que lorsqu'on rentre d'une expédition, riche de sensations récoltées dans la nature. Nature et civilisation multiplient réciproquement leur valeur¹.

C'est donc un antagonisme structurel plutôt qu'une séparation qui permet de penser l'articulation de la nature et de la « civilisation » chez Hainard.

La pratique naturaliste est elle-même travaillée de l'intérieur par cette tension. Socialement, c'est une expérience élitiste, solitaire ou entre amis naturalistes. Elle vise par excellence la distinction², puisqu'il s'agit de trouver par une forme d'isolement contemplatif, en marge des lieux de pratiques sociales de masse mais aussi des activités rurales, un mode de rapport au milieu de vie et à ses habitants, devenu extrêmement minoritaire dans les cultures urbaines. Dans la rudesse des nuits glaciales à attendre la venue d'un loup ou d'un ours, dans le caractère extraordinaire des affûts nocturnes dans une société où le confort urbain est devenu la norme, la fréquentation des « forêts sauvages » est une forme d'élitisme revendiqué, avec tout ce que la mise en avant de corps héroïques, à la fois les plus vigoureux et les plus sensibles, peut engendrer de réticences, en particulier si on adopte la perspective d'une écologie *queer*³. Chez Hainard, le risque de voir cet élitisme glisser vers une sorte de norme aristocratique façonnant une conception hiérarchique naturalisée n'est pas sans fondement. Si toute pratique naturaliste ne tend pas nécessairement au darwinisme social, elle ne semble pouvoir être en revanche qu'élitiste et minoritaire. Si l'observation des « bêtes sauvages » devient organisée et pensée pour un

¹ Inédit cité par Roland de Miller, *Robert Hainard, peintre et philosophe de la nature*, op. cit., p. 134.

² J'entends ici par « distinction », dans le sens de Bourdieu, l'action de se distinguer dans le champ social en se démarquant d'autres pratiques et d'autres goûts attribués à d'autres classes et en marquant ainsi son appartenance à un collectif propre.

³ Voir *supra*, chap. I, p. 78-82. Voir aussi Timothy Morton, « Guest Column : Queer Ecology », *PMLA*, mars 2010, vol. 125, n° 2, p. 273-282. Ce n'est pas sans raison que Morton dénonce dans les « *nature writings* » et dans les traditions naturalistes en général une domination hégémonique de la présence de corps masculins, blancs, hétérosexuels, musclés et actifs. Comme on le verra par la suite, malheureusement, Hainard lui-même tiendra des propos dignes des plus choquantes affirmations nietzschéennes sur l'homosexualité, les handicapés ou les femmes.

tourisme de masse, comme dans certains parcs nationaux, elle sera inéluctablement dénigrée et condamnée par les naturalistes.

En même temps, au sein de sa pratique personnelle, Hainard reconnaît que le sauvage n'est pas absolument ce qui échappe à l'influence humaine, mais le lieu de l'autonomie laissée aux vivants. Par exemple, il raconte que pour les affuts nocturnes en Roumanie, en quête d'ours et de loups, il stationnait dans des miradors au-dessus de carcasses de chevaux ou de génisses placées à dessein par les gardes forestiers ! La nature aimée par les naturalistes n'est donc rien moins qu'une nature absolument séparée. Hainard reconnaît explicitement qu'il parcourt la nature en étant équipé techniquement et s'oppose sans cesse au naturisme, qu'il dénonce comme une conception illusoire de la pureté naturelle originelle qu'il s'agirait de retrouver en se dépouillant en particulier de ses vêtements et en général des artifices. Il distingue cependant la trace furtive d'une présence qui selon lui peut s'insérer dans le sauvage, de l'intervention technique qui va détruire l'autonomie de la nature et lui substituer un système produit par la raison et contrôlé par la volonté humaine. Une image exprime clairement cette distinction :

Le baigneur, l'homme qui passe dans le paysage est pour moi aussi intéressant à dessiner qu'une bête. Sa trace dans l'herbe ne m'offusque pas plus que celle du renard. Mais le canal bétonné m'ennuie¹.

La nature des naturalistes n'est pas vide de toute présence humaine, elle accepte leur présence ainsi que des formes d'interventions qui reconnaissent la spontanéité du sauvage, et qui engagent différents degrés d'interaction avec lui, de la présence fugace comme le passage du baigneur qui doit composer avec le courant à la présence prédatrice par exemple du chasseur. Mais ce sont des espaces de solitude, de silences humains et de symphonies des vivants, un espace où « l'élémentaire et l'essentiel sont en cause »² selon la formule de Charbonneau décrivant la dimension cosmique du sentiment de nature. La nature aimée par Hainard n'est pas vide d'humains ou de toute trace humaine, puisqu'il loue aussi la compagnie des amis naturalistes, de quelques bucherons, chasseurs, gardiens de refuges, tous fins connaisseurs de ce terrain de vie. Mais il méprise en revanche les modalités d'invasion ou « d'exploitation intégrale » que peuvent être le tourisme, les sports de montagnes, les coupes rases et la destruction en vue de construction d'infrastructures comme les routes, les canaux ou les barrages.

¹ Robert Hainard, *Le miracle d'être*, op. cit., p. 132.

² Bernard Charbonneau, *Le jardin de Babylone*, op. cit., p. 248-249.

Enfin l'aventure naturaliste est aimantée par une quête. Il s'agit « d'avoir » tel ou tel animal, de chercher à provoquer, au mieux sans que l'animal ne s'en aperçoive, toujours en se plaçant sous le vent pour camoufler son odeur, une rencontre. Chez Hainard, « l'apparition des bêtes » semble être le climax et la récompense et le lieu aussi du contact intensifié au maximum par l'observation du dessinateur et du graveur.

L'apparition d'une bête, c'est un instant de tension extrême, concentrée, lucide, parfaitement calme pour ne rien perdre de la fuyante richesse de quelques secondes. J'ai parlé de la révélation d'une forme nouvelle, mais ce n'est jamais fini. Ensuite, je l'épelle, j'en scrute la structure, les détails, j'en suis les divers mouvements. Depuis une quinzaine d'années, j'observe les blaireaux. J'en ai vu sûrement bien plus de cent fois, souvent cinq, six, ensemble. Toujours, j'y retourne¹.

La « passion naturaliste » est incompatible avec une conception séparatiste de la nature puisqu'elle s'exprime d'abord dans des rencontres entre un individu « extraordinaire » et un terrain de vie qui demeure insoupçonné à « la masse » de ses contemporains. Dans une ode au Jura, Hainard chante ainsi : « En allant vers toi, je savais que ces puissantes solitudes avaient été peuplées d'autres puissantes vies animales. »² Il y a donc au fondement des œuvres, de la pensée et des engagements d'Hainard cette jouissance et cette intensification de l'existence trouvées dans une présence en quête du sauvage. Corrélativement, à mesure que s'intensifie la joie de sympathiser avec le sauvage, augmente aussi la tristesse au constat de sa disparition et plus encore des destructions liées aux « mises en valeurs » aménagistes ou aux ravages extractivistes.

1. 3. *La détresse face à la destruction de la nature*

Hainard fut le témoin de l'aménagement du Rhône au profit d'usines hydro-électriques. Voici comment l'amoureux de la nature décrit l'effet de ces travaux sur le milieu et sur lui-même :

Un beau jour ce fut là. Et pendant que je faisais une dernière étude d'un coin encore épargné, de monstrueuses machines rampantes, obstinées, rabotaient, rongeaient avec une lenteur menaçante et des grondements sataniques. Leur voix coléreuse remplissait les nuits, jusqu'au village sur le coteau, les projecteurs remplaçaient la nuit veloutée par le jour brutal et misérable qui éclaire les « grands travaux », les catastrophes, les mobilisations et, j'imagine, les champs de bataille. Le fleuve vivant, dans la terre éventrée, les arbres rasés, les roseaux enfouis, n'étaient plus qu'un chantier, la chose la plus sinistre que je connaisse. Car son aspect destructeur dépasse de beaucoup à mes yeux, ses vertus productives, puisqu'il tue la joie dont je suis affamée pour des biens dont j'ai assez et, comme dit un

¹ Robert Hainard, *Le miracle d'être*, op. cit., p. 64.

² *Ibid.*, p. 62.

orateur catholique, sacrifie les raisons d'être pour procurer quelques moyens d'existence. [...] Aimer la nature, c'est aller dans un sens et se heurter au mouvement contraire¹.

Hainard témoigne ici de la manière dont la « sensorialité », puissance développée conjointement par la fréquentation de la nature, l'observation outillée du dessinateur, puis la production de gravures et de sculptures, est affectée par les « grands travaux ». Comme la nature est un plein – de vie, de présences, de mystères, de promesses de nouveautés et d'apprentissages, de beauté et de diversité – la transformation est d'abord sentie sous la modalité de la destruction, de la détérioration, du ravage. L'image du « champ de bataille » dit la façon dont les machines semblent semer la mort et comment la « mise en valeur » technocratique ressemble d'abord à un « sinistre » massacre. De plus, Hainard explique pourquoi un raisonnement de type utilitariste ne saurait, pour les amoureux et défenseurs de la nature, compenser ou aider à supporter les destructions produites par l'aménagement de la rivière. Il s'agit de contester le système de valeurs qui fait de la production d'énergie – c'est-à-dire corrélativement l'activité économique de production et consommation – une utilité et un bien communément désirés et nécessaires à la modernisation, au développement et au bien-être. L'accroissement de la production d'énergie, comme le progrès technique autonome chez Charbonneau et Ellul, est rétrogradé au rang de moyen qui, à la sensorialité naturaliste, devrait se subordonner à une autre fin en soi : la contemplation de la nature. Les protestations naturalistes aux projets aménagistes, font donc résonner dans l'espace public, une contestation sensorielle et politique de la fin modernisatrice justifiant des ravages naturels.

Naturalistes et autres amoureux de la nature jouent, de plus, un rôle de lanceur d'alerte et d'avant-garde dans la dénonciation des risques écologiques. Ainsi, Hainard note-t-il :

Il faut remarquer que les nuisances n'ont pas été dénoncées par des économistes, des industriels, qui eussent continué en toute bonne conscience à intoxiquer le monde et piller la planète, mais par des naturalistes, amoureux de la diversité des formes vivantes, adorateurs des puissances naturelles, désolés de voir réduire cette diversité, rogner ces puissances, et tout heureux de trouver des faits manifestes à tous, qui s'opposent à cette destruction. C'est donc qu'il y a un amour de la nature antérieur aux nuisances, qui ne serait pas apaisé dans un monde où la technique aurait pallié ses propres inconvénients, si c'est possible, sans rendre sa place à la nature sauvage².

L'idée de nature est donc mobilisée dans une forme d'alerte contre un mode de relations aux territoires qui néglige ou se rend insensible aux ravages, au nom de

¹ *Ibid.*, p. 58-59.

² Inédit cité par Roland de Miller, *Robert Hainard, peintre et philosophe de la nature*, op. cit., p. 234.

raisonnements utilitaristes justifiant l'acceptabilité des destructions au nom de biens supérieurs, et notamment une forme de prospérité économique. Mais c'est d'abord sous la forme de l'expérience de la minorité et d'une forme d'« angoisse » liée au constat de l'insensibilité collective à ce qui pourtant est une condition nécessaire à la survie des collectifs humains. Ainsi, les résistances naturalistes sont-elles d'emblée tout à la fois écologistes et humanistes. Elles voudraient faire prendre conscience de certaines relations vitales négligées ou invisibilisées par les raisonnements modernisateurs et aménagistes. Hainard déduit de ce fait une stratégie qui sera ensuite celle de l'écologisme issu du naturalisme : si l'amour de la nature est le moteur des alertes et des résistances, c'est lui qu'il faut nourrir et soigner. Une question hante donc Hainard et après lui un nombre croissant de sensorialités écologistes en prises avec les ravages planétaires du capitalisme mondial intégré :

S'il faut attendre que le défaut de nature soit insupportable à la brute la plus épaisse, que restera-t-il pour restaurer une vie plus riche¹ ?

Et surtout :

La destruction de la nature, que je ressens à la fois comme une mutilation, comme l'assassinat d'un être très proche, comme un préjudice personnel et direct, comme un acte de vandalisme et comme un sacrilège, pourquoi leur est-elle si légère, indifférente pour beaucoup² ?

En 1946 déjà, Hainard diagnostiquait en amont de la crise écologique une forme d'insensibilité qui permet de supporter ou de négliger le défaut de nature. Cela semble renvoyer directement à ce que Morizot appelle aujourd'hui une « crise de la sensibilité » et qu'il définit comme « un appauvrissement de ce que nous pouvons sentir, percevoir, comprendre, et tisser comme relations à l'égard du vivant »³. Si les naturalistes ont la fonction de lanceurs d'alertes c'est donc parce qu'il y a conjonction entre une a-sensibilité commune et au contraire une hypersensibilité naturaliste. D'un côté, l'omniprésence de ces liens aux vivants dans notre métabolisme, notre alimentation, notre habitation, l'usage de l'énergie, le climat, pourtant manifestes dès qu'on s'y intéresse même pour une vie la plus urbaine, est négligée, demeure massivement inconsciente, masquée par d'autres types « d'affects, de percepts, de concepts et de pratiques » pour reprendre les catégories de Morizot. La sensibilité commune reste relativement indifférente face aux ravages écologiques, sans doute parce que les relations vitales aux vivants ne font plus guère partie

¹ Robert Hainard, *Le miracle d'être*, op. cit., p. 125.

² *Ibid.*, p. 73.

³ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, op. cit., p. 17.

de nos existences ordinaires, ni dans des pratiques actives de subsistances (chasse, pêche, cueillette ou agriculture), ni dans des formes de ritualisations des rapports aux milieux de vie et aux éléments (à la terre, au soleil, à l'eau, aux bactéries, aux plantes et aux animaux), ni même dans les connaissances nécessaires à la pratique des environnements qui deviennent massivement urbains et contrôlés. D'un autre côté, au contraire, les naturalistes développent ce que Næss appelle un « Soi écologique », c'est-à-dire une sympathie, une communauté d'affects, des façons de percevoir, distinguer et de se repérer dans la diversité des vivants, des connaissances sur les modes de fonctionnement de cette biodiversité, et aussi des pratiques d'observation, de pistage, de dessins, de photographie, de collection ou tout autres relations encore de contemplation et d'action activant ces liens. En un certain sens relationnel, le milieu de vie est donc reconnu comme faisant partie de soi.

On peut donc faire l'hypothèse que les destructions de la nature ne sont donc pas seulement métaphoriquement ressenties comme des préjudices personnels par les naturalistes. « Mutilation », « assassinat », « préjudice personnel », « vandalisme », « sacrilège » : chacun de ses termes choisis par Hainard, apparemment excessifs, déclinent en réalité précisément, depuis l'expérience naturaliste, les effets subjectifs de la destruction des vivants et de leurs milieux. La « mutilation » est d'ordinaire une violence sur une partie de son corps, une atteinte à l'intégrité, une diminution ou la perte d'une fonction et d'une puissance d'agir. Dire que les ravages écologiques sont une mutilation, c'est dire que son corps est aussi au-dehors, écologiquement relié aux autres vivants¹. « L'assassinat » est la mort donnée intentionnellement à une autre personne, le meurtre commis avec préméditation. Dire que la destruction des milieux de vie est de leurs habitants est un assassinat, c'est reconnaître qu'ils sont animés et accèdent ainsi au statut reconnu subjectivement sinon juridiquement de personne. Hainard comme Morizot reconnaissent explicitement une dimension animiste du rapport au monde engendrée par l'expérience naturaliste. Le « préjudice personnel » est l'expérience du dommage causé par la perte d'un bien, d'autant plus grave que le bien est essentiel ou vital. Si la relation à un milieu de vie est le lieu d'expériences joyeuses directement menacées par des projets d'infrastructures, les dommages sont directs. Et si ces expériences offrent des biens extraordinaires, par distinction au sens bourdieusien, exclusion du système marchand ou

¹ La pape François utilise le même terme, mais modulé « comme » une métaphore, pour désigner la perte d'une espèce : « Dieu nous a unis si étroitement au monde qui nous entoure, que la désertification du sol est comme une maladie pour chacun et nous pouvons nous lamenter sur l'extinction d'une espèce comme si elle était une mutilation. » François, *Lettre encyclique Laudato Si du souverain pontife François sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Salvator, 2015, p. 70.

accès à une dimension spirituelle de ces relations privilégiées au sauvage, le préjudice pourra toucher des dimensions fondamentales et vitales de l'existence. Le « vandalisme » désigne la destruction volontaire d'un bien reconnu par une culture. On mobilise d'ordinaire ce concept pour désigner des atteintes à des œuvres d'art, à des bâtiments patrimoniaux, à des productions culturelles. Le déplacement vers les destructions de la nature permet à la fois négativement de révéler le système de valeur anthropocentré qui tient la nature essentiellement pour un moyen et non une fin en soi digne de respect, mais aussi positivement identifie par analogie les êtres et les relations naturelles à une œuvre par bien des aspects beaucoup plus belle, riche, imprévisible, complexe, émouvante et précieuse en somme que la plupart des productions culturelles. Le « sacrilège » est la profanation d'un objet ou d'un lien sacré. Dire que la destruction de la nature est un sacrilège, c'est affirmer que la relation aux milieux de vie et à leurs habitants est de l'ordre du religieux, à la fois comme le lieu d'une relation avec les dimensions transcendantes et infinies, mais aussi comme réalité appelant différents types d'affects révérencieux, d'amour, de respect, d'acceptation, etc. témoignant des dimensions les plus fondamentales de l'existence. Ce n'est pas forcément confondre Dieu et la nature car il y a de multiples façons de se relier à une dimension divine ou sacrée reconnue dans la nature.

Ainsi donc, si l'usage de ces termes à propos de destruction de la nature par Hainard peut sembler à première vue abusif c'est parce qu'il transgresse et va à l'encontre d'un usage ordinaire et majoritaire anthropocentré. Mais ce déplacement pour décrire l'effet des ravages de la nature sur l'hypersensibilité naturaliste, exprime positivement le changement de paradigme produit par l'expérience naturaliste. Il témoigne de la transformation de la communauté d'affects, des percepts et des concepts relatifs aux non-humains, qui s'expriment ici en termes d'extension (et non pas de transferts) des obligations aussi à la biodiversité, aux vivants et à leur milieu de vie. On ne peut juger l'usage de ces termes comme abusif que si l'on ne reconnaît pas que le soi du naturaliste existe au-dehors, parmi une communauté de vivants reconnus et valorisés dans leurs altérités personnelles, admirée comme un bien commun pour sa beauté et sa générosité, dont la fréquentation procure une joie pouvant aller jusqu'à une forme de vénération religieuse voire d'extase dans la sympathie avec une forme de transcendance et d'infini (pour Hainard, la spontanéité du sauvage). Puisque les pratiques naturalistes produisent des sujets multiplement et diversement reliés, de façon vitale, aux vivants, la destruction de la possibilité même de

ces pratiques et donc de ces affects réjouissants est bien une souffrance existentielle et vitale directe.

La détresse, la nostalgie, le souci, l'angoisse sont les émotions qui émergent chez Hainard de la destruction de la nature. Hainard reconnaîtra d'ailleurs explicitement qu'il ne s'agit point de misanthropie mais bien d'inquiétude pour les collectifs humains qui tous, d'une façon ou d'une autre, dépendent pour leur survie des fonctionnements de la nature. Ainsi écrira-t-il rétrospectivement :

Toute ma vie, je me suis fait du souci pour la nature. Dans l'immédiat, j'avais peut-être raison, à long terme, j'ai sûrement tort. Nous avons plus besoin de la nature qu'elle n'a besoin de nous. Peut-être pouvons-nous lui infliger des dégâts irréparables, comme exterminer quelques-unes de ces espèces sur la genèse desquelles nous n'avons que des hypothèses bien peu satisfaisantes. Dans la durée, elle aura le dernier mot ou plutôt celui qui ne sera jamais le dernier¹.

Et liant directement souci écologiste et souci humaniste, il écrira : « Notre attitude sacrilège envers la nature est la méconnaissance d'exigences fondamentales de l'existence. Lutter pour la nature, c'est éviter la condamnation de l'homme »². Les pratiques naturalistes et artistiques d'Hainard, comme cette hypersensibilité face aux ravages de la nature, conditionnent le contenu de l'idée de nature qu'il va mobiliser ensuite dans des élaborations philosophiques et des engagements politiques.

1. 4. Définitions de la nature

On peut désormais en venir aux définitions de la nature proposées par Hainard. Elles insistent sur la dimension *d'altérité* inhérente à l'idée de nature, et sur les modes de relations associés à cette propriété essentielle. Certaines formules condensées semblent donner à cette altérité le sens d'une exclusion mutuelle entre l'humain et la nature. Ainsi Hainard affirme-t-il : La nature c'est « tout, sauf nous et nos œuvres »³. Le « nous » désigne ici, sans doute de façon trop homogénéisante et ethnocentrée, l'humanité ou les humains. Mais comment comprendre cette opposition ? À quel niveau se situe précisément l'exclusion mutuelle ? N'y a-t-il pas une contradiction performative manifeste entre cette séparation revendiquée et, a minima, la réalité concrète et l'évidence pour Hainard des modes de relations notamment du naturaliste avec la nature ? Ce qui est frappant, c'est que cette formule dualiste semble exactement la conception que pourrait adopter une « civilisation contre nature », colonisatrice, qui penserait l'humain par arrachement et

¹ Robert Hainard, *Images du Jura sauvage*, Genève, Tribune-Éditions, 1987, p. 121.

² Robert Hainard, *Expansion et nature*, op. cit., p. 11.

³ *Ibid.*, p. 40.

conquête sur un donné naturel, et pourrait justifier au nom d'un empire humain sur le monde toutes les extractions, dominations et exploitations. Comment donc une définition apparemment si dualiste, moderne, anthropocentrée, ethnocentrée pourrait-elle permettre une critique de l'anthropocentrisme, une sensibilisation aux destructions écologiques et une défense des milieux de vie ? Quels types d'interprétations permettraient de légitimer cette insistance sur l'altérité naturelle et de comprendre ainsi la résurgence de cette stratégie au sein de certaines positions multi-naturalistes contemporaines ?

À mon sens, pour lever ces difficultés, on peut observer trois points : [1] Hainard n'écrit pas des traités de métaphysique, il tente par une philosophie de la nature, de rendre compte de son expérience singulière – et de fait extraordinaire – d'intensification de l'existence par une fréquentation des forêts sauvages et des animaux qui les habitent, puis dans le témoignage de cette beauté dans la gravure et la sculpture. Sa définition contrastive est donc une façon de rendre compte d'une expérience a priori paradoxale selon laquelle l'expérience la plus sauvage est aussi la plus élevée du point de vue de la civilisation. [2] L'expérience naturaliste est une expérience de co-présence voire de sympathie avec la nature. Si exclusion mutuelle, il y a, elle n'est donc pas absolue mais circonstanciée. En particulier il me semble nécessaire de penser cette « exclusion mutuelle » moins en termes ontologiques qu'en termes pragmatiques pour en saisir le sens du point de vue de ses effets notamment éthiques et politiques. La question pertinente à poser à Hainard me semble moins « quelles sont les propriétés ontologiques qui opposeraient radicalement la nature et l'humanité avec ses artifices ? » que « quels sont les effets produits par la revendication de l'antagonisme entre l'humanité et la nature autonome ? » [3] Il existe d'autres définitions de la nature chez Hainard, qui insistent moins sur cette séparation que sur la nature comme lieu d'expression des puissances du vivants, et qui ouvrent tout le champ relationnel hors des problèmes inclusion/exclusion de l'humain.

Dans *Expansion et nature* (1946), Hainard distingue une définition inclusive et une définition exclusive de la nature.

Pour les uns, la nature est tout ce qui existe, si bien qu'ils parleront de modifier, voire d'améliorer la nature où nous disons qu'on la détruit. Pour nous, la nature c'est tout ce que l'homme n'a pas fait, et plus précisément, tout ce qui est en dehors de son activité rationnelle (car l'herbe qu'il a foulée, l'empreinte de son corps sur le sable, c'est aussi naturel que la trace de n'importe quelle bête)¹.

¹ *Ibid.*, p. 150.

Formulons deux remarques sur ce texte qui semble reprendre la distinction proposée par Mill entre la nature comme opposée au surnaturel et la nature opposée à l'artificiel. [1] On peut remarquer qu'Hainard ne dit pas que les deux définitions sont incompatibles ou que seule l'une vaudrait mieux que l'autre. Il clarifie simplement son option séparatiste. Qu'est-ce qui cependant justifie ce choix ? Quels critères permettent d'adopter une définition plutôt que l'autre ? Le texte pointe ici sans ambiguïté vers les effets pragmatiques respectifs de ces définitions. La définition inclusive, selon Hainard, neutralise la possibilité de distinguer des actions humaines plus ou moins destructrices de la nature, en intégrant toute action anthropique sous les catégories de modification et en les valorisant comme amélioration. La définition inclusive tend donc à normaliser et donc à désinhiber les types d'interactions des collectifs humains avec la nature. C'est donc une définition qui semble plutôt normalisatrice que problématisante. Au contraire, la définition exclusive, semble inverser la charge de la preuve : si la norme est un rapport d'antagonisme voire de destruction de la nature par les actions humaines, il s'agira de trouver quelles sont les modalités de relations qui échappent à cette dynamique néfaste. [2] La définition tente de préciser le type d'opposition recouverte par cette définition exclusive de la nature. Ce n'est pas une opposition générale ou absolue entre deux catégories d'étants : les humains contre tout le reste. Il ne s'agit pas de soutenir que là où l'humain est, il n'y a plus de nature. Ce serait en effet très étonnant de la part de celui qui ne cesse de valoriser la part animale de l'humain et les effets de la sympathie avec les bêtes. La précision concernant les traces permet en effet de dire que l'expérience naturaliste qui passe en laissant sa trace dans le milieu, mais se contente d'observer les comportements des animaux et l'organisation des écosystèmes, n'est pas une expérience de destruction de la nature au même titre que l'assèchement d'un marais, la construction d'un barrage ou l'explosion d'une bombe atomique. C'est d'abord une distinction pensée sous la modalité du contraste entre des modes d'actions ou modes de faire : l'idée de nature permet de reconnaître à l'action humaine une spécificité, mais aussi de justifier une limitation de son extension. L'action rationnelle, volontaire, technique n'est pas naturelle, non pas parce qu'elle n'aurait pas sa place dans nos milieux de vie, mais bien parce qu'elle introduit un mode d'action qui trouve dans la spontanéité et dans les ordres de la nature des formes d'altérité, des fonctionnements et des normes autres.

En réalité, la conception de la nature chez Hainard est moins séparatiste que dialectique. Il s'agit moins de penser la séparation de l'homme de la nature que

l'opposition de polarités dans des modes de faire qui coexistent cependant de manière à former une unité. Hainard emploie ainsi plusieurs images, permettant de penser à la fois l'antagonisme et l'articulation nécessaire, entre la nature et son autre humanisé : ce peut être le modèle de la tension créatrice qui suppose deux pôles opposés (comme la tension de l'arc physique ou électrique entre deux pôles aux charges opposées), ce peut-être le modèle de la complémentarité des muscles antagonistes pour permettre une mise en mouvement (par exemple les muscles antagonistes de la jambe pour permettre la marche), au encore la complémentarité des tons opposés dans un dessin pour permettre l'existence des formes. Voici la façon dont Hainard précise la dimension inhumaine de la nature :

Comment se définit la nature, quel est l'intérêt de la nature ? Elle est inhumaine ou plus précisément, elle s'oppose à tout ce qui est créé selon un schéma rationnel. Elle s'oppose à la civilisation, mais comme la lumière s'oppose à l'ombre, comme le noir s'oppose au blanc dans un dessin : pour le mettre en valeur. [...] Il existe un joli terme de métier, qui conseille au dessinateur de « ménager ses blancs ». Dans la vie pratique, l'homme est absorbé par son action. Il est semblable à un dessinateur maniant le charbon ou l'encre de Chine et qui ne voudrait pas s'arrêter avant d'avoir tout passé au noir¹.

Une nouvelle fois, ce qui semble intéresser Hainard est moins de prouver l'existence distincte du blanc et du noir, de la raison et de l'intuition, de la volonté et de la spontanéité, que de dénoncer l'effacement de l'un des pôles au profit de l'invasion d'un des côtés de la polarité complémentaire. L'image de l'invasion du noir qui impose l'uniformité d'un a-plat à la diversité des formes qui, elle, suppose le contraste, permet de saisir la menace que représente pour Hainard, l'invasion de la « civilisation » par rapport à la nature. Telle semble être la fonction pragmatique première d'une définition exclusiviste de la nature : insister sur l'altérité naturelle et révéler ainsi la menace qui pèse sur elle du fait d'une tendance invasive et d'une idéologie de « l'exploitation intégrale ». La reconnaissance de l'altérité naturelle permet donc de lutter contre une tendance hégémonique et autodestructrice de l'humanité. « La nature seule, écrit Hainard, nous sauve de la contemplation de nous-mêmes, de l'autophagie, non parce qu'elle est meilleure que nous, mais parce qu'elle est *autre* »².

Positivement cette fois, cette conception de la nature permet d'ouvrir la réflexion sur les dimensions favorable des relations à la nature en tant qu'altérité. C'est d'abord sous la modalité de la *complémentarité* qu'Hainard pense le rapport entre nature et civilisation : « La nature est le complément de l'homme, l'autre, ce qu'il n'a pas fait, qui vit hors de ses

¹ Robert Hainard, *Le guetteur de lune*, Paris, Genève, Hermé, Tribune, 1986, p. 126.

² *Ibid.*, p. 142.

systèmes »¹. Le corolaire d'une définition qui insiste sur l'autonomie de la nature est une revalorisation pour la sphère humaine de la spontanéité et du sauvage. On peut la distinguer au moins à trois niveaux chez Hainard. [1] C'est d'abord ce *critère essentiel qui identifie la nature au « monde vivant »*. Une des définitions proposées par Hainard est ainsi : « La nature, c'est la vie hors de nous, le monde agissant par lui-même »². Comme l'a bien vu Roch, Hainard développe en ce sens moins une métaphysique naturaliste au sens de Descola, qu'une forme de « vision animiste »³ qui insiste sur les multiples agentivités à l'œuvre dans nos milieux de vie. Il parle en effet de « consciences animales dans leur diversité, leur profondeur, leur acuité, leur richesse »⁴ dont il se demande si elles nous seront un jour objectivement accessibles. Il ouvre un colloque de mammologues le 3 décembre 1977 par ce vœu : « Je vous souhaite aussi une pensée souple comme l'échine de la fouine, chaude comme le sang, moelleuse comme la fourrure, veloutée comme la nuit »⁵. Dans son discours de réception du doctorat *honoris causa* que lui délivre l'université de Genève, au recteur et aux membres du sénat, il déclare : « En m'honorant vous honorez la pensée animale »⁶. Enfin, reconnaissant la dimension religieuse de son rapport à la nature, il écrit :

Il nous faut revenir à un certain animisme. Qu'une nymphe se cache au cœur de l'arbre c'est naïf ; mais que l'arbre soit un amas hasardeux de matières inertes, sans signification, est bien plus faux. [...] Nous devons revenir à une certaine fraternité avec le monde, conçu, non plus comme matières premières que seule notre action peut « mettre en valeur » mais comme nature ayant sa vie propre, hors de notre volonté et de nos systèmes⁷.

La critique de la « mise en valeur » de la nature, comme des visions purement instrumentales de la nature comme stock de ressources, permettent donc de relier la dimension métaphysique du sauvage à sa dimension politique dans la conservation ou la protection de la nature. [2] Contre les tentatives de concilier d'un côté l'expansion économique, l'extractivisme ou l'exploitation intégrale de la nature et, de l'autre, la protection des espèces et des milieux, Hainard soutient que *l'idéal de nature sauvage est un bon critère pour résister à une pure instrumentalisation de la protection de la nature*,

¹ *Ibid.*, p. 185.

² Robert Hainard, *Le miracle d'être*, op. cit., p. 123.

³ Philippe Roch, *Le penseur paléolithique : la philosophie écologiste de Robert Hainard*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 20.

⁴ Robert Hainard, *Le guetteur de lune*, op. cit., p. 203.

⁵ Stéphan Carbonnaux, *Robert Hainard*, op. cit., p. 264.

⁶ Robert Hainard, *Le guetteur de lune*, op. cit., p. 19.

⁷ Robert Hainard, « Seul le goût du bonheur pourra nous sauver », *Le journal de Genève*, 12 janv. 1974p. cité par Roland de Miller, *Robert Hainard, peintre et philosophe de la nature*, op. cit., p. 332.

reléguée en réalité au rôle d'accompagnement marginal des destructions de masse. Ainsi écrit-il, dans un article intitulé « Faut-il « aménager la nature » ? » publié en 1967 :

Si la nature parfaitement sauvage et parfaitement spontanée ne reste le but et le critère, sans doute jamais complètement accessible, on ne voit pas comment la protection évitera de se résorber dans la culture, l'élevage et le jardinage¹.

Le sauvage et la spontanéité sont des dimensions du vivant, objectives et persistantes, qui offrent sans cesse une résistance à l'idéologie de la domination et du contrôle de la nature². Mais elles sont surtout pour Hainard un critère suffisamment clair pour éviter une tendance hégémonique à vouloir l'anthropisation, selon un modèle « d'exploitation intégrale », de l'ensemble des milieux de vie. Il ne s'agit pas de nier la possibilité de trouver des traces et des influences anthropiques en tout milieu. Il s'agit de résister à des modèles, en eux-mêmes illimités, d'aménagements, de développement, de valorisation qui partent du présupposé que l'humain devrait être chez-lui en tout lieu. Le sauvage et le spontané deviennent donc des leviers de résistance à l'extractivisme et à la tendance hégémonique à l'exploitation intégrale de la nature. [3] Hainard articule cette justification stratégique au sein de la protection de la nature à une *revalorisation éthique et spirituelle de la spontanéité*. Valoriser l'altérité naturelle, c'est donc non seulement indiquer une condition nécessaire de l'équilibre vitale, mais aussi la reconnaître comme source des biens les plus précieux pour l'existence : la créativité, l'invention, l'art, la mystique. Reprenant l'opposition qu'il trouve chez Bergson entre le mécanique et l'organique, Hainard affirme :

Tout ce qui est spontané, tout ce qui se crée et ne se fabrique pas, ce qu'il faut laisser venir, qui pousse, en quoi la volonté seule n'amène qu'impuissance, voilà les biens les plus précieux³.

À l'occasion d'une réponse à l'objection « tout est nature », Hainard précise enfin que sa conception exclusiviste de la nature est relative et graduelle. Sa stratégie consiste à dénoncer ici une « erreur dialectique » et une perspective qui se prétend extra-terrestre. Il revendique au contraire la perspective anthropogénique et située qui permet de définir la nature comme altérité radicale :

Pour un observateur martien, sans doute, l'homme fait partie de la nature. Et pour la fourmi aussi, les ouvrages de l'homme (la confiture surtout !) font partie de la nature, comme la fourmilière en fait partie

¹ Cité par Roland de Miller, *Robert Hainard, peintre et philosophe de la nature*, op. cit., p. 217.

² Voir le projet *Feral Atlas* : *The More-Than-Human Anthropocene*, un ouvrage multimédia d'Anna Tsing, Jennifer Deger, Alder Keleman et Feifei Zhou chez Stanford University Press. *Feral Atlas*, <https://feralatlas.supdigital.org/>, (consulté le 21 octobre 2020). *La vie plus qu'humaine*, <https://www.terrestres.org/2019/05/26/la-vie-plus-quhumaine/>, 26 mai 2019, (consulté le 18 juin 2020).

³ Robert Hainard, *Le miracle d'être*, op. cit., p. 139.

pour l'homme. Pour la fourmi, tout est nature sauf la fourmilière. Et pour l'homme, se distingue de la nature ce qui est l'œuvre de sa propre activité volontaire et, particulièrement, rationnelle. Personne ne dira en sortant d'un grand magasin, qu'il est allé se promener dans la nature, et s'il y a argutie, elle est dans le « tout est nature »¹.

Hainard fournit ici un argument perspectiviste et gradualiste qui sera repris ultérieurement dans la défense de l'autonomie de la nature. La nature définit, dans l'usage commun comme dans celui du naturaliste, un milieu de vie affecté d'un degré d'anthropisation plus ou moins élevé. Se promener dans la nature ou vivre avec elle, c'est évoluer dans un milieu où la plupart des processus échappent au contrôle volontaire et à la fabrication rationnelle des humains. Il y a donc des natures plus ou moins sauvages. Hainard avouait en plaisantant qu'il tendait à classer les espaces qu'il fréquentait à leur degré de nature. Puisqu'elle est altérité, la nature n'est pas une notion métaphysique absolue, mais se détermine relativement à un soi, en l'occurrence de l'espèce. De plus, nature et civilisation sont deux pôles permettant de penser le degré d'anthropisation ou de spontanéité naturelle dans un milieu de vie. La nature n'est donc pas l'absence absolue de présence humaine, mais un milieu où l'ordre n'est pas d'abord sous l'action de la volonté humaine.

En somme, le choix d'une définition apparemment exclusiviste de la nature, qui la définit par opposition à l'humain et à ses œuvres, signifie moins un dualisme métaphysique absolu qu'une polarisation contextualisée et stratégique. Si Hainard oppose nature et civilisation, c'est d'abord pour résister à une idéologie impérialiste et hégémonique de l'exploitation intégrale de la nature. Mais il articule ensuite cette polarité au sein d'un dialectique qui insiste sur les complémentarités et les effets psychologiques, politiques et éthiques d'une revalorisation de l'altérité, de la spontanéité et de l'autonomie du sauvage. Enfin cette polarisation dialectique structure une approche gradualiste et relative, qui permet de distinguer dans le monde, retrouvant ainsi le sens commun, différents types de mixtes plus ou moins sauvages et plus ou moins anthropisés.

1. 5. *L'ambivalence de la « réconciliation de l'homme et de la nature »*

Le déchirement et la nostalgie constituent le fond affectif du naturaliste face aux ravages de la civilisation industrielle, ou ce que Charbonneau appelait « la grande mue ». Cependant, face à cette tension, Hainard insiste à de multiples reprises sur les possibilités de réconciliation entre l'homme et la nature. C'est précisément le titre du discours qu'il

¹ Robert Hainard, *Expansion et nature*, op. cit., p. 172.

prononce à l'université de Genève en 1969, et qui le voit défendre la puissance créatrice de la « pensée animale ». Ainsi conclut-il ce texte extraordinaire :

Il me semble que l'artiste retourne à la communion plus simple avec le monde, qui est celle de l'animal. Et pourtant cette sensation reconquise, je l'éprouve par une technique précise, exigeante et raisonnée de la gravure sur bois en couleurs. Si j'ai fait quelque chose de bon, ce n'est pas que je sois plus intelligent ni surtout mieux informé qu'un autre. C'est que je me suis trouvé au carrefour d'un peu de science, par osmose et par simple participation à une société technique et de la communion animale (de mon animal et par participation des autres animaux) avec la nature. Comme exigence de base, une très forte liaison, une interaction aussi complète que possible entre tous mes moyens. Voilà ma réconciliation de l'homme et de la nature. Car si pendant des millénaires, nous nous sommes prévalus de notre raison pour nous distinguer de la bête, le moment est venu d'invoquer nos facultés animales pour nous distinguer du robot et justifier notre existence¹.

Hainard interprète donc sa propre œuvre comme un exemple de réconciliation de l'homme et de la nature. Sa pratique individuelle est le lieu de métamorphoses animales, exprimées ensuite dans des œuvres conquises sur la résistance du bois et la finesse des ajustements techniques. L'acuité de son regard, la puissance de dessinateur à saisir des mouvements, la finesse du graveur donnant à sentir l'instant dans la composition, l'harmonie des tons parfaite avec l'aide de son épouse, Germaine Rotten, réputée pour être une grande coloriste, ne sont pas le résultat d'un arrachement à la nature, mais d'un raffinement de toutes les facultés à l'école de la spontanéité de la nature. Ce qu'il nomme les biens supérieurs de l'humanité – la création artistique, la religion, l'invention technique même – ne sont pas pour lui le produit d'une rationalité conquérante. Ils résultent d'un équilibre retrouvant dans la sensorialité, la spontanéité, l'intuition raffinée au contact du sauvage la justesse et la finesse esthétique. Équilibre et réconciliation entre nature et civilisation sont donc apparemment possibles et les plus souhaitables.

Cependant quelques années plus tard, dans *Expansion et nature* (1972), face à une perplexité croissante liée aux tentatives de compromis de la protection de la nature, notamment en réaction au livre de Jean Dorst *Avant que nature meure* (1972), Hainard insiste sur un risque inhérent à la dynamique de réconciliation : la perte de l'élément le plus vulnérable, le plus menacé : la nature. Ainsi exprime-t-il sa crainte :

On ne peut séparer nature et civilisation et pourtant elles s'opposent diamétralement comme deux pôles d'une unique réalité. Elles s'opposent par définition, la civilisation étant ce qui tire l'homme de l'état de nature et la nature ce qui existe antérieurement, en dehors de toute civilisation. Dans la réconciliation

¹ Robert Hainard, *Le guetteur de lune*, op. cit., p. 20-21.

qu'on tente trop facilement une fois de plus, entre ces contraires, on tend trop à les confondre et dans cette confusion, c'est la notion même de nature qui se perd¹.

L'argument sera repris récemment et de façon éloquente par Neyrat qui critiquera quant à lui les raffinements ontologiques anti-dualistes là où la question doit être posée, selon lui, d'emblée en termes politiques :

Parler de dualisme, c'est faire croire qu'il y a du deux, alors que ce qui est en jeu est la disparition de l'un des termes nommés dans le prétendu partage. Croire qu'il y a du deux lorsqu'il n'y en a pas – croire qu'il y a du sauvage et de l'artificiel lorsque le premier disparaît sous un déluge de béton – est faire le jeu de l'Un, c'est-à-dire de la domination. En définitive, la question n'est pas seulement éthique ou philosophique, mais d'abord politique : est-il possible, oui ou non, de cesser de participer à l'extension de l'empire d'un monde sans nature, à l'entreprise d'éradication intellectuelle et matérielle de toute altérité à l'expérience humaine ? *Est-il possible d'aller non pas au-delà des dualismes et des grands partages, mais en deçà du grand déni*² ?

Pour Hainard, comme pour Neyrat, la nature est devenue un pôle minoré et menacé par un modèle anthropocentrique, à tendance impérialiste et hégémonique, d'artificialisation et d'imposition d'un contrôle anthropique sur les milieux de vie. Prendre au sérieux les rapports de forces dans lesquels s'insère la polarité nature/artificiel – et ainsi en faire une question politique – c'est donc reconnaître un système de domination, d'exploitation et de colonisation des milieux naturels au regard duquel une dynamique de « réconciliation », si elle ne s'inscrit pas dans une déconstruction au préalable de ce système, court le risque d'imposer finalement l'ordre hégémonique au détriment du pôle le plus faible.

C'est donc par pragmatisme qu'Hainard propose une solution non pas de réconciliation mais de coexistence mutuelle. Elle s'incarne dans la formule paradoxale du « retour à la nature par la civilisation »³ et prône une forme d'équilibre associant le maximum de civilisation et le maximum de nature. Hainard soutient en effet une vision très ségréguée des milieux de vie et de la protection. « Passer dans le marais sans y toucher, écrit-il, protégé par une technique intelligente et discrète, puis retourner à la civilisation, enrichi de ce contact, c'est la protection de la nature »⁴. La protection de la nature ne s'accompagne ni d'une haine de la technique, ni d'une critique monolithique de toute interaction avec la nature. Elle engage cependant bien une dénonciation de « l'exploitation intégrale » qui menace de faire disparaître le plus précieux de la nature. C'est pourquoi, Hainard envisage

¹ Robert Hainard, *Expansion et nature*, op. cit., p. 168.

² Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, 2016, p. 19.

³ Robert Hainard, *Expansion et nature*, op. cit., p. 179.

⁴ Robert Hainard, *Le guetteur de lune*, op. cit., p. 170.

une forme de compromis, qui n'est pas l'intégration de la conservation dans les logiques économiques mais au contraire la sanctuarisation d'espaces laissés à l'autonomie de la nature *et* l'acceptation, pour satisfaire les besoins nécessaires, d'une exploitation de la nature sur d'autres espaces. Ainsi explique-t-il :

Il vaut mieux une exploitation intensive, aussi artificielle qu'il faut, alliée à la volonté d'épargner la nature, que la confusion de la nature avec une exploitation qui l'absorbera rapidement¹.

Cette posture fera écho, comme nous le verrons par la suite, au projet récent des néoprotectionnistes du projet *Half-Earth*, qui vise, face aux échecs patents de la conservation majoritaire, à radicaliser les objectifs de défense de la nature, au point de vouloir que 50 % des espaces terrestres et maritimes soient des aires protégées. Ainsi que l'ont relevés certains observateurs du débat contemporain sur la conservation, cette ségrégation d'espaces sanctuarisés et d'espaces fortement anthropisés, exploités et associés à la plus haute technologie, n'est pas sans poser des problèmes sérieux, et à mon sens, rédhibitoires lorsque l'on pense à une application non pas à l'échelle d'un territoire comme le genevois, voire la confédération helvétique, mais à l'échelle planétaire à laquelle l'Anthropocène oblige de placer aujourd'hui les réflexions et les actions de conservation². Dans le cas d'Hainard, on peut interroger la prétendue supériorité pragmatique de cette position, qui n'est tenable qu'à la condition de limiter les modes de relations à la nature épargnée à la « contemplation », tout en résistant au tourisme, ce qui est une bien mince option pratique en réalité. Il existe aussi des objections politiques à cette option que nous expliciterons bientôt.

1. 6. *L'amour de la nature peut-il être un programme politique ?*

J'ai jusqu'à présent tenté de restituer la richesse et l'originalité des pratiques et des expériences qui permettent de comprendre l'insistance d'Hainard sur l'autonomie de la nature. Que retenir de cette position à propos de la crise de l'idée de nature ? Bien que ne se situant pas explicitement au sein de ce débat postérieur à ses écrits, la position d'Hainard indique très clairement une option qui consiste, tout en reconnaissant différents degrés d'interactions entre les humains et leur milieu de vie, à choisir de mettre en avant pour le protéger le niveau le moins anthropisé : le sauvage ou la nature spontanée. Il y a plusieurs raisons à cela : cette dimension de la nature est rencontrée dans une expérience

¹ Robert Hainard, *Expansion et nature*, op. cit., p. 171.

² Bram Büscher et al., « Half-Earth or Whole Earth ? Radical Ideas for Conservation, and Their Implications », *Oryx*, juillet 2017, vol. 51, n° 3, p. 407-410.

naturaliste, elle nourrit sa création artistique, elle est menacée par une idéologie du « développement modernisateur » qui se traduit par la destruction de la nature, elle apparaît à Hainard comme un vecteur de résistance à cette « exploitation intégrale » mais aussi comme une dimension de l'expérience susceptible de compenser certains excès morbides de notre culture. De ce point de vue, il initie un courant de réflexion qui sera réactivé par des philosophes contemporains.

Cependant, Hainard semble clairement susceptible de nourrir les attaques de positions a-naturalistes, notamment parce que sa position semble en grande partie patriarcale ; anticoloniale certes mais non pas dénuée de préjugés historiques progressistes opposant les primitifs plus proches de la nature des civilisés ; néomalthusienne dénonçant la démographie notamment des pays les plus pauvres ; aux tendances racistes pour ne pas dire racistes, parfois homophobes et misogynes¹. On ne peut pas vraiment dédouaner Hainard de ses prises de positions politiques, au motif qu'il serait un artiste ayant d'abord un rapport poétique au monde ou qu'il « ne comprend rien à la politique »² dans la mesure où, lui-même, notamment dans son dernier ouvrage *Le monde plein* (1991), tente de dériver un programme politique de l'amour de la nature et de sa préservation. « Ainsi, va-t-il affirmer, la nature sauvage et libre sera tout à la fois le but et le moteur de la réforme sociale »³. Le positionnement politique d'Hainard est cependant diversement interprété, soit comme défendant une position réactionnaire mobilisant des thématiques typiques de l'extrême-droite selon Jacob⁴, soit, de façon sans doute plus fidèle et plus contextualisée, comme une des tendances « libérale-libertaire » de l'écologie caractérisée par le fait de vouloir « tenir le centre »⁵, selon Flipo. Hainard est en effet l'auteur de la célèbre formule, « Je ne suis ni de gauche ni de droite bien au contraire »⁶, qui peut être interprétée comme

¹ Par exemple : « Si l'individu doit s'annihiler dans la société, autant que ce soit consciemment. Qu'il se soumette, non comme une femme entretenue, par gourmandise, besoin de sécurité, vanité, cupidité, mais par amour, par dévouement ou seulement pour le bonheur d'être battu. » Robert Hainard, *Le miracle d'être*, op. cit., p. 84. Et encore : « Mais la sexualité doit rester centrée sur la reproduction, sous peine de perdre son sens. L'homosexualité me semble une bien triste absurdité, coupée du principe même de l'être, l'union des contraires irréductibles. Je ne comprends pas que pour la justifier, on invoque le respect de la diversité, alors qu'elle est la négation du contraste le plus fondamental ». Robert Hainard, *Le monde plein*, op. cit., p. 70.

² Robert Hainard, *Et la nature ?*, op. cit., p. 39. Hainard inclut cette remarque en note à propos d'une évocation des plus douteuses de Mussolini et d'Hitler.

³ Robert Hainard, *Le monde plein*, op. cit., p. 92.

⁴ Jean Jacob, « Du droit de servir de fumier ou la face cachée de l'écologie », *Esprit* (1940-), 1994, 199 (2), p. 23-39.

⁵ Fabrice Flipo, *Nature et politique : contribution à une anthropologie de la modernité et de la globalisation*, op. cit., p. 101-102.

⁶ Robert Hainard, *Le monde plein*, op. cit., p. 57.

une volonté de sortir des coordonnées ordinaires des luttes politiques. La citation se poursuit cependant ainsi :

Mais il est une tendance gauchiste, très présente en écologie, que je n'approuve pas du tout. C'est de vouloir détruire toutes structures, considérées comme oppressives. J'ai des origines anarchistes mais l'anarchie du début du siècle voulait détruire des structures figées pour en libérer de plus naturelles, elle était très vertuiste¹.

Face aux mouvements sociaux des années 70, face à une critique égalitariste des oppressions économiques et sociales et face à la remise en question des normes hiérarchiques traditionnelles par différents mouvements de déconstruction et de révolution, Hainard choisit donc une réaffirmation typiquement réactionnaire des « structures » qui ne seraient pas seulement « oppressives » mais aussi condition d'un équilibre, d'une stabilité et d'une réalisation de soi en acceptant des contraintes qui ne dépendent pas de nous. Mais qu'entend-il en réalité par structures ? Ses prises de position laissent penser que les « structures » en question, sont différentes hiérarchies sociales naturalisées selon un processus typique des naturalisations majoritaires que les écoféministes ou que les écosocialistes, notamment, ont pu critiquer. À titre d'exemple, l'homosexualité est mise au même niveau que la drogue comme « tendances déstructurantes »² ! D'abord antimilitariste, Hainard se dit vers la fin de sa vie favorable à la défense militaire du territoire national pour lutter contre l'immigration et donc l'augmentation de la population³. On sent une pointe de regret lorsqu'il voit dans la formule de la république française une volonté de « désincarner l'individu », « un antiracisme sans nuances (qui tend à nier les races), un altruisme absolu »⁴. On ne s'étendra pas sur les propos les plus tendancieux liés à son obsession de stabilisation démographique de la population humaine selon une « loi » qu'il prétend dériver de l'observation de la nature : « une vie qui persiste et se reproduit, une seule pour chaque mort »⁵.

L'essentiel de la « réforme sociale » dessinée par Hainard consiste dans une critique de « l'expansion », et corrélativement dans la revendication d'une stabilisation

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 58.

³ *Ibid.*, p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁵ Robert Hainard, *Le guetteur de lune*, *op. cit.*, p. 188. Voici un exemple des analyses les plus choquantes d'Hainard : « A quoi cela sert-il de donner de l'argent pour les enfants du Tiers-Monde ? En sauvant maintenant des vies humaines, on aura repoussé de quelques générations le bilan implacable : une vie pour une mort et pas plus. Sauf exception momentanées, le surplus doit disparaître. Si ces enfants en surnombre ne meurent pas de faim, ils mourront de maladie ; et s'ils ne meurent pas de maladie, ce sera la guerre, la guerre civile, le terrorisme. Ou la drogue et le suicide. De quoi mourront-ils ou qui mourra à leur place ? » inédit cité par Roland de Miller, *Robert Hainard, peintre et philosophe de la nature*, *op. cit.*, p. 221.

démographique et économique avec pour programme central la limitation des naissances, le vœu d'un retour à une société de services sans concurrence plutôt que de profits, une ritualisation des affrontements, une condamnation du sport et du tourisme¹. Les esprits les plus critiques, ne verront guère, en termes de réforme sociale, qu'un vœu pieu d'un bourgeois genevois manquant cruellement d'une analyse systémique du fonctionnement des rapports de domination notamment capitalistes. D'autres plus charitables, comme Roch, n'hésiterons pas à faire d'Hainard « un précurseur de la transition écologique »², appelant à quitter l'idéologie de la croissance continue³, à préserver de vastes espaces de natures sauvages par une civilisation hautement technique⁴ notamment pour satisfaire le besoin d'une nature libre et sauvage⁵ et à développer subjectivement les vertus de « modération, sobriété, plénitude »⁶.

Ce qui m'interroge pour ma part est la conception essentiellement moraliste et moralisante de la politique où les injustices sont liées non pas à des choix collectifs et des structures économiques inégalitaires et oppressives mais à des tares individuelles, à une psychologisation de la tendance à accumuler, envahir, détruire ou à se tromper sur les biens véritables et supérieurs en cherchant des biens idolâtres. Hainard prétend dériver cette tendance d'une tradition anarchiste dite « vertuiste »⁷, qui opposerait à l'injustice du monde le salut par les vertus. On peut objecter que c'est déjà opter pour un anarchisme moralisateur contre un anarchisme social qui a été moteur des luttes d'émancipation et des mouvements égalitaires, précurseurs d'une écologie radicale ainsi que l'a montré Audier⁸.

¹ Robert Hainard, *Le monde plein*, op. cit., p. 87-92.

² Philippe Roch, *Le penseur paléolithique*, op. cit., p. 185.

³ *Ibid.*, p. 189.

⁴ *Ibid.*, p. 192.

⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁷ Le concept de « vertuisme » semble un néologisme daté de la fin du XIX^e siècle pour désigner les « moralistes ». En 1911, le sociologue et économiste libéral réactionnaire italien mais ayant enseigné à l'université de Lausanne, Alfredo Pareto, en fait une critique dans *Le mythe vertuiste et la littérature immorale*. A propos de la tenue, à Genève, de l'assemblée générale du Bureau international contre la littérature immorale, Pareto écrit : « En réalité, une fois arraché le voile dont on essaie de recouvrir les faits, la morale que les vertuistes veulent imposer par la loi est tout simplement la morale catholique ou protestante ». Vilfredo Pareto, *Le Mythe vertuiste et la littérature immorale*, Genève, Librairie Droz, 1971, p. 37. L'usage de ce terme semble rare aujourd'hui. On en trouve quelques occurrences, parfois en contexte québécois comme synonyme d'éthique des vertus, parfois pour désigner une forme d'articulation entre morale et politique qui prétend lutter contre l'injustice politique au nom de la vertu individuelle ou collective. Voir l'usage qu'en fait André Stanguennec pour critiquer « l'anarchisme vertuiste » notamment de Jean-Claude Michéa qui se baserait sur « un sens commun éthique » des classes populaires pour lutter contre les injustices du néolibéralisme. Stanguennec juge les moralisme et vertuisme anarchistes « théoriquement arbitraires, pratiquement irréalistes et dangereusement contradictoires vis-à-vis du cours du monde ». André Stanguennec, *Morale et politique : quelques modèles philosophiques*, Vallet, M-editer, 2012, p. 12-15.

⁸ Serge Audier, *La société écologique et ses ennemis : pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017.

Il me semble de plus que cette analyse pêche cruellement par manque de compréhension des dimensions systémiques des injustices et des oppressions de classes, de races et de genres tels qu'elles sont mises au jour et contestées par les mouvements de luttes intersectionnelles. Enfin, cette conception de la politique semble incapable de concevoir un pluralisme de la sensibilité et des valeurs dont la prise en charge semble pourtant une fonction fondamentale de l'organisation politique, socle en particulier d'une démocratie libérale, ainsi que le soutient notamment Habermas¹.

Les positions politiques d'Hainard ne sont donc pas simplement choquantes ponctuellement ou témoignages d'un temps révolu. Elles sont pour le moins fragiles dans leur fondement théorique, douteuses dans leurs implications pratiques et sans doute un pan faible de sa réflexion philosophique. Or cette faiblesse soulève deux questions qui seront au cœur de la réflexion multi-naturaliste contemporaine abordant la crise de l'idée de nature à partir des enjeux de conservation : d'un côté, les pratiques naturalistes et la protection de la nature mettant en avant le sauvage et l'altérité naturelle peuvent-elles conduire à autre chose qu'à une forme de conservatisme politique, auquel elles sont largement associées historiquement ? De l'autre, la protection de l'autonomie de la nature ou la défense du sauvage est-elle réellement une résistance à l'extractivisme et au système capitaliste ou bien peut-elle être interprétée au contraire comme l'un de ses rejets ?

Pour répondre à ces questions, je vais à présent me tourner vers deux exemples de multi-naturalisme philosophique contemporain francophone qui soutiennent la nécessité de défendre, en particulier face à la crise de l'idée de nature en contexte d'Anthropocène, la part inconstructible et sauvage du monde. Dans ces deux cas, une philosophie de la défense de la nature autonome s'élabore, en reprenant les enseignements de la pratique naturaliste sur les ressorts d'une interaction avec le sauvage, mais nourrie d'une réflexion politique plus outillée.

2. Multi-naturalisme philosophique 1 : défendre « la part inconstructible de la Terre » (Neyrat)

Je vais premièrement considérer « l'écologie de la séparation » développée par le philosophe Frédéric Neyrat, notamment dans *La part inconstructible de la Terre* (2016). Ce dernier y défend explicitement une position multi-naturaliste face à la crise de l'idée de

¹ « Le libéralisme politique est une réponse au défi que représente le pluralisme ». Jürgen Habermas, *Débat sur la justice politique*, traduit par Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 1997, p. 148.

nature, et plus précisément un multi-naturalisme ontologique et politique. En effet, la défense de l'idée d'une nature séparée s'ancre dans une ontologie de la relation, à partir d'une perspective processuelle, mais se déploie aussi au niveau politique dans une critique du système capitaliste et de sa récupération de positions a-naturalistes et constructivistes. Pour bien saisir le sens de la position de Neyrat, il convient d'abord de préciser la tendance contre laquelle s'érige sa réflexion et à laquelle il donne le nom de *géo-constructivisme*.

2. 1. *La critique de l'a-naturalisme géo-constructiviste en Anthropocène*

L'un des apports conceptuels de Neyrat à la crise de l'idée de nature, consiste dans le diagnostic du *géo-constructivisme* comme « nouveau grand récit » de notre temps et dans la formulation d'une critique conséquente de cette cosmovision. Par *géo-constructivisme*, Neyrat entend une agrégation des discours contemporains (scientifique, technique, politique, économique, et même écologique) allant du côté d'une maîtrise hors-sol des phénomènes naturels, par des solutions technoscientifiques, sur le fond d'une nature supposée vide d'agentivité, impuissante, ou selon l'expression de Neyrat qui ne « peut rien »¹. On peut mettre en évidence trois caractéristiques principales de ce *géo-constructivisme*.

Premièrement, ce discours a une dimension *idéologique* qui peut être interprétée comme relevant d'une *imagination pathologique*. Au cœur du *géo-constructivisme*, Neyrat diagnostique, en effet, ce qu'il nomme un « fantasme fondamental » qui nourrit l'une des interprétations les plus contestables de l'Anthropocène : « il soutient que la Terre, et tout ce qu'elle contient – écosystèmes et organismes, humains et non-humains –, peut et doit être reconstruite, réformée et reformée. Entièrement »². Ce discours suppose donc l'hypertrophie de l'imagination technosolutionniste. Cette dernière va de pair avec la négligence de la réalité des puissances naturelles. L'origine anthropique des perturbations des cycles géo-chimiques de la Terre – l'un des constats scientifiques justifiant l'étiquette d'Anthropocène – n'est pas considérée comme le résultat d'effets involontaires révélant les échecs de la prétendue maîtrise techno-scientifique. Par un glissement abusif, d'une responsabilité humaine partagée à l'idée que les humains sont les seuls acteurs « en charge », cette situation est interprétée comme un mandat à étendre l'anthropisation et l'emprise technique sur les milieux de vie. Autrement dit, le *géo-constructivisme* nourrit le fantasme selon lequel il est d'abord voire entièrement de la responsabilité humaine de

¹ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 11.

² *Ibid.*

rendre vivable les milieux habités par des collectifs humains. On peut remarquer que l'hypertrophie d'une position dominante active et la négligence après rétrogradation à l'arrière-plan des processus naturels censés être impuissants, alors qu'ils sont en réalité en grande partie responsables de la viabilité de la terre et de nos milieux de vie, sont deux attitudes typiques des dualismes coloniaux et patriarcaux, analysés par Plumwood¹. L'imagination géo-constructiviste exagère donc à la fois la puissance, les fonctions et les moyens d'actions des humains sur les processus naturels systémiques. Elle repose de manière infondée sur une logique technosolutionniste et dualiste et trahit une perspective qui se conçoit implicitement comme hégémonique.

Deuxièmement, le géo-constructivisme renforce les *pratiques technosolutionnistes*, c'est-à-dire les tendances à envisager comme solution à la crise écologique d'éventuelles avancées scientifiques et solutions techniques. Selon Neyrat, le géo-constructivisme n'est pas seulement

une fiction sans conséquence, mais tout au contraire un discours susceptible de légitimer des choix économiques, des pratiques sociales, des modes de vie, des lois, des institutions, des orientations de civilisation².

Autrement dit, en tant qu'idéologie, le géo-constructivisme engendre tout une série de pratiques et de décisions collectives qui entretiennent le fantasme de l'hyper-contrôle humain. Un des symptômes de ces renforcements consiste à interpréter la crise écologique non pas comme une dérive ou un échec culturel systémique mais bien comme un déficit technique. Neyrat résume le paradoxe et les glissements successifs que recouvre ce type de position, de façon suggestive : « Si nous avons *fait du mal* à la Terre, c'est que nous avons eu le pouvoir de le faire. Nous avons *mal fait* la Terre ? Réparons-là, reprogrammons-la – *reconstruisons-la* ! »³. L'action préjudiciable est réduite à une erreur technique, qui justifie et renforce la nécessité d'une maintenance. Ce qui pourrait sembler vraisemblable au niveau des systèmes techniques inventés par les humains apparaît tout à coup assez étrange lorsqu'elle prétend s'appliquer au système planétaire. Or le géo-constructivisme favorise ainsi non seulement les discours mais aussi les investissements techno-solutionnistes, notamment dans la géo-ingénierie en réaction aux bouleversements climatiques, au

¹ Voir *supra*, chap. II p. 99-105.

² Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, *op. cit.*, p. 12.

³ *Ibid.*

détriment d'une remise en question des causes systémiques ayant produit la catastrophe actuelle¹.

Les critiques contre cet imaginaire technosolutionniste sont nombreuses et Neyrat recense les quatre principales² : [1] il n'y a pas d'expérience possible sur un système global ; [2] le climat est par définition un système chaotique à évolution imprévisible, ce qui tend *a priori* à disqualifier toute prévision des géo-ingénieurs ; [3] les interventions envisagées sont irréversibles car les effets en cas d'arrêt des programmes seraient hors de contrôle et pires que les problèmes qu'ils étaient censés pallier ; [4] même si on supposait ces interventions techniques possibles, elles seraient sans doute injustes car au profit des puissances pouvant financer ces coûts et, à nouveau, au détriment des collectifs et des populations déjà les plus vulnérables aux bouleversements climatiques. À la suite d'une étude d'Alan Robock (2008) sur la probable perturbation des moussons en Asie et en Afrique par injections de dioxyde de soufre dans l'atmosphère pour atténuer le réchauffement planétaire en particulier pour le nord global, Neyrat conclut :

Voilà connectée la géo-ingénierie avec les questions de justice environnementale : cette technologie est clairement au service du Grand Nord et de ceux qui veulent participer au programme géo-constructiviste sans en subir les conséquences³.

Le philosophe Stephen Gardiner met en avant quant à lui les risques réels d'usages injustes et conflictuels des politiques de géo-ingénieries, notamment en pointant la forte probabilité d'attitudes « compétitives », « prédatrices » ou « partiales » dans le temps et l'espace au détriment notamment des générations futures, à des échelles vertigineuses⁴. Si

¹ La géo-ingénierie désigne un ensemble d'interventions techniques visant à agir sur l'environnement à grande échelle en particulier dans l'espoir de diminuer le changement climatique et ses effets. On distingue d'ordinaire deux grands types de manipulations dans la perspective d'une « ingénierie climatique » : les techniques de gestion du rayonnement solaire (miroir solaires, injection de dioxyde de soufre ou d'aérosols dans la stratosphère, augmentation artificielle de l'albedo des surfaces, etc...) et les techniques de captage et de stockage du CO₂ atmosphérique (séquestration dans la biosphère continentale ou marine, séquestration géologique ou chimique). Si les premières sont encore purement théoriques, les secondes sont déjà partiellement mises en œuvre et sont notamment intégrées dans les scénarios du GIEC comme un des facteurs nécessaires pour atténuer le changement climatique. GIEC, *Réchauffement planétaire de 1,5 °C*, Genève, GIEC, 2019, p. 16 et suiv. Sur la géo-ingénierie voir Clive Hamilton, *Les apprentis sorciers du climat : raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, traduit par Cyril Le Roy, Paris, Seuil, 2013 ; Jeremy Baskin, *Geoengineering, the Anthropocene and the End of Nature*, Cham, Palgrave Macmillan, 2019 ; Stephen M. Gardiner, « Ethics and Geoengineering: An Overview » dans Luca Valera et Juan Carlos Castilla (éds.), *Global Changes : Ethics, Politics and Environment in the Contemporary Technological World*, Cham, Springer International Publishing, 2020, p. 69-78.

² Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 62-63.

³ *Ibid.*, p. 63.

⁴ Stephen M. Gardiner, « Ethics and Geoengineering », art cit, p. 74.

à la suite d'Ulrich Beck¹, on définit l'évolution de la modernité comme passage d'un premier stade fondé sur l'idée de progrès mais qui n'aurait pas anticipé les erreurs écologiques, à une « société absolument moderne » dans laquelle la réflexivité moderne aurait accouché d'une critique écologique, alors on peut soutenir avec Neyrat que la géo-ingénierie est le prototype d'un discours géo-constructiviste « hyper-moderne »². En effet, ces discours d'un côté semblent intégrer explicitement les dangers technologiques mais d'un autre côté conditionnent le « progrès » à « un programme de sauvetage de la planète »³. En revanche, on ne peut que constater, contre Beck, l'absence d'une véritable critique écologique guidant l'action collective au profit d'un renforcement des illusions technosolutionnistes dans un aveuglement sans précédent. La géo-ingénierie constitue actuellement sans doute l'une des « bulles technologiques », ainsi que définies par les Larrère, c'est-à-dire un type de discours qui surjoue les avancées et les perspectives techno-scientifiques en vue de canaliser l'afflux massif de financements à son profit. Le discours géo-constructiviste, d'un point de vue pragmatique, renforce donc les pratiques qui espèrent voir advenir un contrôle techno-scientifique du système Terre.

Troisièmement, le géo-constructivisme suppose une conception de la nature, souvent implicite, qui tend à *dévitiliser les processus naturels afin de justifier ou de réclamer l'intervention technique salvatrice*. Pour reprendre l'exemple de la géo-ingénierie, Neyrat diagnostique le besoin d'une terre morte pour justifier de refaire, recréer, rendre possible à nouveau la vie :

Tout se passe en effet comme si la dévitalisation de la Terre – à la manière dont on dévitalise une dent avant de l'arracher – était une condition permettant aux géo-ingénieurs de justifier leur mode d'intervention⁴.

La métaphore est suggestive. La dévitalisation avant la reconstruction nourrit l'imagination d'un remplacement d'une vitalité vulnérable, fragile, parfois douloureuse voire menaçante pour la survie de l'organisme, par des substituts artificiels, fonctionnels, robustes et remplaçant les contraintes vitales originelles par toutes une série d'autres contraintes maîtrisables techniquement. De façon analogue, mais dans le registre de l'urbanisme et de l'aménagement du territoire, on peut être frappé de la tendance des projets utopiques de villes durables et autres « smart cities » relevant de ce discours géo-

¹ Ulrich Beck, *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, traduit par Laure Bernardi, Paris, Flammarion, 2003.

² Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 14.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 107-108.

constructivistes – de Masdar aux Émirats Arabes Unis à la communauté de Belmont, le projet de Bill Gates en Arizona – à prétendre toutes émerger du désert inhabité et à créer par une action anthropique, d'autant plus idéalisée qu'elle semble mettre en œuvre des technologies futuristes, les conditions possibles d'une habitation de ce territoire *a priori* hostile à l'habitation¹. Le discours géo-constructiviste et les politiques qui en découlent se nourrissent ainsi d'une position philosophique « a-naturaliste », c'est-à-dire, selon Neyrat, qui tend non seulement à nier la pertinence de l'idée de nature mais aussi à invisibiliser la réalité de la spontanéité et du sauvage :

Dire que la nature n'existe pas, c'est, à la manière d'une invocation magique, dénier le réel de cette altérité récalcitrante – ce réel qui risque de faire retour, comme le retour du refoulé, de façon violente en cas de mise en place de projets d'ingénierie climatique².

Le déni de la nature terrestre n'est pas une simple description ou un voile idéologique habillant un discours, il est performatif : la politique géo-constructiviste est fondée sur l'axiome anaturaliste qui permet aux géo-ingénieurs comme à tous ceux qui partagent cette position subjective [...] de s'excepter des conséquences possibles et futures de leurs décisions³.

En interrogeant les effets performatifs de la position a-naturaliste, Neyrat distingue donc deux niveaux d'action. La disparition de l'idée de nature dans l'hypermodernité géo-constructiviste apparaît d'abord comme une « condition ontologique » du remplacement technique de l'altérité naturelle. Elle serait une conception fondamentale de ce qu'est l'être des étants naturels qui permettrait le déploiement de certaines puissances techniques. Mais Neyrat suggère aussi qu'elle est une stratégie de défense psychologique. Elle serait alors une condition herméneutique qui permet aux géo-ingénieurs d'étudier, sinon tranquillement, du moins comme s'il s'agissait de problèmes techniques à notre portée, des options engageant le futur de manière vertigineuse, problématique et complexe, sans se sentir inhibés par l'imagination des effets systémiques chaotiques imprévisibles que ces interventions techniques pourraient avoir sur les milieux de vie et leurs habitants. Il s'agirait donc de substituer à une réalité complexe une simplification, ontologique et psychologique, rendant possible le déploiement d'une imagination technicienne.

De façon générale, Neyrat fait ainsi du discours et des pratiques géo-constructivistes l'expression contemporaine de l'a-naturalisme. Or ce dernier n'est pas selon lui qu'une option marginale soutenue par une élite ploutocratique californienne, mais bien « une

¹ Pour une opposition de ce modèle normatif à celui promu par les écotopies, voir le chapitre précédent, p. 375-376.

² Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 123.

³ *Ibid.*, p. 124-125.

tendance lourde de l'Occident ». Plus qu'une position idéologique localisée, l'a-naturalisme serait déterminant à un niveau psychologique profond, telle « une pulsion de mort spécifique qui chercherait à en finir symboliquement et réellement avec la nature, et qui se traduirait alors nécessairement par des dommages environnementaux »¹. Analysée dans ses caractéristiques essentielles, la pulsion a-naturaliste de l'Occident est :

a) une *opération de négation symbolique* (faire « comme si ») b) qui s'incarne dans des *techniques d'isolement*, de décontextualisation et de désencastrement c) dont l'effet est la *destruction partielle* des milieux vivants².

Neyrat distingue donc trois niveaux, en décrivant respectivement trois effets : au niveau cognitif ou symbolique un *effacement* de l'altérité naturelle, au niveau pragmatique ou technique une *rupture des relations* (isolement, décontextualisation ou désencastrement) et au niveau écologique une *destruction partielle* des relations vitales. Un des indices favorisant cette hypothèse psychologique serait l'étrange convergence entre néo-marxisme et écomodernisme à tendance capitaliste néolibérale à considérer la nature comme « une illusion, un objet idéologique à liquider »³. Contre la prétention à « énoncer une thèse originale ou hérétique en envisagent l'écologie contre (Žižek) ou sans (Morton) la nature »⁴, Neyrat soutient donc que ces positions ne font que répéter « une pulsion qui produirait sans cesse sa transcription psalmodique : “La nature n'existe plus.” »⁵.

En dépit des effets réels de la tendance a-naturaliste, Neyrat soutient que cette idéologie est vouée à l'échec. Pourquoi donc ne finissons-nous pas d'en finir avec la nature ? Selon Neyrat toutes les entreprises affirmant que « la nature n'existe plus » sont vouées à l'échec, pour deux bonnes raisons : [1] La première raison est « logique et ontologique »⁶. Il n'existe jusqu'à présent pas de position d'énonciation extérieure au tissu du vivant, « un transhumain abiologique ou une singularité strictement technologique »⁷ qui pourrait revendiquer ontologiquement exister sans ou hors de la nature. Donc à la négation symbolique faisant « comme si » la nature n'existait plus, s'oppose un démenti factuel qui est le caractère irréductiblement écologique, c'est-à-dire relationnel et interdépendant, des locuteurs. [2] L'autre raison est « économique »⁸. Elle consiste à

¹ *Ibid.*, p. 211.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 192.

⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 210.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

reconnaître une contradiction performative entre le discours « géo-capitaliste » affirmant qu'il n'y a plus de nature et la pratique extractiviste notamment qui a toujours plus besoin de la nature comme stock de ressources. Ainsi Neyrat remarque-t-il :

Après tout, s'il n'y avait définitivement plus de nature, il n'y aurait plus rien à exploiter ... En ce sens, le capitalisme a toujours besoin de concéder un degré d'existence minimal à la nature – sous le nom, par exemple, de « ressource » naturelle – avant que de l'avalier, de l'exploiter ou de le refaire¹.

La position a-naturaliste, qui s'exprime aujourd'hui à l'occasion de débats sur l'Anthropocène dans des positions géo-constructivistes et des politiques géo-capitalistes, semble donc fallacieuse ontologiquement, trompeuse psychologiquement, dangereuse techniquement et destructrice politiquement. Pour contrer cet ensemble de défauts et de difficultés, Neyrat va proposer une « écologie de la séparation », qui revendique l'idée de nature comme fondée et utile face à la crise écologique. Il en précise l'usage contemporain pertinent au sein d'un « multi-naturalisme de la différenciation ».

2. 2. « Multi-naturalisme de la diversité » et « multi-naturalisme de la différenciation »

Les positions a-naturalistes souffrent d'une tendance à réduire l'idée de nature à l'un de ses sens qu'il s'agit ensuite de critiquer. Au contraire, Neyrat distingue deux « multi-naturalismes » c'est-à-dire deux acceptions de l'idée de nature prenant au sérieux sa puissance à héberger ou engendrer de la pluralité sémantique et pratique. La *diversité* et la *différenciation* sont deux critères principaux pour penser l'idée de nature comme signifiant non pas un tout monolithique mais une puissance d'emblée plurielle, composite et diverse. Elles constituent pour Neyrat deux options possibles pour penser la nature, au plan ontologique et politique, non seulement comme un champ de bataille mais d'abord comme « un champ relationnel de vie et de non-vie »².

Qu'est-ce que le « multi-naturalisme de la diversité »³ ? Cette première stratégie consiste, selon Neyrat, à contester l'« idée d'une Nature une, pure et substantielle » et à penser la nature en termes de « *diversité structurelle* », « accueillante, démocratique, ouverte aux singularités culturelles, y compris aux cultures qui ne semblent pas reconnaître la catégorie dite occidentale de la nature »⁴. Il n'y aurait pas une Nature, mais des natures incluant « la nature en friche, la nature non pas pure mais redevenue sauvage par retrait des

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 38.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*

actions humaines (comme autour de Tchernobyl), la nature hybride, la nature domestiquée, les artifices naturalisés, etc. »¹. De façon analogue au pluralisme normatif de Daston², cette acception d'une pluralité structurelle est pensée comme un antidote à des usages oppressifs ou néocoloniaux de l'idée de nature. Car Neyrat offre l'exemple d'une position qui intègre les arguments critiques issus des positions a-naturalistes et reconnaît en particulier que « d'une façon générale, il est nécessaire de se débarrasser de l'usage doctrinaire, idéologique, de la "pure" nature, lorsque celle-ci sert à justifier le racisme, sexisme, et nationalisme sanguinaire »³. Le défaut des positions a-naturalistes, comme paradoxalement des usages idéologiques qu'elles prétendent pourtant combattre, serait donc de réduire la nature à une acception unique et hégémonique. Au contraire, le multi-naturalisme de la diversité permet de réintégrer au sein de l'idée de nature une pensée gradualiste, qui articule une pluralité de modes de composition entre naturel et artificiel. Le multi-naturalisme de la diversité s'oppose donc à la réduction de l'idée de nature aux structures hégémoniques mises en avant par les usages idéologiques et majoritaires. Il permet de reconnaître le sens et les fonctions d'acceptions alternatives et intégratives de cette idée et lui confère une souplesse et une pluralité de positionnements politiques féconds. C'est ce multi-naturalisme, qui, à mon sens, permet la dimension critique du naturalisme scientifique selon Descola, la dimension subversive des renaturalisations minoritaires des écoféministes, la revendication de la nature comme figure tutélaire des nouvelles luttes pour la justice environnementale et sociale par les ZADistes ou encore la reconsidération critique des friches du point de vue de la préservation du sauvage⁴.

Cette position est cependant insatisfaisante, selon Neyrat, dans la mesure où sa tendance constructiviste, l'attention principale donnée à la nature ordinaire et aux différents degrés de milieux socio-naturels, tendent à faire perdre de vue la spécificité même du principe de *diversification* naturelle. Autrement dit, le multi-naturalisme de la diversité tend, selon Neyrat, à négliger le « sauvage » défini comme « le différenciant comme tel, la matrice de l'Autre, l'expression de ce qui gronde sous la diversité et génère les différentes natures »⁵. Or le sauvage, ce qui résiste à toute construction et donc ne pourra jamais être produit par aucune activité humaine, est précisément, pour Neyrat, le cœur même de ce qu'il convient de préserver avec l'idée de nature. C'est pourquoi il se

¹ *Ibid.*

² Voir *supra*, chap. VII, p. 361-369.

³ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 37.

⁴ Jean-Claude Génot et Annik Schnitzler, *La France des friches*, Paris, Editions Quæ, 2012.

⁵ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 39.

tourne vers une autre manière de pluraliser l'idée de nature : le « *multi-naturalisme de la différenciation* ». Qu'est-ce que cela signifie ? Et en quoi cette position permet-elle de reconnaître et de préserver la part inconstructible du monde ? Il s'agit cette fois de penser la nature moins comme diversité de formes ou de structures qu'en « termes génétiques »¹ c'est-à-dire comme principe de la dynamique de différenciation. La référence est ici explicitement l'anthropologue Viveiros de Castro, un des inventeurs de l'idée de multi-naturalisme, qu'il entend comme une « théorie post-pluraliste des multiplicités » en prenant pour paradigme « le multinaturalisme amazonien [qui] n'affirme pas tant une variété de natures que la naturalité de la variation, la variation comme nature »². Ainsi que le résume Neyrat, « *la nature est le différenciant ontologique* »³. La nature devient donc l'instance productrice même de la diversité et se situe, comme principe dynamique, en amont de la diversité structurelle.

Ce multi-naturalisme retrouve les relations vitales dans leur diversité à partir du geste de « comprendre et accompagner *la genèse des natures* »⁴. Il ne consiste cependant pas seulement à reconduire la distinction classique entre la nature comme productrice et transformatrice (*natura naturans*) et la nature produite (*natura naturata*). Neyrat insiste, en effet, sur l'insertion d'un troisième pôle qui va fonder la pensée d'une « écologie de la séparation » :

Au lieu seulement de chercher à savoir comment on passe de la nature comme puissance (naturante) à la nature comme objet (nature), au lieu de penser la nature comme manifestation, mise au jour, nous montrerons qu'elle est retrait, contraction, un non-apparaître qui précède l'expression des êtres et des mondes. Contre l'écologie machinique d'un Guattari et son avatar géo-constructiviste, contre l'écologie des processus et des hybrides, contre l'écologie qui en définitive renforce la machine de pilotage ontologique qui sous-tend la volonté de piloter la machine-Terre, l'écologie de la séparation énonce : sans part de nuit inaugurale, pas de venue au jour ; sans sombre revers, pas de multivers, et pas de nature plurielle⁵.

Le multi-naturalisme de la différenciation permet de se situer à un niveau transcendantal, qui tente d'identifier ou de nommer les conditions de possibilité de la « nature plurielle ». Or selon Neyrat, le principe différenciant s'identifie précisément à cette dimension inconstructible – celle qui échappe et résiste à toute logique et pratique

¹ *Ibid.*

² Eduardo Batalha Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009, p. 87 et 42.

³ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 40.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

constructivistes. Et, une condition ontologique pour que ce principe ne soit pas réduit à des interventions techniques selon un imaginaire prométhéen, consiste à reconnaître qu'il se présente *sous la forme positive de la production différenciante spontanée*, mais aussi, plus fondamentalement encore, *sous la forme négative d'un retrait principiel comme condition de la différenciation*.

Neyrat cherche donc à faire droit à une forme de polarité négative dans le processus créatif et au sauvage comme garant d'une part sanctuarisée de l'autonomie de la nature en dépit de tous les processus de domestication¹.

2. 3. « Écologie de la séparation » et « nature dénaturante »

La proposition ontologique et politique de l'écologie de la séparation part d'un double constat. [1] Neyrat diagnostique d'abord ce qu'il appelle le « paradoxe de l'Anthropocène ». Celui-ci consiste à reconnaître à la fois la puissance inégalée d'une humanité devenue « sujet morphogéologiquement surpuissant »² prétendant pouvoir contrôler et piloter des « corps-objets », mais, dans le même temps, la vulnérabilité de cette humanité qui subit, en retour, les conséquences des perturbations des dynamiques géophysiques et se trouve ainsi rappelée à son interdépendance écologique. Serres avançait une formule pour penser cette nouveauté et ce paradoxe : « *nous dépendons nous-mêmes désormais de choses qui dépendent des actes que nous entreprenons* »³ ou plus condensée encore : « nous dépendons de ce qui dépend de nous comme si cela ne dépendait pas de nous »⁴. L'Anthropocène est le théâtre d'une humanité surpuissante et pourtant extrêmement vulnérable. [2] Neyrat repère ensuite un double front théorique au sein duquel se situe à son sens l'écologie. Cette dernière contribue d'un côté à lutter contre la négligence des relations vitales – autrement dit elle oblige à reconnaître que « l'humanité-sans-monde n'est autre qu'une impossibilité ontologique et environnementale vouée à

¹ De ce point de vue, il me semble douteux d'opposer, comme semble le faire Neyrat, les deux multi-naturalismes. Il est vrai que les perspectives attentives aux environnements sociaux-naturels dans les sciences sociales, mettent en avant les modes de compositions volontaires et consentis par les humains, plutôt que ce qui résiste et échappe à la volonté. Mais perd-on nécessairement l'attention à l'autonomie de la nature lorsque l'on s'intéresse aux milieux socio-écologiques ? N'est-ce pas précisément en s'intéressant à la nature « ordinaire » que Beau, Tsing, Schnitzler et Génot, parmi d'autres, pointent la dimension férale des friches et des adventices dans les innombrables ruines du capitalisme et autres « espaces délaissés » ? Un projet tel que l'*Atlas féral* serait ainsi une forme de projet à la fois sympathique avec l'intention de Neyrat d'insister sur la part inconstructible, indomesticable, imprévisible de la nature tout en s'épargnant une élaboration métaphysique sans doute contestable.

² Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 33.

³ Michel Serres, *Retour au contrat naturel*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000, p. 14.

⁴ Michel Serres : *hommage à 50 voix*, Paris, Éditions le Pommier, 2020, p. 12.

l'autodestruction »¹. Mais d'un autre côté, l'écologie permet de s'ériger contre « la démence de l'interconnexion généralisée » qui masque, selon Neyrat, sa logique colonisatrice. Ces deux tendances, la négligence ou l'indistinction, sont autant de voies sans issue, par rapport auxquelles l'écologie de la séparation prétend proposer une alternative théorique et pratique qui articule relations et différenciations. La « séparation » est ainsi l'opérateur d'une troisième voie entre conception séparatiste de la nature et indistinction a-naturaliste :

Pour que le retour sur Terre ne soit pas de l'ordre d'un enterrement financé par un géo-capitalisme conquérant, il est nécessaire de métaboliser la séparation : ni un éloignement radical, ni une interconnexion absolue, mais la distance intérieure grâce à laquelle l'écologie de la séparation ouvre la Terre à ses propres dehors².

Neyrat propose donc une position synthétique. Conscient des critiques fondamentales qui sont réapparues à l'occasion de la crise de l'idée de nature, il revendique tout de même cette idée comme un opérateur de résistance à l'idéologie géo-constructiviste, en particulier parce qu'elle permet de reconnaître l'altérité différenciante au sein des processus immanents.

Neyrat assume explicitement une forme de métaphysique du devenir, au sens whiteheadien. Cependant, comme une conception dynamique et processuelle de la nature est devenue un lieu commun de l'idéologie qu'il combat, il lui faut montrer ce qui, au principe même d'une conception créatrice de la nature serait incompatible avec la réduction géoconstructiviste. Ainsi Neyrat localise-t-il la part inconstructible du monde, dans une forme de retrait – ou d'anti-puissance comme certains physiciens parlent d'anti-matière. Ce revers négatif serait une condition nécessaire de la manifestation de la puissance naturelle. S'inspirant de Schelling, Neyrat ajoute donc au couple classique puissance-naturante et objet-naturé, une « nature dénaturante »³. Voici comment Neyrat définit ce principe dialectique au cœur de l'idée de nature :

Nous proposons d'appeler *natura denaturans* – nature dénaturante – ce qui, de l'intérieur de la nature, comme nature, s'oppose aussi bien à la productivité de la nature qu'à la nature comme simple produit⁴.

Neyrat propose une forme de triangulation pour sortir du schéma dualiste nature productrice/produit de la nature. Car ce schéma a été complètement intégré par le géo-

¹ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 33.

² *Ibid.*, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 239.

⁴ *Ibid.*, p. 278.

capitalisme et son idéologie géo-constructiviste, qui s'intéresse d'abord à la nature comme un stock de produits marchands et de processus productifs. En doublant le principe productif d'un principe anti-productif, Neyrat tente de résister, au plan ontologique, à la réduction des étants naturels au statut de produits et, au plan économique, à la marchandisation de la nature. Le retour à Schelling s'exprime donc dans l'affirmation métaphysique selon laquelle : « la nature ne peut pas être qu'avance, elle doit aussi être retard, elle doit constituer pour elle-même une “entrave” »¹. Ce qui rattache explicitement Neyrat à la défense de l'autonomie de la nature est que cet élément dénaturant est identifié au « sauvage » :

Tel est le sauvage : non pas un espace privilégié, ou banal, mais une réserve universelle de déliaison sans laquelle il n'y aurait nulle différence et nulle diversité. Si chaque être vivant est dépassé par son caractère sauvage, y compris les êtres génétiquement modifiés qui tendent toujours à présenter des comportements inattendus, si la nature se sépare toujours de la manière dont nous cherchons à la naturer, c'est parce que *le naturant est dépassé par le dénaturant*, par l'antiproduction qui précède toute production et défait de l'intérieur, l'empire constructiviste².

Le sauvage est donc une réserve ontologique différenciante qui serait toujours en excès par rapport aux tentatives d'objectivation ou de contrôle des étants naturels pensés comme produits. Ainsi, l'intégration du « sauvage » au sein d'un multi-naturalisme de la différenciation permet-elle à Neyrat d'y situer le cœur irréductiblement transcendant toute action, maîtrise ou prévision humaine.

Neyrat revendique donc une réhabilitation de l'idée de nature qui réponde à l'« a-naturalisme » tout en résistant à une « tentation naturaliste » qui consisterait à faire de la nature un sujet omniprésent et sans alternative. Il va, dans une double exigence, affirmer « tout à la fois notre être-en-relations et l'exigence du dehors »³. En ce sens, il propose de suivre la philosophie de la nature de Whitehead, auquel il reprend la distinction entre « séparation » et « clivage ». Le *clivage* serait une rupture des relations qui situerait l'humain hors de la nature. Au contraire, la *séparation* est, selon Neyrat, une façon de penser une spécificité au sein d'un système relationnel, en particulier pour résister « contre ce narcissisme transcendantal – cette substitution de la nature par l'humanité – et sa traduction technologique »⁴. Neyrat reprend en particulier explicitement la « théorie des

¹ *Ibid.*, p. 279.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 239.

⁴ *Ibid.*, p. 272.

relations internes »¹ qui permet de définir la nature comme « champs de relations intrinsèques »² et a pour conséquence de nier la possibilité d'une substitution d'une relation à l'autre. Il reprend surtout à Whitehead l'idée que la nature a une fonction limite. Elle permet négativement de résister à une tendance idéaliste qui réduirait toute réalité à une « projection anthropomorphe »³. Une formule résume cette fonction limite de la nature, et la position médiane que tente de préserver Neyrat : « *Tout n'est pas nature ; mais la nature fait que tout n'est pas humain* »⁴. C'est en pluralisant intérieurement si l'on peut dire, l'idée de nature, que Neyrat entend sanctuariser un principe qui résiste aux entreprises de déconstruction et à leur instrumentalisation géo-constructiviste et géocapitaliste. Il identifie « le sauvage » avec ce principe « différenciant transcendantal »⁵. Il incite ainsi à dépasser l'horizon du géo-constructivisme en vue notamment d'envisager les effets politiques émancipateurs et transformatifs de l'affirmation de cette (anti-)puissance de différenciation. Mais comment cette dimension métaphysique est-elle précisément pensée par Neyrat comme une ressource politique pour faire face à la crise écologique ?

2. 4. *Les effets politiques de l'écologie de la séparation*

La position politique de Neyrat est clairement située dans une tradition de la pensée critique et d'accompagnement des mouvements d'émancipation. Il développe notamment ce point de vue, à travers l'analyse « des deux corps politiques de l'Anthropocène »⁶. Neyrat souligne en effet la nécessité de scinder *l'anthropos* de l'Anthropocène pour rendre justice aux processus de dominations. Le drame de l'Anthropocène n'est pas l'éveil tardif d'une conscience écologique humaine dépassée par sa puissance technique inouïe, mais bien l'histoire de luttes entre corps dominant majoritaire et corps dominés minoritaires, distingués précisément par le type de rapports qu'ils entretiennent à la Terre pensée comme milieu de vie. Voici comment Neyrat détermine cette distinction :

En lieu et place du mythe moderne d'une humanité conquérante devenue consciente de son pouvoir et désormais capable d'engloutir la nature, nous ferons apparaître le *double corps de l'Anthropocène*. L'un est majoritaire, technophile sans retenue, il s'est fondé sur la position anaturaliste : l'autre est composé de ce que nous nommerons *les corps minoritaires de l'Anthropocène*. Corps sacrifiés sur l'autel du progrès et de ses résidus, corps qui depuis des siècles contestent la position anaturaliste, corps récalcitrants pour qui la Terre n'est pas une boîte creuse mais un corps plein, corps qui savent que les

¹ *Ibid.*, p. 273.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 274.

⁴ *Ibid.*, p. 275. Je souligne.

⁵ *Ibid.*, p. 290.

⁶ *Ibid.*, p. 113.

« controverses » scientifiques sont d'abord des expériences sans scrupules sur les territoires du vivant, corps des races surexposées aux dégâts industriels dans le Grand Sud comme dans les angles à demi morts du Grand Nord, corps privilégiant les technologies « démocratiques et dispersées » centrées sur la vie contre les technologies « totalitaires et centralisées » (Lewis Mumford), les corps minoritaires de l'Anthropocène forment l'alliance qui exige que la justice climatique soit rendue¹.

Neyrat s'oppose à une tendance hégémonique des discours sur l'Anthropocène qui « parle[nt] d'intendance de la Terre pour ne pas parler de la division terrestre »². Il s'inscrit ainsi dans le sillage des critiques issues notamment de l'histoire politique : l'Anthropocène donnerait lieu à des discours qui constituent une unité illusoire de l'humanité, manquent corrélativement les dynamiques agonistiques qui la traversent, masqueraient les responsabilités différenciées et tendraient à dépolitiser l'imagination des solutions face à cette situation. Au contraire, Neyrat soutient que la perspective issue précisément des corps minoritaires en lutte est le point de vue adéquat pour critiquer à la fois les ravages écologiques et les faux-problèmes théoriques. Il s'agit donc non seulement d'une décision méthodologique mais bien d'une position politique qui, au nom de la justice, prend fait et cause pour les corps minoritaires de l'Anthropocène contre les processus de dominations croisées. La question se précise donc : comment l'analyse déployée par Neyrat à propos de la « nature dénaturante » ou du sauvage comme principe « transcendantal différenciant » peut-elle se mettre au service de ce projet de critique des dominations et d'émancipation des corps minoritaires de l'Anthropocène ?

Je retiens ici deux arguments présents chez Neyrat. [1] Le premier peut être qualifié d'argument *ontologique de l'ouverture comme soutien de la résistance et de l'espoir*. Le sauvage, comme réserve de virtualités, est en effet un ressort important des mouvements d'émancipation en tant qu'il inscrit, au cœur même des processus immanents, l'ouverture vers des transformations, des modifications et des alternatives potentiellement plus justes. La puissance politique du sauvage réside, non seulement dans la *résistance* opposée aux entreprises de domestication qui pointe les limites des entreprises de contrôles, domination,

¹ *Ibid.*, p. 44. Voir pour une autre formulation de cette même distinction : « Au lieu d'une division chronologique, une division politique. La modernité n'avait pas une tête, d'abord naïve, puis instruite, mais deux corps : l'un a délibérément construit l'Anthropocène, à partir de choix économiques, politiques, technologiques précis dont l'effet, si ce n'est la cause, consistait à tenir l'environnement pour rien ; l'autre corps, celui des farouches oppositions aux déforestations, celui des pétitions des associations formées tout au long du XIX^e siècle pour dénoncer les pollutions industrielles et leurs maladies afférentes, celui des lanceurs d'alertes, avait déjà compris à quel point le progrès génère intrinsèquement des risques, à quel point nature et société sont interconnectées. Voici le double corps de l'Anthropocène : un corps industriel, insensible, brûlant, et un corps environnemental, sensible et souvent brûlé. Si le premier aime l'intendance de la Terre vue d'outre-espace, le second ne l'envisage que montant des territoires habités par les êtres qui éprouvent dans leur chair ce qu'être au monde signifie. » (p. 117)

² *Ibid.*, p. 113.

instrumentalisation, mais aussi dans la réserve d'*espoir* qui conteste au cœur même des processus les plus matériels, le gel de l'imagination et la dramatique imposition d'un ordre social sans alternative. Le sauvage est la promesse qu'une autre société, potentiellement plus juste, est toujours possible. Dans les mots de Neyrat :

Il n'est pas uniquement ce qui apparaît comme non domestiqué, rebelle à la civilisation, gerbe de chaos échappant à notre maîtrise, mais il signale d'abord et avant tout la remarquable potentialité dénaturante de la nature, la promesse préservée et en ce sens toujours actuelle, toujours à venir, d'une autre forme de société¹.

En ce sens, Neyrat reprend une tendance qui consiste à valoriser le sauvage comme principe (*wildness*) plutôt que comme zonage de la nature (*wilderness*), en particulier pour répondre aux déconstructions savantes comme aux instrumentalisation capitalistes de l'idée de *wilderness*. Le sauvage est moins une zone à identifier qu'une « capacité créatrice »² de la nature à reconnaître et qui se manifeste, indirectement puisqu'elle est un « revers transcendantal »³, dans le « comportement imprévisible » de la Terre. Mais Neyrat articule surtout cette idée métaphysique du sauvage comme réserve de potentialités qui dépasse irréductiblement toute tentative de clôture d'un système technique ou politique, aussi habile soit-il à introduire l'action humaine au sein des processus vivants, à ses *potentialités politiques émancipatrices*. En tant que résistance irréductible aux entreprises de contrôle et de domination, nichée au cœur même du vivant et de la Terre, le sauvage peut donc servir de principe soutenant une réorientation politique luttant contre les injustices du capitalisme extractiviste mondialisé. [2] Le deuxième est un argument *critique contestant l'appropriation capitaliste de la nature*. Le concept de sauvage, en tant que principe ontologique de la différenciation, offre un cadre à la critique de l'appropriation capitaliste de la nature, notamment *via* la critique de la notion de production et de produit. En effet, et notamment contre les hésitations politiques d'un écologisme naturaliste qui négligerait les analyses systémiques (par exemple chez Hainard), Neyrat soutient, en revendiquant la filiation d'André Gorz sur ce point et en accord avec la tradition de l'écologie politique s'inspirant des outils d'analyses marxistes, qu'il est de bonne méthode de partir de la critique du capitalisme pour envisager la destruction des milieux de vie. L'argument principal est que l'inverse peut aller dans tous les sens politiques des options anticapitalistes à « un pétainisme vert, à un écofascisme ou à

¹ *Ibid.*, p. 287.

² *Ibid.*, p. 300.

³ *Ibid.*, p. 293.

un communautarisme vert »¹. Au contraire, la critique de l'extractivisme, la défense de la décroissance et des mouvements civils luttant contre les appropriations des territoires peut s'appuyer sur le fait que l'obsession à produire, à consommer, à exploiter c'est-à-dire à *faire*, néglige d'ordinaire son autre inséparable, cette dimension du réel qui lui résiste, insiste sur le retrait, la réserve, le revers, l'anti-production. L'urgence politique face à la crise écologique, est donc moins d'imaginer de nouvelles hybridations ou synthèse dans de nouveaux processus de production que de laisser une place à cette « capacité sauvage » qui nourrit la vitalité des processus d'adaptation et de changement. Ainsi que résume Neyrat : « Comment faire entrer la nature dénaturante dans l'écologie politique ? [...] *Non pas refaire, mais défaire* »².

La position de Neyrat développant l'option du multi-naturalisme de la différenciation face aux discours géo-constructivistes est à la fois originale, ambitieuse et suggestive. Sa tentative d'inscrire le sauvage comme un principe transcendantal au cœur de la création imprévisible de l'histoire concrète de la Terre, et à ce titre inconstructible et indéconstructible, est cohérente mais dans le fond me laisse un peu perplexe. J'aimerais donc ici esquisser quelques objections : [1] La première objection est *méthodologique*. Si l'on peut s'accorder sur les critères reconnus pour caractériser le sauvage (la résistance au contrôle et à la domination, la réserve inépuisable de potentialités et l'ouverture au-delà de toutes les prédictions au sein des systèmes complexes) la nécessité affirmée de passer par le détour de l'ontologie pour fonder des politiques émancipatrices ne me semble pas prouvée. Car la proposition métaphysique semble dans le fond invérifiable, infalsifiable donc indécidable. A-t-on nécessairement besoin de négativité pour penser la possibilité du mouvement et de la transformation ? Les notions d'indéterminations relatives, de plasticité, ou même simplement de forces, de travail, de fluidité permettent aussi de penser la transformation et le mouvement sans avoir besoin de faire une hypothèse dans le fond assez obscure selon laquelle : « comme différenciant transcendantal, le sauvage est l'espace qui n'est ni objet, ni matière, ni processus, mais ce qui permet qu'il y ait mouvement, il est la condition de toute transformation »³. La mise en avant des effets éthiques et politiques de l'ensauvagement n'a pas nécessairement besoin de cette assise ontologique pour produire des effets critiques et émancipateurs, comme on a pu le voir notamment avec l'écoféminisme ou avec l'écologisme des pauvres. [2] La seconde

¹ André Gorz, *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008, p. 15 cité par Neyrat, *ibid.* p. 326.

² Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, *op. cit.*, p. 333.

³ *Ibid.*, p. 290.

objection est *pragmatique*. Si j'éprouve une sympathie personnelle à l'égard des options politiques revendiquées par Neyrat, il me semble que l'articulation entre les thèses ontologiques et leurs effets réels est plus revendiquée que démontrée, voir qu'elles relèvent d'une forme de pétition de principe. J'aurais apprécié en particulier que l'articulation entre la notion d'anti-production et la critique du système capitaliste soit plus développée. En quoi est-elle un antidote ? Permet-elle de lutter contre les différentes formes d'accumulations capitalistes ? Permet-elle de bâtir des alternatives fédérant les corps minoritaires de l'Anthropocène ? Comment soutient-elle leurs luttes pour la justice et la préservation de leurs milieux de vie ? La réponse à ces questions ou bien m'a échappé ou bien est obscurcie par les circonvolutions de l'élaboration métaphysique. Je doute surtout du besoin de s'accorder sur ces raffinements ontologiques pour reconnaître l'existence, la puissance et les implications éthiques et politiques du sauvage. [3] La troisième objection est d'ordre *théologique*. Ou plutôt, elle consiste à interroger ce qui dans la position de Neyrat signe visiblement une ignorance et un rejet, postulé plutôt que justifié à mon sens, des apports de la théologie. Neyrat précise explicitement chercher « une tendance à la fois naturelle et antinaturelle, sans pour autant constituer une entité transcendante (Dieu) »¹. Son élaboration métaphysique semble définir la recherche d'une forme de transcendance au sein de l'immanence, et son inspiration whiteheadienne aurait pu ouvrir des rapprochements notamment avec la théologie processuelle. Cependant Neyrat refuse par principe cette voie. C'est par la phénoménologie seulement que Neyrat fait une référence rapide au Tsim-Tsoum divin, via la Kabbale et Isaac Luria², comme contraction de Dieu en lui-même, pour permettre la manifestation du monde. Or l'écothéologie et l'écospiritualité semblent par excellence des domaines d'exploration des dimensions non-productives du rapport au réel. N'y a-t-il pas ainsi ressources convergentes et lieu de discussion plutôt que l'opposition postulée ? Neyrat identifie lui-même le sauvage à sa dimension *créatrice* de « l'histoire concrète de la Terre ». Or l'idée d'un principe différenciant, le « revers transcendantal »³ de Neyrat, est l'une des conditions de la « création continuée » qui est l'une des thèses majeures des cosmologies chrétiennes depuis les premiers christianismes. Il y a donc de multiples convergences possibles entre l'écologie de la séparation de Neyrat et différents courants de l'écothéologie⁴. L'avantage

¹ *Ibid.*, p. 278.

² *Ibid.*, p. 283.

³ *Ibid.*, p. 293.

⁴ Pour donner quelques exemples de pistes explorées dans la troisième partie, Moltmann insiste sur le Sabbat comme repos, revers anti-créditeur, nécessaire pour dialectiser la création. L'éthique de la « non-puissance »

de l'élaboration systématique en théologie, notamment chrétienne, est peut-être alors qu'elle explicite ses fondements textuels et les modes de validation de ses propositions théoriques, là où la proposition de Neyrat semble féconde mais aussi relativement arbitraire.

Tentons donc de résumer l'apport de Neyrat dans la crise de l'idée de nature et précisons notre positionnement vis-à-vis de l'écologie de la séparation. Le multi-naturalisme de la différenciation me semble exemplaire d'une revendication non-naïve de l'idée de nature face à la crise écologique. Il s'agit, d'un côté, de prendre au sérieux les critiques des usages abusifs et oppressifs de l'idée de nature, sans pour autant considérer que la déconstruction de l'idée de nature signerait sa mort théorique ou pratique. Il s'agit, d'un autre côté, de reconnaître la dimension politique et donc conflictuelle des questions écologiques et des rapports à la nature. Cette reconnaissance résiste pour autant à la réduction de la nature à un champ de bataille politique et revient sans cesse à la définition écologique de la nature comme milieu de vie et aux expériences qui s'y rapportent. En tentant d'équilibrer l'approche politique avec une perspective ontologique – proche sur ce point de l'expérience naturaliste – Neyrat soutient ainsi que la nature « est d'abord et avant tout un champ relationnel, intensif, de vie et de non-vie »¹. Ce positionnement, complexe, pluraliste et politisé, est analogue à celui que je défends dans cette thèse. Il s'accorde en particulier sur la finalité qui consiste à lutter contre l'effacement, la rupture et la destruction des relations vitales à différents niveaux notamment cognitifs, techniques, éthiques, politiques ou théologiques. Mais cette finalité est poursuivie par de multiples acteurs issus de multiples cultures, évoluant dans différents contextes et possédant des leviers d'actions à différents niveaux. La grande différence entre la position de Neyrat et la mienne consiste ainsi dans les moyens considérés comme bénéfiques pour résister aux ravages écologiques. Je doute, en effet, pour ma part qu'une métaphysique de la différenciation soit un moyen nécessaire et suffisant. Ce fondement demeure, à mon sens, hypothétique théoriquement, trop peu pluraliste parce que très contextualisé au sein d'une histoire de la pensée occidentale et surtout indéterminé dans ses conséquences pratiques. Je préférerai donc une approche plus pragmatique qui parte des collectifs et des luttes

d'Ellul est aussi fondée sur une valorisation du retrait et de la subversion par rapport au développement auto-réalisateur des systèmes techno-scientifiques. Ou encore, la théologienne écoféministe Sally MacFague articule une écospiritualité qui valorise, plutôt que l'affairement productiviste, la contemplation et l'émerveillement face au don divin et une pensée éthique et politique de la justice environnementale et sociale qui promeut, à partir du motif théologique de la kénose (c'est-à-dire du retrait et de l'auto-limitation divine), la sobriété volontaire pour les plus riches et l'option prioritaire accordée au plus vulnérables.

¹ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, op. cit., p. 38.

écologiques concrètes, en observant comment une pluralité de cosmovisions ou d'ontologies peuvent converger dans des mobilisations contre les ravages écologiques. Ensuite s'il est question de fondement, je préférerais une position moins intellectualiste qui trouve un principe plus sûr dans l'approfondissement de la sensorialité et dans des pratiques amenant à reconnaître l'évidence, l'irréductibilité et la complexité de ces relations vitales, au cœur même d'une expérience directe, simple, immédiate, potentiellement transculturelle et touchant différents acteurs. C'est ce qu'explorent notamment les différentes traditions constituant l'écospiritualité¹. Mais quel que soit le fondement, qu'il soit une thèse métaphysique ou des pratiques d'ordre écospirituel, l'articulation entre ce niveau fondamental et les effets au niveau éthique et politique demeure le lieu d'une interrogation incontournable et d'une explicitation nécessaire. Il me semble en tous les cas, que c'est donc moins au niveau métaphysique qu'au niveau des effets critiques et politiques que la proposition multi-naturaliste de Neyrat peut être considérée comme une option déterminante et exemplaire dans la crise de l'idée de nature.

À quoi ressemblerait alors une défense de l'altérité et de l'autonomie de la nature sans nécessairement faire le détour par une métaphysique de la négativité ? Il me semble que la pensée de la philosophe Virginie Maris offre une telle option, précisément parce qu'elle repart de ce que l'expérience naturaliste nous apprend du sauvage et prend au sérieux la dimension politique de la conservation de la nature. Ainsi, dans une perspective multi-naturaliste pragmatique, elle permet de préciser la façon dont l'idée de nature pourrait être ainsi mobilisée, pour faire face aux ravages écologiques, au sein d'une politique du sauvage.

3. Multi-naturalisme philosophique 2 : défendre « la part sauvage du monde » (Maris)

La position de Maris est notamment exposée dans *La part sauvage du monde : penser la nature dans l'Anthropocène* (2018). Maris et Neyrat ont une position qui converge sur de nombreux points : la défense d'une forme d'autonomie de la nature, la critique des usages oppressifs de l'idée de nature, une tentative de maintenir certains usages qui permettent de résister à l'extractivisme capitaliste et qui promeuvent des éthiques du partenariat plutôt que de la domination et de l'exploitation. Mais la dissolution de l'idée de nature comme altérité autonome passe, selon Maris, par différents processus d'absorption

¹ Voir chapitre XII.

technique (hybridations et interventions biotechnologiques produisant un brouillage de la distinction naturel/artificiel), *économique* (outils de conservation inspirés du marché, comme le Paiements pour les Services écosystémiques), ou *bureaucratique* (multiplication des dispositifs de suivi et accumulation de données)¹. Il s'agit donc pour Maris de formuler une critique anti-capitaliste de la dissolution de la nature non seulement théoriquement dans une grande hybridation, mais aussi pragmatiquement dans des procédés soutenus par la marchandisation capitaliste (biotechnologies, outils financiers ou surveillance administrative).

3. 1. *Objections à l'a-naturalisme de la « nouvelle conservation » et d'une certaine écologie politique*

Le débat posé par Maris s'inscrit d'abord dans une discussion autour des positions contemporaines dans les sciences de la conservation et dans les sciences de l'Anthropocène. Ainsi Maris critique-t-elle la « Nouvelle Conservation », dont quelques figures principales sont le biologiste Peter Kareiva, la journaliste Emma Marris et les membres du *Breakthrough Institute*². De manière analogue à Neyrat, mais sans revendiquer le diagnostic d'une tendance culturelle géo-constructiviste, elle analyse les axiomes théoriques de cette représentation de la nature : « l'influence humaine est partout », « il n'y a plus de nature sauvage », « la nature n'est pas fragile » son caractère principal est « la résilience et non la vulnérabilité », « la conservation traditionnelle a échoué à protéger la biodiversité » ou « la conservation doit viser le bien humain et en particulier le développement économique »³. Contre cette tendance des sciences de la conservation, politiquement favorables à la « croissance verte » et donc aussi soutenues par des acteurs capitalistes dominants, Maris va défendre l'utilité pragmatique, éthique et politique de l'idée de nature, précisément pour lutter contre les effets écologiques du capitalisme néolibéral mondialisé. La réaffirmation de la nature chez Maris se trouve ainsi au croisement de l'épistémologie et de la politique. Il s'agit, d'un côté, de contester la tendance à glisser de la déconstruction de l'idée de nature à l'affirmation de la fin de tout usage pertinent, en particulier dans le champ scientifique en reconnaissant l'existence factuelle des dynamiques du sauvage. Il s'agit, d'un autre côté, de se positionner politiquement de façon critique par rapport à cette absorption de la conservation de la

¹ Virginie Maris, *La part sauvage du monde : penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Seuil, 2018, p. 116.

² Voir *supra*, chap. IV, p. 171-179.

³ Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, *op. cit.*, p. 113-114.

nature au sein d'une dynamique systémique qui a produit – et ne cesse d'accélérer – une destruction massive notamment du fait de ses idéologies extractivistes, consuméristes et productivistes.

L'autre position théorique dont va se démarquer Maris est l'apparent rejet de l'idée de nature chez Latour et Descola. Sa thèse consiste alors à soutenir que ni la volonté de se débarrasser de l'idée de nature chez Latour, ni la relativisation du dualisme Nature/culture chez Descola ne produisent des raisons suffisantes pour interdire de garder l'usage de l'idée de nature « comme référence »¹ et de la réinvestir au sein d'une pensée « dialectique plutôt que dualiste »². Contre l'a-naturalisme de l'écologie politique de Latour, Maris formule notamment trois grandes objections au rejet de l'idée de nature :

[1] La première objection est d'ordre *descriptif* et concerne la manière dont l'idée de nature permet de se représenter la réalité. Le rejet de l'idée de nature pour des raisons politiques produit en effet corrélativement une *perte descriptive de toute une partie des vivants qui habitent le monde sans relation directe avec les humains*. Car dissoudre l'idée de nature dans une pensée de l'hybridation semble aussi faire perdre la possibilité :

de distinguer une forme d'altérité spécifique, celle des êtres de la nature dont la vie est totalement indifférente aux desseins et aux finalités humaines ; non pas indépendantes dans un sens causal selon lequel les activités des humains n'auraient aucune influence sur leur vie, mais dans un sens téléologique. Ne penser qu'en termes d'attachements et de connexions, c'est ignorer la longue cohorte d'êtres et de lieux pour lesquels nous ne sommes rien, ou alors de simples accidents, si peu essentiels à leur existence que ne le serait une mauvaise grippe à nos vies, quand bien même il arrive parfois que le virus soit fatal³.

La critique du dualisme nature/culture produirait donc un recentrement anthropocentrique au détriment des formes vivantes qui déploient une altérité la plus éloignée des interactions avec les humains. On pourrait se demander ce que signifie une vie « totalement indifférente aux desseins et aux finalités humaines » dans un monde qui est planétairement marqué et perturbé par certains produits des activités anthropiques. Mais Maris précise qu'il ne s'agit pas de nier une « influence causale » des humains sur les milieux de vie et donc sur les vivants, devenue en un certain sens planétaire, mais bien de reconnaître une forme d'indifférence des millions de vivants au sort ou aux intentions des humains. Maris ne donne pas d'exemples explicites de cette « cohorte d'êtres et de lieux pour lesquels nous ne sommes rien, ou alors de simples accidents », mais on peut penser,

¹ *Ibid.*, p. 83.

² *Ibid.*, p. 81.

³ *Ibid.*, p. 76.

spontanément selon le critère de la séparation, aux lieux inhabités par les humains (par exemple les fosses marines ou encore des lieux aux climats très hostiles), ou de façon plus vertigineuse encore à ces millions d'espèces, vivantes, s'inscrivant dans l'histoire milliardaire de l'évolution, et qui peuvent proliférer au milieu des humains mais sans égards pour eux – en particulier les bactéries, virus et peut-être même les plantes dont Florence Burgat ou Francis Hallé insistent sur « l'altérité radicale »¹. Se concentrer sur les interactions entre humains et non-humains, y compris les relations vitales, c'est du point de vue des non-humains ne considérer qu'une part infime de tout le tissu des vivants. L'idée de nature a donc une extension descriptive qui intègre différents types d'*altérités*, plus ou moins radicales. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de relation voire de rencontres possibles entre certains humains et ces types d'êtres ainsi qu'en atteste l'expérience naturaliste et botaniste. Mais cette exploration des « manières d'être vivant » suppose décentrement, curiosité, émerveillement devant la différence voire l'indifférence. C'est la dimension essentielle de ce caractère d'altérité qui risque sinon de se perdre du moins d'être négligée dans les idées alternatives à la nature centrées sur les relations humains/non-humains (par exemple la notion d'environnement).

[2] La deuxième objection est d'ordre *épistémologique* et pointe les angles morts de l'écologie politique. Sans refuser la nécessité d'intégrer d'emblée les dimensions politiques à la considération des crises écologiques, Maris dénonce cependant une tendance de l'écologie politique à céder à la grille d'interprétation selon laquelle « tout est politique ». L'écologie comme science, révèle certes les articulations des milieux de vie aux problèmes sociaux et politiques humains. Mais elle permet aussi de reconnaître la spontanéité et l'autonomie des relations vitales par rapport aux intentions et aux objectifs de la composition collective de mondes habitables par les humains. Ainsi que le pointe Maris, « il faut être bien peu curieux du monde des non-humains pour croire que l'écologie n'est qu'une politique qui avance masquée »². L'écologie comme science peut être traversée de la recherche de « règles », « droits » et « valeurs », mais elle est fondamentalement une « véritable ouverture sur l'altérité du monde naturel »³. L'idée de nature maintient ouverte cette exigence de considération de ce qui n'est pas humain et ce qui demeure indifférent aux intentions et aux motivations humaines.

¹ Florence Burgat, *Qu'est-ce qu'une plante ? : essai sur la vie végétale*, Paris, Éditions du Seuil, 2020.

² Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, op. cit., p. 78.

³ *Ibid.*

[3] Une troisième objection est d'ordre *empirique* et pointe le primat de l'expérience de connaissance et d'admiration de la nature sur l'injonction politique à sa protection. La dimension normative de l'écologie est seconde et dérivée. La dimension « orphique » de l'écologie est première et fondatrice. Je veux dire par là que, reprenant une distinction d'Hadot entre attitudes prométhéenne et orphique dans le dévoilement de la nature, l'écologie comme science produit d'abord l'émerveillement, la connaissance et la métamorphose subjective dans le rapport aux vivants. Les discours sur la protection ou la défense de la nature ne doivent pas être abstraits de l'expérience de transformation au contact de l'altérité qui est le cœur de l'expérience et de la connaissance naturalistes. Dans les mots de Maris :

La portée normative de l'écologie est en quelque sorte fortuite. Face à la beauté, à la complexité, à l'incroyable diversité des êtres de la nature, et de leurs relations, nous nous trouvons bouleversés, et ce bouleversement transforme nos valeurs, nous invite à réviser nos priorités, change notre vision du monde¹.

L'expérience de la nature est d'abord émotion, métamorphose subjective au niveau affectif et axiologique, puis transformation des représentations et des ressorts normatifs (valeurs, priorités, visions du monde). Maris critique ainsi dans l'a-naturalisme latourien une tendance à invisibiliser la réalité de l'expérience naturaliste et dans le même temps à survaloriser les dimensions normatives de l'écologie pour ensuite les rejeter en bloc. En attaquant les écologistes et l'écologie d'abord au plan des discours et des prises de position politique, Latour néglige tout un pan de l'expérience des écologistes qui précisément ouvre un terrain où la relation à l'altérité devient première et, en un second temps seulement, constitutive de certaines prises de position par rapport à la gestion des affaires des collectifs humains. Maris soutient donc que l'idée de nature désigne bien un mode d'être spécifique de la réalité, dont la caractéristique différenciante (l'altérité, le sauvage ou le spontané) résiste précisément à la tendance à être absorbée ou invisibilisée par une interprétation pan-politique du réel. Elle est d'abord l'objet d'une expérience sensible et transformatrice subjectivement. Avant de développer des prises de positions politiques, l'écologie nourrit une attitude orphique à l'égard de cette nature qui apparaît à mesure que s'approfondit sa connaissance, belle, complexe et incroyablement diverse. Cette réalité expérientielle et affective constitue le terreau des prises de positions normatives de l'écologie, secondes et dérivées.

¹ Virginie Maris et Frédéric Neyrat, « Le sauvage en travers de la gorge », *Lignes*, 7 mars 2019, n° 58, n° 1, p. 79.

L'entreprise de Descola apparaît quant à elle moins empressée à « liquider le concept de “nature” »¹. Elle est donc moins un adversaire qu'une prévention critique intégrée par Maris comme une sorte de protection salubre contre les réifications et les universalisations abusives. La critique descolienne semble préciser les conditions du projet poursuivi par Maris. Elle est intrinsèquement compatible avec l'entreprise de réinvestir l'idée de nature, à partir de la tradition occidentale, mais en réformant, de l'intérieur, l'ontologie naturaliste pour complexifier et dépasser des schémas dualistes caricaturaux. Maris maintient aussi, à titre d'hypothèse, l'idée que l'altérité du sauvage pourrait être un mode de relation aux vivants qui pourrait circuler entre les cultures et ne pas être clos sur l'ontologie naturaliste.

Nous avons donc analysé différentes objections formulées par Maris contre les positions a-naturalistes. Quels sont maintenant la thèse et les arguments mis en avant pour justifier le maintien de l'idée de nature comme référence ?

3. 2. *Thèse et arguments justifiant le maintien de l'idée de nature*

L'une des formulations les plus claires que Maris donne à la thèse principale défendue dans *La part sauvage du monde* est la suivante :

À l'encontre du pronostic fatal sur la fin de la nature, nous souhaitons défendre l'idée que la nature demeure : non pas seulement la « Nature » – avec un « N » majuscule –, grand tout éternel qui ne disparaîtrait qu'à la faveur d'une fin du monde apocalyptique, mais aussi la nature conçue comme cette part du monde que nous n'avons pas créée, la nature sauvage, indocile².

Le multi-naturalisme de Maris consiste du point de vue sémantique à distinguer trois sens de l'idée de nature pour insister sur le troisième. À partir d'une analyse « des sens les plus communs »³, Maris distingue donc la « nature-totalité », la « nature-normalité », et la « nature-altérité » définie comme « la part du monde que nous n'avons pas créé »⁴. La stratégie de clarification consiste alors à rapporter différentes critiques contre la protection de la nature sauvage à des formes de confusion entre ces trois sens. Maris considère par exemple le sophisme selon lequel si les humains font partie de la nature (nature-totalité), alors toutes leurs actions sont donc naturelles (nature-normalité) y compris les déforestations, les marées noires et l'extraction d'énergies fossiles et, par conséquent, il n'y a donc pas de raison de défendre la nature (nature-altérité) contre elle-même. Or, on

¹ Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, op. cit., p. 80.

² *Ibid.*, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

peut dissoudre ce sophisme en pointant les glissements entre les trois sens de l'idée de nature, ainsi qu'en maintenant les différences entre le sens de nature-totalité et de nature-altérité¹. Il est intéressant de noter que cette altérité se pense par démarcation et donc résistance par rapport à différentes activités humaines : cela désigne ce qui n'est pas créé, les animaux non domestiqués, les terres non rendues productives, en somme les lieux, êtres et processus qui échappent au contrôle. Cette altérité est l'effet soit d'une dynamique elle-même spontanée, c'est-à-dire la féralité entendue comme réserve par rapport à l'emprise technique, soit d'une intention de « mettre à part » c'est-à-dire des actions consistant à restreindre l'artificialisation des milieux de vie. L'insistance sur ce caractère irréductible de la nature-altérité permet de reconnaître que « la première évidence est que le sauvage est partout »², en dehors de nous et peut-être en nous, comme « une part de nous-mêmes, archaïque, vitale »³. Du point de vue historique, la stratégie de Maris consiste à accepter la complexité et la polysémie pour construire une histoire de la dichotomie nature/culture en tant que « traits qui nous semblent les plus essentiels et les plus indispensables à une modalité contemporaine de la protection de la nature »⁴. Ainsi précise-t-elle :

L'idée de nature, polysémique, ambivalente, ubiquitaire, est donc une modalité essentielle de notre rapport au monde. Et plutôt que de s'étourdir devant la tâche impossible qui consisterait à redresser, une fois déchu, un tel monstre conceptuel, acceptons humblement sa complexité et sa démesure⁵.

Maris soutient donc un multi-naturalisme sémantique et met en évidence le fait que l'écologie et la conservation de la nature non seulement permettent d'attester de la réalité de la nature-altérité, mais au demeurant nécessitent une claire conception de cette altérité de manière à inscrire la protection de la nature dans un projet politique cohérent.

Quels sont maintenant les arguments avancés par Maris pour justifier et défendre le maintien de l'idée de nature ? Dans un entretien⁶, Maris récapitule quatre arguments principaux : [1] Le premier argument peut être qualifié de *praxéologique* dans la mesure où il consiste à se fonder sur l'analyse des pratiques dans le langage ordinaire et à leur donner un sens. Maris pointe en effet que le terme de nature est disponible et en usage de façon commune pour désigner les étants (lieux, choses, organismes ou processus) non conçus et non produits par les humains. À partir de cet argument, on peut inférer que le sens de la

¹ *Ibid.*, p. 27.

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵ *Ibid.*

⁶ Virginie Maris, « Défendre la part sauvage du monde », *Terrestres*, 16 janvier 2019.

démarche philosophique, pour Maris, consiste à justifier, c'est-à-dire à analyser, comprendre et rendre signifiant, le maintien persistant de cette idée en dépit de critiques constantes, plutôt que de prescrire un usage éventuellement rectifié à partir d'une supposée expertise conceptuelle. Le principal constat, selon Maris, est que le jeu polysémique et surtout la désignation du mode d'être spécifique de la nature-altérité ne sont jamais complètement recouverts par leurs substitutions techniques (biodiversité, écosystèmes, biosphères, environnement ou milieu). Il y a donc un phénomène à creuser plutôt qu'à dénigrer dans l'usage persistant de l'idée de nature. [2] Le deuxième argument est *historique*. Il consiste à pointer que l'idée de nature est riche d'une histoire de milliers d'années pour dire la créativité, l'altérité et l'autonomie. Cette sédimentation historique et cette ouverture au temps long sont développées dans *La part sauvage du monde*. Maris, prenant le contre-pied des discours anthropocéniques qui dramatisent la rupture et la nouveauté, insiste sur les filiations, les continuités, les structures qui relativisent les prétentions à l'inédit. Elle rappelle ainsi trois niveaux où les structures naturelles, relativement stables, constituent des conditions nécessaires de la vie : les lois physiques, chimiques et biologiques ; les besoins vitaux satisfaits par les milieux de vie ; les modes de développement et de nombreux comportements des organismes vivants. Pour rappeler la continuité physico-chimique sous l'apparent « événement Anthropocène », Maris observe que « la gravité, la conservation de l'énergie ou la sélection naturelle continuent de structurer le monde de l'Anthropocène »¹. La nature offre les conditions de possibilité de la vie et Maris note que « les humains eux-mêmes, aujourd'hui comme hier, ont besoin d'air, d'eau, de nourriture, de repos et d'amitié », que « les plantes poursuivent leur vie de plantes » et que « les loups chassent toujours en meute »². La banalité de ces observations semble proportionnelle à la tendance commune à les oublier, à les invisibiliser ou à les négliger. Mais l'effet le plus important me semble de faire émerger l'attention au temps long de la géologie et de la biologie contre le temps oublieux de l'innovation anthropocénique. L'idée de nature, par sa profondeur historique et par les dimensions temporelles qu'elle convoque, permet de resituer l'Anthropocène en tant qu'ultime strate dans un temps sédimenté et non de céder à l'illusion de la rupture radicale avec le passé. L'Anthropocène est donc pour Maris une variation de la nature et non une sortie ou une fin de la nature. [3] Le troisième argument peut être qualifié de *stratégique*. Schématiquement, en contexte de crise écologique et à partir des enseignements de l'expérience naturaliste,

¹ Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, op. cit., p. 8.

² *Ibid.*

l'analyse des relations au sein des milieux de vie peut insister soit sur le *même* en explorant *les variations à partir du commun*, soit sur *l'autre* en interrogeant *les liaisons à partir des différences*. La première stratégie serait celle de Morizot qui, selon Maris, voudrait principalement dépasser les effets destructeurs de la séparation entre les humains et la « Nature unifiée ». C'est pourquoi il soutiendrait de se passer de l'idée de nature pour explorer directement la diversité constitutive des « manières d'être vivant ». Par contraste, Maris insiste sur un choix stratégique opposé qui suppose que ce qui fait défaut dans le contexte de l'Anthropocène est une forme de résistance à l'artificialisation, à l'extractivisme, aux imaginaires hégémoniques sur les milieux de vie et aux utopies géo-constructivistes. Avant de retrouver le sens du commun entre les vivants, il importe de reconnaître l'existence propre, irréductible et incontrôlable, de l'altérité naturelle qui dépasse les collectifs humains et avec laquelle, de façon vitale mais localisée, ils doivent apprendre à composer. Ainsi Maris explicite-t-elle sa position : « je garde la séparation mais je souhaite injecter dans l'idée de nature de l'hétérogénéité, du multiple, de l'insaisissable »¹. Elle insiste donc sur le fait que tout ne se réduit pas à l'humain et qu'il y a un intérêt à penser cette séparation en termes pluralisés. À mon sens, l'antagonisme sur la question de l'idée de nature ne doit pas effacer le fait que ces deux stratégies ont une finalité analogue pour ne pas dire identique dans la visée de décrire, d'explorer et de pacifier la diversité des relations aux vivants, qui sont aussi des relations vitales pour les humains. [4] Le quatrième argument peut être qualifié de *catégoriel*. Il consiste à observer qu'une catégorie unifiante n'est pas nécessairement une catégorie homogénéisante. Selon l'analogie proposée par Maris :

De la même façon que l'on peut s'intéresser à l'humanité sans postuler que tous les humains se fondent dans une masse indistincte, on peut s'intéresser à la nature sans nier la diversité des êtres de nature².

En quoi la catégorie de nature pourrait-elle relever d'une multiplicité hétérogène ? Et en quoi ce trait importe-t-il dans la crise de l'idée de nature ? C'est au nom d'une nature unique, fixant des essences et des hiérarchies qu'historiquement ont été perpétrées les naturalisations oppressives. Au contraire, penser la diversité des êtres de la nature ou encore la diversité des normativités naturelles à l'instar de Daston, permet de faire droit à la nature comme intrinsèquement animée de dynamiques plurielles et diverses, et donc aussi potentiellement comme référence politisable de façon antagoniste et controversée. De plus, penser la pluralité interne de l'idée de nature permet de ne pas la réduire à ses

¹ Virginie Maris, « Défendre la part sauvage du monde », art cit.

² *Ibid.*

dimensions normatives, et d'insister sur la dimension d'abord descriptive de la nature comme altérité sauvage, avant d'envisager éventuellement certains prolongements normatifs. C'est donc bien un multi-naturalisme de la diversité que soutient Maris.

La conception de la nature-altérité ou du sauvage défendue par Maris est ainsi non-dualiste et dialectique. Au lieu de penser la dichotomie entre nature et culture, elle préfère décrire des types de mixtes au sein d'une « dialectique » définie comme « un espace d'échange, de dialogue, de réflexivité »¹. L'humanité n'est ni simplement séparée, ni complètement hybridée à la nature, mais fait dialoguer en elle les pôles nature et culture, de façon plurielle, différenciée et selon des degrés variables. Il n'y a pas dichotomie entre le sauvage et le civilisé, entre le spontané et le volontaire, mais bien une tension entre pôles antagonistes qui produit un dynamisme. Maris va ainsi soutenir que « le sauvage est [...] l'autre face de notre humanité »². Ce changement de perspective sur le sauvage se nourrit de quatre arguments. Un premier argument *historique* rappelle qu'« en tant qu'espèce, c'est avec ce monde sauvage que nous partageons la plus grande part de notre histoire »³. En effet, au regard du temps de l'évolution, l'apparition progressive des premières formes symboliques, quelles que soient d'ailleurs la forme et la datation choisies, est extrêmement tardive. Un deuxième argument *pluraliste* ou anti-hégémonique, tend à valoriser le sauvage comme un mode d'être qui résiste à l'uniformisation, l'homogénéisation, la mondialisation des modèles dominants. Ainsi Maris affirme-t-elle, « contre ce monde plat et sans limites [des tenants de l'Anthropocène comme des récits de gestionnaires, d'ingénieurs, de maîtrise technocratique], la part sauvage du monde instaure des plis, des enclaves, des refuges et du relief »⁴. Porter attention à la part sauvage du monde, c'est donc valoriser une topologie froissée, qui loge la résistance au lissage des dynamiques de domination dans des espaces de différenciation, d'autonomie ou de transcendance. Un troisième argument *différentialiste* incite à penser, non seulement l'altérité que constitue le sauvage par rapport au pôle culturel, mais dans un mouvement de pluralisation interne, « les altérités de ce monde sauvage »⁵. De même que la société des sociologues n'est pas supposée résoudre la diversité des individus, des institutions et des dynamiques internes en un tout homogène, de même la nature n'est ni un « magma indistinct » ni une « substance indifférenciée »⁶.

¹ Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, op. cit., p. 201.

² *Ibid.*, p. 202.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 203.

⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁶ *Ibid.*, p. 205.

Maris souligne, contre cette réduction essentialiste, que la nature fait référence dans cette perspective multi-naturaliste à « un enchevêtrement de vies, de relations, de perspectives »¹. Un quatrième argument qu'on pourrait qualifier de *gradualiste* permet de penser différents degrés d'autonomie en termes de quantité d'interactions entre des dynamiques sauvages et des dynamiques humaines. Par exemple, Maris interprète ainsi la distinction proposée par Donaldson et Kymlicka, les auteurs de *Zoopolis*², entre animaux domestiques (ayant le plus fort degré d'interaction et de dépendance aux humains), animaux liminaux (animaux non-domestiqués mais qui se sont habitués aux humains et vivent dans leur parage) et animaux sauvages (communauté autonome et souveraine c'est-à-dire qui a sa propre autorité et nous contient dans le rôle de visiteur et non d'intendant ou de gestionnaire).

L'idée de nature peut donc être défendue selon Maris pour des raisons conceptuelles (historique et catégorielle) mais aussi pragmatiques (praxéologique et stratégique). Mais comment cette revalorisation de la nature sur fond d'expérience naturaliste se démarque-t-elle d'une tendance politique et morale historiquement oppressive et axiologiquement réactionnaire ? Le détour par la conservation de la nature permet-il aussi de concevoir une véritable politique du sauvage émancipatrice et travaillée par un souci de justice ?

3. 3. *Puissances du sauvage : les potentialités émancipatrices de la conservation de la nature*

Maris et Neyrat ont récemment signé un article commun, intitulé « Le sauvage en travers la gorge »³, qui se livre à une défense politique de la protection de la nature. Les auteurs critiquent la confusion dans les discours, entre le registre naturaliste (en particulier les espèces invasives) et le registre politique (en particulier les violences étatiques) à propos de la question migratoire. Ils se démarquent en particulier d'une tendance anti-défenseurs de la nature parmi l'écologie politique, qui soutiendraient que le conservationnisme trahirait ses penchants politiques conservateurs voire « nazis », en mobilisant dans la critique des espèces invasives des expressions analogues à la clôture identitaire, raciste et xénophobe, typique des extrême-droites. Or, selon Maris et Neyrat, cette position entretient une confusion infondée qui produit, en retour, l'instrumentalisation de lois de protection de la nature pour justifier des violences d'État à l'égard des migrants.

¹ *Ibid.*

² Sue Donaldson et Will Kymlicka, *Zoopolis : une théorie politique des droits des animaux*, traduit par Pierre Madelin, Alma éditeur, Paris, 2016.

³ Virginie Maris et Frédéric Neyrat, « Le sauvage en travers de la gorge », art cit.

Les auteurs s'insurgent en particulier contre le recours aux lois de protection du littoral pour justifier le démantèlement de la « jungle » de Calais, alors que dans le même temps et à quelques centaines de mètres, le port et le fret de marchandises, vrais symptômes du système économique et politique responsable notamment des effondrements de la biodiversité, est lui protégé et favorisé. Ainsi pointent-ils le paradoxe :

On a rasé une jungle peuplée d'êtres sauvages, vivants, mus par la nécessité mais aussi par une vitalité et un courage sans pareil, et on l'a remplacée, à quelques kilomètres de là, par un champ de boîtes rectangulaires métalliques, dans lesquelles enfermer les êtres et leurs rêves, loin des regards mais sous l'œil attentif et permanent de dizaine de caméras de surveillance. Que les amateurs de nature puissent depuis cet été rejoindre l'observatoire qui prolonge la dune pour admirer les nombreux limicoles qui repeuplent aujourd'hui la jungle d'hier ne rend pas plus responsables les ornithologues que les oiseaux eux-mêmes du sort indigne que nos gouvernements réservent à nos compagnons d'humanité, que le hasard et les circonstances ont privé d'une vie désirable là où ils se trouvaient autant que des documents administratifs leur donnant la liberté d'aller la chercher ailleurs¹.

Il n'y a donc pas de causalité nécessaire entre conservation de la nature et politiques anti-migratoires. Au contraire, une confusion voire une forme de cynisme tend à incriminer faussement la responsabilité des défenseurs de la nature dans des politiques hostiles aux migrants. Sans nier qu'il existe certains courants politiques autoritaires dont le discours inclut des préoccupations écologiques et que certains amalgames sont favorisés par des déclarations ambiguës de la part de certains écologistes², Maris et Neyrat rappellent l'effet réel très minoritaire de la protection de la nature sur les territoires (en France, désignation de 22 espèces sur des milliers comme invasives et protection de 1,35 % du territoire) et dénoncent la confusion entre les pseudo-adversaires au sein de l'écologie politique et les véritables ennemis contre la biodiversité (le colonialisme, l'extractivisme, les logiques hégémoniques du capitalisme mondialisé). Ils défendent, au contraire, une stratégie dialectique qui consiste à distinguer pour lever des confusions afin de relier éventuellement au-delà des antagonismes caricaturaux, mais dans une forme d'agonistique pluraliste assumée. L'objectif est de dépasser la double tendance antagoniste que représentent la fusion capitaliste et la solidification identitaire – ou encore dans les mots qui reprennent explicitement la thèse développée par Neyrat dans son écologie de la séparation, de dépasser cette polarité « pulsion de fusion, pulsion de fission »³. Maris et Neyrat proposent

¹ *Ibid.*, p. 40.

² Pour une analyse historique nuancée de cette tendance minoritaire au sein de l'écologie politique en contexte français, voir Fabrice Flipo, *L'écologie autoritaire*, London, ISTE Editions, 2018, p. 169 et suiv.

³ Virginie Maris et Frédéric Neyrat, « Le sauvage en travers de la gorge », art cit.

ainsi une « dialectique de Terre »¹ qui évite les confusions en particulier celles qui agitent le chiffon des « Khmers verts » pour stigmatiser les défenseurs de la nature en ennemis de l'humanité.

Soyons sérieux : la menace n'est pas du côté de ceux qui veulent protéger la vie sauvage, mais de ceux qui savamment la détruisent, des véritables forces d'annihilation de notre monde, forces agissant tout autant sur les lieux, les personnes et les cultures dans un mécanisme d'absorption, de broyage, de destructions des identités et des altérités. Et pendant que l'on s'inquiète de la poignée de naturalistes, militants, décroissants, zadistes qui tentent de préserver quelques lambeaux d'un monde qui ne soit pas totalement dédié à l'expansion humaine, l'équivalent en superficie d'un département est artificialisé chaque année (66 700 hectares par an en moyenne entre 2006 et 2015). On peut dès lors se demander à qui sert *in fine* le procès « d'intégrisme » que l'on intente aux défenseurs de la nature².

Une analyse en termes de rapports de force permet donc de rétablir les responsabilités différenciées et de déjouer les faux-procès visant les minorités écologistes. Ces dernières, en réalité, sont du côté de la résistance à des processus normalisés et majoritaires de destruction qui engagent la responsabilité écrasante du système hégémonique.

Maris soutient que la conservation de la nature peut être du côté d'une critique du capitalisme néolibéral, colonialiste et extractiviste. Mais comment se démarquer alors des accusations récurrentes de néocolonialisme, visant notamment les grandes institutions et associations internationales de la protection de la nature³ ? Si Maris ne conteste pas le lourd héritage et l'existence de pratiques certainement condamnables au sein de la conservation dominante, elle pointe en revanche une confusion entre l'effet et la cause. Les préjudices causés par le « colonialisme vert » ne sont pas directement causés par respect de la nature, mais par « le non-respect flagrant des peuples et de leur autonomie »⁴. Autrement dit, on aurait affaire à une *corrélation* entre défense de la nature et non-respect des peuples en particulier agro-pastoraux dont le terrain de vie devient zone sanctuarisée pour des entreprises de conservation, plutôt qu'à une causalité nécessaire entre les deux phénomènes. On peut manquer de respect aux habitants d'un terrain de vie sans souci de respecter la nature. On peut même dire que c'est le phénomène le plus courant des entreprises extractivistes. Inversement il est possible de respecter la nature sans tenter aux droits des peuples indigènes et autochtones. Une politique de protection du sauvage

¹ *Ibid.*, p. 35.

² *Ibid.*, p. 41-42.

³ Voir Guillaume Blanc, *L'Invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'Eden africain*, Paris, Flammarion, 2020.

⁴ Virginie Maris, « Défendre la part sauvage du monde », art cit. « Il faut aussi admettre, analyse-t-elle, que la cause n'en était pas tant le respect de la nature sauvage que le non-respect flagrant des peuples et de leur autonomie »

s'inscrit ainsi explicitement pour Maris dans le projet de décolonisation du monde et résonne avec les luttes indigènes :

Les Arawaks de Guyane qui se mobilisent contre le projet minier de la montagne d'Or, les Lakotas de Standing Rock qui se sont battus contre le projet d'oléoduc dans le Dakota du Nord, des Maoris qui ont fait reconnaître la personnalité juridique de la rivière Whanganui en Nouvelle-Zélande, des Mundunkus (barrage en Amazonie), des Khantys (exploitation d'hydrocarbures en Sibérie), des Inuits (exploration pétrolière au Canada) sont aujourd'hui les premiers avocats de la préservation de cette part sauvage du monde qui m'intéresse¹.

En faisant des peuples en luttes contre la destruction de leur milieu de vie, la référence de la protection du sauvage, Maris déplace donc le débat qui se concentre d'ordinaire sur les institutions et associations de la conservation majoritaire. En développant une perspective qui priorise le point de vue des collectifs minorisés et les exigences de justice, Maris tente de montrer qu'une politique du sauvage est aussi une politique émancipatrice pour les plus vulnérables, dans la mesure où ces acteurs différents proposent de façon convergente des stratégies de résistances à l'hégémonie capitaliste, extractiviste, néocoloniale.

Le multi-naturalisme de Maris permet donc de désamorcer au moins trois objections rencontrées notamment dans le contexte de la crise de l'idée de nature. [1] Contre une conception « fixiste »² de la nature et contre une idéalisation dite « romantique » d'un pseudo état originel pur, brandies comme des défauts conceptuels rédhibitoires notamment par la nouvelle conservation, Maris adopte une conception relationnelle et polarisée des dynamiques naturelles. [2] Contre une position « misanthrope »³, qui supposerait que la pureté du sauvage serait dégradée ou souillée par la présence humaine, Maris développe une pensée gradualiste des interactions entre la nature-altérité et la culture. [3] Enfin, contre la conception « néocoloniale »⁴ et les naturalisations oppressives corrélées à certaines entreprises de la conservation majoritaire, Maris adopte une position écoféministe et inspirée de l'écologisme des pauvres qui déconstruit les logiques dualistes et place la justice environnementale au cœur des buts de la conservation de la nature. Elle observe par exemple l'intersectionnalité des luttes contre le capitalisme extractiviste mondialisé et pour la défense des milieux de vie des peuples indigènes.

¹ *Ibid.*

² Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, op. cit., p. 213.

³ *Ibid.*, p. 217.

⁴ *Ibid.*, p. 222.

Je me retrouve dans ces raisons mises en avant pour défendre un multi-naturalisme de la diversité comme faisant aussi partie des modes de réactions légitimes face à la crise écologique. Comme Maris, je soutiens qu'il n'y a pas une seule idée de nature mais de multiples acceptions légitimes. Le courant écologique met notamment en avant une conception de la nature anti-essentialiste, relationnelle, dynamique et sauvage. De même, en suivant les enseignements des luttes écologistes des plus pauvres et des luttes écoféministes, je soutiens que le soin porté à la nature et aux collectifs humains dans une exigence de respect, de justice et de paix sont un seul et même mouvement et non des tendances antagonistes. Ce qui m'intéresse en particulier est la question des conséquences pratiques (en particulier éthiques et politiques) de cette reconnaissance et de ce respect de la part sauvage du monde. Maris propose une critique précise et convaincante de trois tendances contemporaines qui, au sein de la conservation, tendent à inclure la nature dans une *logique prométhéenne d'artificialisation*, dans une *logique capitaliste de financiarisation* et dans une *logique de surveillance via la collecte de données*. La formulation d'effets de *résistance* à ces tendances est alors assez claire. Par exemple, pour résister à une logique technosolutionniste qui importerait « la logique d'ingénieur et le désir de contrôle propres à la production d'artefacts à l'intérieur des réserves », Maris préconise le principe suivant :

Résister aux sirènes de la technologie, ne pas chercher à fabriquer la nature mais bien plutôt l'accompagner dans ses méandres, réparer çà et là des dommages afin qu'elle reprenne sa route, ôter de son chemin quelques embuches et délier ses entraves. Voilà qui devrait servir de guide pour discerner les bons et les mauvais outils¹.

Prévention par rapport au *technofix* – l'enthousiasme démesuré et illusoire pour le technosolutionnisme –, logique de pilotage plutôt que de fabrication dans l'interaction technique avec la nature, conception humble de la restauration écologique en termes de compensation de dommages et de libération des pressions anthropiques, nous avons là trois ingrédients de ce qui pourrait dessiner une éthique du soin appliquée à la conservation de la nature. En revanche, les modalités précises que pourraient prendre ces résistances et le revers positif de ces propositions ne font l'objet que de quelques suggestions. À propos de la même tendance à l'artificialisation, Maris en vient à

¹ *Ibid.*, p. 142.

inviter les conservationnistes [...] à exporter dans le monde manufacturé et géré par les humains un peu de l'inventivité et de la spontanéité dont la nature sait faire preuve, pour peu qu'elle ne soit pas totalement séquestrée, ni harnachée de nos artifices »¹.

Mais quelles formes prendraient cette invitation à se mettre sous l'enseignement du sauvage ? Il y a l'apport théorique qui consiste à reconsidérer et revaloriser les dimensions d'extériorité, d'altérité et d'autonomie de la nature dans un cadre non-dualiste, qui revendique de s'inscrire dans « un chantier plus large de décolonisation du monde »². Au plan éthique, Maris critique les positions anthropocentrées et c'est principalement la reconnaissance de « l'autonomie » de la nature-altérité qui permet de défendre le principe écocentrique de « préserver les milieux naturels lorsque ceux-ci sont la condition nécessaire de la survie et de l'épanouissement des animaux sauvages qui les habitent »³. Elle appelle ainsi à relever le « défi de la reconnexion »⁴ pour permettre à la « vie non humaine de suivre son propre cours »⁵ et formule le principe d'une éthique du partenariat : « Là où nous vivons, il faut apprendre à « faire avec » la nature plutôt qu'à faire contre »⁶. Au plan politique, à la suite de Donaldson et Kymlicka, Maris soutient la thèse d'une « souveraineté du monde sauvage »⁷ qui est « un cadre fondamentalement anti-impérialiste »⁸. Dans le fond, les effets pragmatiques principaux espérés par Maris sont de « donner un nouveau souffle à la préservation de la nature sauvage »⁹, ce qui signifie maintenir et développer les aires protégées, qui sauvegardent « la diversité du monde, ses potentialités, ses surprises »¹⁰ et, contre certaines tendances néocoloniales, favoriser les « modes de gestion plus intégratifs, qui tentent d'impliquer les populations locales et de faire de la protection de la nature un levier pour réduire la vulnérabilité des communautés »¹¹.

Maris insiste donc sur la nature-altérité hors de l'humain, et sur la façon dont la reconnaissance du sauvage transformerait notre rapport avec ces vivants non-humains. Si elle reconnaît, en principe, que le sauvage est aussi présent chez les humains comme participation à la longue histoire de l'évolution, elle oppose ensuite comme des pôles

¹ *Ibid.*, p. 143.

² *Ibid.*, p. 224.

³ *Ibid.*, p. 209.

⁴ *Ibid.*, p. 237.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 212.

⁸ *Ibid.*, p. 210.

⁹ *Ibid.*, p. 213.

¹⁰ *Ibid.*, p. 218.

¹¹ *Ibid.*, p. 224.

antagonistes le sauvage et le civilisé et insiste surtout sur les effets qui concerne les mondes sauvages qui sont de fait d'abord des mondes non-humains. Or pour ne pas reconduire, dans cette valorisation du sauvage, une conception séparatiste de la nature, je m'interrogerais volontiers pour ma part sur la place à accorder à *une pensée du sauvage dans l'humain*. La part de la nature-altérité en l'humain se limite-t-elle à un vestige historique ou est-elle une part vive à valoriser et cultiver ? Quelle est la dimension formatrice et transformatrice de ce regard sur le sauvage ? Si on cultive ce regard sur l'altérité, est-ce que cela pourrait conduire à revaloriser et nourrir le sauvage en soi pour se relier au sauvage hors de soi ? J'insisterais volontiers de mon côté pour défendre au plan éthique et spirituel la puissance émancipatrice d'une revalorisation du sauvage comme spontanéité, féralité incontrôlable et raffinement extrême de la sensibilité aux interdépendances. Sauvage ne désigne plus alors l'*opposition au civilisé* qui suppose souvent une historicité progressiste et linéaire, mais le *principe de spontanéité* qui traverse humain et non-humain et peut être conscientisé, reconnu ou développé dans des pratiques. On trouverait un exemple d'une telle éthique écospirituelle chez le poète Gary Snyder, qui en explicite les racines profondes dans les spiritualités orientales telles le bouddhisme Chan, Zen et le taoïsme¹. Ainsi, dans un texte manifeste présentant l'« écriture sauvage » Snyder écrit :

L'« art du sauvage » (*the art of the wild*) traduit la manière de voir l'art dans la logique du processus de la nature – la nature en tant que processus plutôt qu'en tant que produit ou commodité – parce que le « sauvage » (*wild*) est un nom qui désigne la façon qu'ont les phénomènes de s'actualiser en permanence. Voir cela permet aussi de reconnaître l'autonomie et l'intégrité de la partie non humaine du monde, un « Autre » que nous commençons tout juste à apprendre à connaître. [...] L'écriture de la nature a le potentiel de devenir le type d'écriture la plus vitale, radicale, fluide, transgressive, pansexuelle, subductive et moralement stimulante. Ce faisant, elle pourrait aider à arrêter une des choses les plus terribles de notre époque – la destruction des espèces et de leurs habitats, l'élimination définitive de certains êtres vivants. Finalement, ne nous laissons pas trop emporter par le schéma dichotomique qui oppose la civilisation à la nature, le domestiqué au sauvage, le jardin à l'abysse sauvage. *La créativité s'inspire de la nature sauvage (wildness), et la nature sauvage (wildness) offre de la liberté, ce qui (au fond) permet de vivre au quotidien dans le vrai monde physique en étant présent à chaque instant, entièrement et totalement*².

Prendre le sauvage comme guide esthétique et éthique consiste à se rendre sensible et disponible à toutes les interactions écologiques (y compris celles qui échappent à la

¹ Voir en particulier Gary Snyder, *The Practice of the Wild : Essays*, San Francisco, North Point Press, 1999.

² Gary Snyder, *Le sens des lieux : éthique, esthétique et bassins-versants*, traduit par Christophe Roncato Tounsi, Marseille, Wildproject, 2018, p. 176-178. Je souligne.

sensibilité idéalisante et puritaine de la nature tels les excréments, le sang, la charogne et la putréfaction¹), à inscrire son action créatrice dans ce dynamisme vital qui nous traverse et nous dépasse. Cela produit à la fois des effets d'intensification vitale, de désinhibition et de libération par rapport à des tensions normatives conventionnelles ou héritées. Cela pourrait aussi contribuer à revaloriser la nature et à re-sensibiliser les cultures anaturalistes aux dynamiques vitales desquelles elles dépendent foncièrement. Inscrite dans l'idéal de la « spontanéité » et de la « présence » du bouddhisme zen, cette façon de lier une poétique et une éthique, à la fois inspirée des dynamiques sauvages et conscientes des enjeux écologiques, devient alors une façon d'habiter poétiquement et spirituellement le quotidien.

Un autre exemple de la façon dont la *spontanéité* ou le *naturel* (en chinois 自然 (*zi-ran*) « de soi-même ainsi » selon la traduction d'Augustin Berque²) est un critère de réalisation dans la sagesse taoïste est magnifiquement exprimée dans un passage du 19^e livre du *Tchouang-Tseu* :

Confucius admirait les chutes de Lü-leang. L'eau tombait d'une hauteur de trois cents pieds et dévalait ensuite en écumant sur quarante lieues. Ni tortues ni crocodiles ne pouvaient se maintenir à cet endroit, mais Confucius aperçut un homme qui nageait là. Il crut que c'était un malheureux qui cherchait la mort et dit à ses disciples de longer la rive pour se porter à son secours. Mais quelques centaines de pas plus loin, l'homme sortit de l'eau et, les cheveux épars, se mit à se promener sur la berge en chantant. Confucius le rattrapa et l'interrogea : « Je vous ai pris pour un revenant mais, de près, vous m'avez l'air d'un vivant. Dites-moi : avez-vous une méthode (*Tao*) pour surnager ainsi ? – Non, répondit l'homme, je n'en ai pas. Je suis parti du donné (*Kou*), j'ai développé un naturel (*Sing*) et j'ai atteint la nécessité (*Ming*). Je me laisse happer par les tourbillons et remonter par le courant ascendant, je suis les mouvements de l'eau sans agir pour mon propre compte. – Que voulez-vous dire par : partir du donné, développer un naturel, atteindre la nécessité ? » demanda Confucius. L'homme répondit : « Je suis né dans ces collines et je m'y suis senti chez moi : voilà le donné. J'ai grandi dans l'eau et je m'y suis peu à peu senti à l'aise : voilà le naturel. J'ignore pourquoi j'agis comme je le fais : voilà la nécessité³.

Il y aurait sans doute beaucoup à dire sur les questions de traduction, mais j'interprète pour ma part ce tableau d'un être extraordinaire ayant développé un naturel-devenir-saumon, par l'immersion métabolisée dans un milieu de vie particulier et la maîtrise du non-agir comme virtuosité à insérer spontanément son action dans une dynamique qui nous

¹ Snyder à cette formule frappante : « L'autre versant du "sacré", c'est de voir votre bien-aimé(e) ruisselant d'asticots dans les enfers » (*The other side of the "sacred" is the sight of your beloved in the underworld, dripping with maggots.*) *Ibid.*, p. 177.

² Augustin Berque, « Au-delà de la modernité ? La nature dans la "science naturelle" d'Imanishi et dans l'"agriculture naturelle" de Fukuoka », *Transtext(e)s Transcultures 跨文本跨文化. Journal of Global Cultural Studies*, 1 décembre 2018, n° 13.

³ Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Editions Allia, 2002, p. 28-29.

dépasse, comme un exemple de la façon dont certaines sagesse ont élevé la spontanéité au rang d'art écospirituel¹. Si l'on suit Billeter, Confucius pourrait représenter ici « le maître, le spécialiste des cérémonies, l'érudit fêru d'histoire et de rites, l'homme attentif à la règle en toutes choses »², en somme la morale attachée à l'étiquette et aux convenances au sein d'une société hiérarchisée, à laquelle s'opposerait l'éthique du sage taoïste, individu chantant aux cheveux épars, qui trouve dans l'inscription dans les dynamiques tourbillonnantes naturelles (du paysage local à l'ordre cosmique) une expertise dans l'action de coïncider gracieusement, sans effort volontaire, et sans confusion avec ce réel. La sagesse du sauvage serait ainsi synonyme de vitalité, d'acceptation sans résistance du réel mais aussi de participation consciente à la dynamique cosmique.

Les effets politiques de la défense de zones laissées en libre évolution et de ce type de « réensauvagement du monde » minoritaires et localisés sont complexes et difficiles à mesurer³. En tous les cas, je me demande si l'intuition que formule explicitement Maris, selon laquelle « la protection de la nature (sauvage) et la lutte contre le capitalisme sont intrinsèquement liées »⁴, est défendable sans entrer un peu plus dans les détails des diverses modalités effectives de conservation de la nature et de leur articulation avec « les logiques néolibérales de croissance économique et de mise en concurrence des peuples et des territoires »⁵. La séparation entre nature sauvage et collectifs humains est-elle véritablement « porteur[se] d'une critique sociale radicale et salvatrice »⁶, en particulier

¹ Jean Lévi traduit les trois termes principaux par « environnement » (*Kou*), « naturel » (*Sing*), et « la vie même » (*Ming*). Jean Lévi, *Tchouang Tseu maître du tao*, Paris, Pygmalion, 2006, p. 267. La traduction, recommandée par Billeter, de Burton Watson, fait le choix de périphrases : « *what I was used to* » (ce à quoi j'étais habitué) (*Kou*), « *my nature* » (ma nature) (*Sing*) et « *fate* » (la destinée) (*Ming*). Zhuangzi, *The Complete Works of Chuang Tzu*, traduit par Burton Watson, New York, Columbia UnivPress, 1968, p. 205. Liou Kia-hway choisit de traduire par « l'accoutumance » (*Kou*), « la nature » (*Sing*), « le destin » (*Ming*). Zhuangzi, *L'œuvre complète de Tchouang-tseu*, traduit par Kia-hway Liou, Paris, Gallimard, 1978, p. 156.

² Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, op. cit., p. 31.

³ Pour un état de la question, voir Sophie Wynne-Jones et al., « Feral Political Ecologies ? : The Biopolitics, Temporalities and Spatialities of Rewilding », *Conservation and Society*, 1 avril 2020, vol. 18. A partir des exemples de l'Association de Protection des Animaux Sauvages (ASPAS) et du Réseau d'Alternatives Forestières (RAF), Morizot défend l'idée qu'une société qui n'est pas capable de préserver des espaces en libre évolution sur son territoire entretient un rapport pathologique avec les vivants et les conditions de sa survie. Cependant, les conséquences politiques de ces « bricolages » minoritaires à « la recherche de leviers pour soulever le monde » demeurent peu explicitées. Baptiste Morizot, *Raviver les braises du vivant : un front commun*, Arles, Actes Sud, 2020. Une autre piste pour explorer ces effets consisterait à parcourir le chemin menant des effets esthétiques aux effets politiques du réensauvagement (*re-wilding*). Voir Jonathan Prior et Emily Brady, « Environmental Aesthetics and Rewilding », *Environmental Values*, 1 février 2017, vol. 26, p. 31-51.

⁴ Virginie Maris, « Défendre la part sauvage du monde », art cit.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

contre le capitalisme qui se serait construit selon le mode principal de l'agression de la nature sauvage ?

Les sociologues et anthropologues, Büscher et Fletcher interrogent précisément cette thèse largement admise dans les milieux « anti-capitalistes » de la protection de la nature. Et, en suivant ces auteurs, je vais à présent analyser comment l'idée de nature est problématisée, de façon centrale et décisive, dans les débats contemporains au sein des sciences sociales de la conservation, en particulier en lien avec des critiques politiques mais aussi des propositions concrètes et systémiques.

4. La « conservation conviviale » : un multi-naturalisme politisé et pragmatique

Büscher et Fletcher travaillent dans le champ de la *political ecology*, cette branche principalement anglophone des sciences sociales qui aborde les questions environnementales en mobilisant une critique d'inspiration marxienne des dynamiques du capitalisme dit néolibéral. C'est donc en sociologues et anthropologues critiques du capitalisme qu'ils abordent les questions de conservation de la nature. Leur dernier ouvrage *The Conservation Revolution : Radical Ideas for Saving Nature beyond the Anthropocene* (2020) fournit une synthèse très claire des débats contemporains au sein des sciences de la conservation. Les auteurs présentent les deux grandes réponses théoriques aux défauts de la conservation majoritaire (*mainstream*), le plus manifeste étant qu'elle n'a pas réussi à éviter, ni même à freiner les érosions de la biodiversité régulièrement constatées par différentes instances internationales¹. Du côté de la *nouvelle conservation*, il s'agit de promouvoir des interactions vertueuses entre collectifs humains et milieux naturels plutôt que de nourrir les mythes d'une nature séparée des humains. Au contraire, du côté *néoprotectionnistes*, il s'agit de radicaliser la proposition de séparer les humains des milieux naturels de façon à préserver 50 % des espaces terrestres et marins pour sauver la biodiversité des dynamiques d'effondrement. Ayant analysé les contradictions inhérentes à chaque position, mais aussi les possibilités de transformations radicales ouvertes par ce débat, les auteurs proposent leur propre contribution sous l'étiquette de « conservation conviviale » (*convivial conservation*).

¹ R.E.A. Almond, M. Grooten et T. Peterson (éds.), *Living Planet Report 2020 - Bending the Curve of Biodiversity Loss*, Gland, WWF, 2020 ; E.E. Brondizio et al., *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, Bonn, Germany, IPBES, 2019 ; *The IUCN Red List of Threatened Species*, <https://www.iucnredlist.org/en>, (consulté le 28 septembre 2020).

Selon quelles conceptions l'idée de nature demeure-t-elle centrale dans le « débat de la conservation en Anthropocène »¹ ? Quel sont les rapports entre conservation de la nature et capitalisme ? Et en quoi l'idée de nature peut-elle être intégrée dans une proposition de transformation systémique de la conservation de la nature qui se base sur une critique minutieuse du capitalisme ?

4. 1. *Le jardin exubérant de la nouvelle conservation vs la nature-sanctuaire des néo-protectionnistes*

Au sein du « débat de la conservation en Anthropocène », le courant de la *nouvelle conservation*² s'est présenté comme un défi à la conservation majoritaire, aux acteurs et aux structures de pouvoirs qui les incarnent. Dans la conclusion de l'article manifeste de la nouvelle conservation publié dans le *Breakthrough Journal*, « Conservation in the Anthropocene » (2012), les auteurs, Kareiva, Marvier et Lalasz, plaident pour un dépassement de la séparation humains/nature, la promotion d'un tissage entre les vivants impliquant aussi des entreprises et mobilisant des outils financiers au service de la conservation de la nature (tels les paiements pour services écosystémiques). Büscher et Fletcher citent notamment un passage programmatique reprenant l'image du « jardin exubérant » (*rambunctious garden*), déjà mobilisée par Emma Marris pour critiquer les conceptions séparatistes et mythiques d'un sauvage originellement intouché par les humains :

La nature pourrait être un jardin – pas un jardin soigneusement entretenu et rigide, mais un enchevêtrement d'espèces et de nature sauvage au milieu de terres utilisées pour la production alimentaire, l'extraction de minéraux et la vie urbaine³.

Ainsi, au plan théorique et pratique, la *nouvelle conservation* telle que représentée par Kareiva, Marris ou Pearce, consiste à prétendre dépasser les dichotomies, les frontières et les barrières, suite à la prise en compte des critiques issues des sciences sociales. Elle reprend notamment à son compte la déconstruction des dichotomies nature/culture ou urbain/rural. Elle intègre les causes sociales de la dégradation de la nature dans les mesures proposées. Elle soutient aussi que les efforts de conservation doivent prioritairement bénéficier aux collectifs indigènes et pauvres dans une exigence de justice. Au plan

¹ Bram Büscher et Robert Fletcher, *The Conservation Revolution : Radical Ideas for Saving Nature Beyond the Anthropocene*, London ; New York, Verso, 2020, p. 67.

² Pour une idée de la diversité de positions que recouvre cependant ce mouvement, voir Ben A. Minteer et Stephen J. Pyne (éds.), *After Preservation : Saving American Nature in the Age of Humans*, Chicago ; London, The University of Chicago Press, 2015.

³ Cité par Bram Büscher et Robert Fletcher, *The Conservation Revolution*, *op. cit.*, p. 22.

politique et économique en particulier, elle se caractérise par l'ambition de ne plus opposer conservation de la nature et « développement capitaliste »¹. La nouvelle conservation a formulé des critiques importantes, notamment la volonté de rompre la dichotomie nature/culture, la prise en considération des pauvres, une approche plus ouverte de la science de la conservation. Mais loin de remettre en question le lien entre conservation majoritaire de la nature et capitalisme, elle peut être vue comme une nouvelle tentative pour régler les problèmes produits par le capitalisme grâce à des outils capitalistes. Or Büscher et Fletcher contestent la cohérence de ce geste pour plusieurs raisons. Au plan conceptuel, c'est le système capitaliste qui a inventé et renforcé cette dichotomie, notamment à travers l'accroissement de l'écart entre les productions matérielles périphériques et les centres capitalistes urbains². Au plan matériel, la destruction de la nature par le capitalisme a été précisément rendue possible par cette distinction. Maintenir la conservation capitaliste, c'est donc maintenir à la fois le *support idéologique* et la *cause* des ravages produits à l'encontre de la nature pensée au sein d'une logique dichotomique. Dans les termes de Büscher et Fletcher : « conservation et capitalisme se sont intrinsèquement co-produits, et par conséquent la dichotomie nature-culture est fondamentale pour les deux »³. Büscher et Fletcher, s'opposant à la conservation capitaliste, retiennent donc pour leur proposition l'« énergie imaginative »⁴ de la nouvelle conservation qui consiste à faire du dépassement de la dichotomie nature/culture et de la réduction de la pauvreté et des inégalités les principes d'une nouvelle approche de la conservation.

Du côté néoprotectionniste, la recherche d'une alternative aux échecs de la conservation majoritaire prend la forme d'une réaffirmation très ambitieuse de la nécessité de sanctuariser de nombreux territoires naturels de façon à résister à la dégradation des habitats, à l'exploitation des ressources et l'effondrement de la biodiversité. La plus célèbre de ces propositions est connue sous le nom de *Half-Earth project*, portée notamment par le biologiste O. E. Wilson et dont l'ambition viserait à tripler les zones protégées actuellement recensées par l'UICN, à l'horizon 2050. De nombreuses objections se sont élevées contre le *Half-Earth project* (désormais *HEP*). Dans un article critique intitulé « *Half-Earth or Whole Earth ?* », Büscher, Fletcher et leurs coauteurs recensent les

¹ *Ibid.*, p. 24.

² *Ibid.*, p. 46-47.

³ *Ibid.*, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 67.

cinq principaux problèmes posés par ce projet : [1] Le *HEP* se trompe de cause et en particulier il néglige les causes économiques et politiques systémiques de la perte de la biodiversité. L'effet du zonage est illusoire si les causes principales de la perte de la biodiversité (extractivisme, productivisme, consumérisme au sein du système capitaliste) ne sont pas remises en cause dans la moitié « non-protégée ». Autrement dit, ce projet « ignore les moteurs puissants de l'extraction de ressources et de la consommation qui sont les principaux vecteurs de la perte globale de la biodiversité »¹. [2] Le *HEP* néglige les aspects sociaux de sa mise en œuvre. Si le projet vise à sanctuariser des territoires vidés des présences humaines, alors il est fort probable que la mise en œuvre de ces mesures exclusives augmentera sensiblement les conflits sociaux liés aux interdictions d'usage. La question en particulier de savoir quels types de réserves sont visés par le projet reste indéterminée. Et si la possibilité d'intégrer les questions de justices sociales et la gouvernance par des communautés locales reste ouverte, cette question n'est manifestement pas au cœur de l'intention. [3] Le *HEP* laisse indéterminé les mesures pragmatiques et politiques d'organisation du contrôle des zones protégées. Les questions politiques de savoir qui va gérer, payer, faire respecter les réserves ou les zones protégées ne sont pas abordées alors que les conflits, notamment avec les usagers les plus pauvres, sont inévitables. [4] Le *HEP* semble reconduire un paradigme dépassé et peu efficace de conservation qui n'associe pas les populations locales. [5] Le *HEP* ne clarifie pas l'articulation et les rapports entre moitié protégée et moitié non-protégée. Quel sera, notamment, le sort de la biodiversité dans la moitié non-protégée ? Cette juxtaposition ouvre la voie à des imaginaires dystopiques de militarisations de zones naturelles sans humains et de concentration d'humains sans nature². En somme, le *HEP* maintient les problèmes fondamentaux du zonage sans interroger les modèles politiques qui les fondent et qu'ils prolongent. Büscher, Fletcher et leurs coauteurs considèrent donc que ce projet

est infaisable et aura des conséquences dangereuses et contre-productives s'il est mis en œuvre. La seule conclusion logique de la proposition du *HE* serait l'injustice à grande échelle, sans prise en charge effective des racines réelles de la crise écologique³.

Les failles théoriques et pratiques du *HEP* permettent par contraste de préciser les conditions d'une alternative cohérente et réaliste. Si l'on veut affronter le problème de la perte de biodiversité, on ne peut faire l'économie de poser le problème au niveau des

¹ B. Büscher et al., « Half-Earth or Whole Earth? », art cit, p. 408.

² *Ibid.*

³ B. Büscher et al., « Half-Earth or Whole Earth? », art cit.

racines politiques et économiques. Cela implique d'articuler les projets de conservation, notamment, à une sortie des énergies fossiles et à une sortie de l'idéologie de la croissance économique et du développement. Cela suppose aussi de contrer l'hégémonie technocratique en faisant de la biodiversité, des écosystèmes et des ressources naturelles des *biens communs*, *gérés localement* et selon des *procédures démocratiques renouvelées*, et en vue d'une économie visant la justice socio-écologique. Un des objectifs principaux doit être de réduire les inégalités entre les humains pour contrer l'abus de biens et de ressources. Et la science de la conservation doit donc promouvoir des modèles et des alternatives qui n'opposent pas humains et nature mais pensent des interrelations en visant « la santé des écosystèmes sur toute la Terre »¹.

Büscher et Fletcher reconnaissent donc la valeur de l'intention de contrer urgemment le déclin de la biodiversité et d'offrir à la nature non-humaine des espaces d'autonomie résistant à l'extractivisme. Cependant ils contestent les tendances séparatistes et souvent néomalthusiennes (qui incriminent la croissance de la population en particulier des pauvres) de ces positions, et regrettent que leurs critiques de l'économie politique capitaliste, la condamnation de la croissance économique, du consumérisme et du productivisme, s'inscrivent dans des projets illusoires de séparer de plus en plus la nature et les humains.

4. 2. *Que faire de la dichotomie nature/culture du point de vue de la conservation ?*

Büscher et Fletcher décrivent deux principes théoriques communément partagés dans « la *political ecology* critique du capitalisme contemporain »² : l'écologie est politique et toute question écologique doit prendre en compte le contexte de l'économie politique (capitaliste). Ils récusent ainsi la dépolitisation du débat qui tenterait de trancher ces questions en s'en tenant uniquement au niveau « scientifique ». Ainsi, le chapitre « *dichotomous nature* »³ (nature dichotomique), analyse-t-il les deux axes qui structurent les désaccords au sein des sciences de la conservation : le statut de la dichotomie nature-culture et le rapport entre capitalisme et conservation en Anthropocène. Büscher et Fletcher posent les jalons du débat contemporain de la conservation en recensant les points de controverses. Ils pointent ainsi les polarisations sur la question du *sauvage* (disparition

¹ *Ibid.*, p. 409.

² Bram Büscher et Robert Fletcher, *The Conservation Revolution*, *op. cit.*, p. 34.

³ *Ibid.*

ou renouvellement), sur la nature de la *dynamique actuelle du vivant* (annihilation ou développement florissant), sur la *fonction des humains* (intendants de l'Anthropocène ou aveuglés par leur orgueil), sur le type de *paradigme que la conservation devrait suivre* (affinage des socionatures ou séparation des humains et de la nature) ainsi que sur la nature des *modifications à apporter aux modèles et politiques de conservation*¹. Clarifier les désaccords, vise en dernière analyse, à dépasser l'antagonisme entre « néoprotectionnistes » et « nouveaux conservationnistes », pour aller sur le chemin de l'agonisme réglé des désaccords et de la discussion, afin d'ouvrir une perspective qualifiée par les auteurs de « révolutionnaire »².

Büscher et Fletcher font du débat sur la « nature de la nature » le pivot de toutes les controverses actuelles autour de la conservation.

Le premier et le principal point de controverses au sein du grand débat sur la conservation a toujours été la signification du terme « nature ». Il ne serait peut-être pas exagéré de dire qu'il s'agit de la question clé fondamentale autour de laquelle tourne toute la discussion. L'une des composantes centrales des critiques courantes de la conservation majoritaire (*mainstream conservation*) est qu'elle s'est historiquement appuyée sur une distinction conceptuelle entre les domaines opposés de la nature et de la culture que la pratique de la conservation a, en un sens, cherché à rendre matérielle par la création d'aires d'où les habitants humains étaient souvent expulsés de force. Cette dichotomie, et la compréhension particulière de la nature (non humaine) à laquelle elle donne lieu, a été problématisée comme une construction culturellement spécifique, largement limitée aux « sociétés occidentales » de l'ère moderne. Une séparation aussi stricte entre des domaines conceptuels opposés, soutient-on, ne reflète pas les différentes façons dont les autres peuples du monde entier comprennent les relations entre les humains et les autres êtres vivants³.

Le constat historique est désormais bien accepté : c'est l'imagination coloniale d'une nature sauvage séparée des humains qui a produit, de façon performative, la constitution d'aires vidées de leurs habitants. Les auteurs repèrent cependant la prolongation de cette dichotomie performative dans l'ambivalence fondamentale de certains discours conservationnistes contemporains, qui appellent à la *reconnexion* des humains avec la nature mais renforcent *de facto* l'idée de *séparation* entre les humains et la nature notamment par les zonages et la sanctuarisation d'aires protégées ou encore les pratiques fondées sur le marché de l'écotourisme, des services écosystémiques ou des banques de vivants. Un cas de cet imaginaire séparatiste persistant, analysé par Büscher et Fletcher,

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 37.

est le projet de films grand-public produits par l'ONG *Conservancy International* et intitulé « *Nature is speaking* ». Quelques acteurs populaires ont prêté leur voix à différentes entités naturelles – Mère Nature, l'eau, l'océan, la forêt, les *Redwoods*, la barrière de corail et le sol – pour raconter l'agentivité extraordinaire et l'autonomie de la nature. Ces productions déplorent certes que les humains ne comprennent pas qu'ils font partie de la nature et se trompent en croyant pouvoir user de la nature comme quelque chose d'extérieure à eux. Mais elles insistent surtout sur le fait que, selon le slogan du projet, « la nature n'a pas besoin des humains » (*Nature doesn't need humans. Humans need nature*). Et, de fait chacun des petits films montre des paysages grandioses ou des détails magnifiques, presque tous vides d'humains – à l'exception du film consacré au ciel, qui montre des images urbaines visiblement polluées pour donner à sentir le caractère anthropogénique du bouleversement climatique. Je dirais pour ma part que l'ambivalence pointée par Büscher et Fletcher est une façon de décrire la relation de *dépendance non-réciproque* que les humains entretiennent avec la nature. Personnifier la nature, c'est en l'occurrence lui donner voix pour formuler ce constat de préséance et de préparation des modes d'existences humaines, tout en soulignant leur caractère très récent au regard du temps long de l'évolution et essentiellement tissé des autres vivants. Il s'agit alors de reconnaître et de donner à sentir cette relation de dépendance non-réciproque à des puissances qui intègrent les humains mais les dépassent, ont existé sans eux et par extrapolation existeront sans aucun doute aussi après eux.

En tous les cas, Büscher et Fletcher constatent que, face aux critiques déconstructionnistes, les protecteurs de la nature et de la *wilderness* en particulier ont ajusté leurs positions et leurs discours : il ne s'agit plus d'insister sur le vide d'humains, la virginité ou l'absence de populations indigènes. Néoconservationnistes et néoprotectionnistes adoptent ainsi volontiers une conception graduelle et dosimétrique de la *wilderness* qui permet de préciser le caractère essentiel de ces espaces : le fait d'être organisés d'abord par le sauvage (*wild*) et non par la volonté humaine :

Le sauvage (*wildness*), à la fois pour les néoprotectionnistes et les nouveaux conservationnistes, est donc compris comme un spectre, avec des paysages complètement dominés par les humains d'un côté et de l'autre, des paysages (presque) entièrement dominés par la nature¹.

Le concept d'ensauvagement ou de réensauvagement (*rewilding*), créé dans les années 1980 par Forman et Soulé, peut ainsi être mobilisé, soit dans la perspective d'une *création*

¹ *Ibid.*, p. 43.

de différents types de paysages (néoconservationnistes) soit comme un élément clé d'une stratégie d'imposition de limites au développement et à l'invasion humaine (néoprotectionnistes). Cependant, aucun de ces deux pôles antagonistes ne semble désactiver entièrement la logique dichotomique. Les nouveaux conservationnistes associent une critique du dualisme nature/culture et la promotion de la conservation capitalistes. Les néoprotectionnistes voient leur promotion de la nature autonome ou sauvage comme résistance à la destruction capitaliste, mais maintiennent et renforcent l'imaginaire dichotomique à travers les aires protégées. Selon Büscher et Fletcher, une des tâches nécessaires pour rompre avec la conservation capitaliste est donc de redéfinir et reconsidérer la distinction entre nature et culture, selon une voie qui n'est ni celle de la dichotomie, ni celle du « monisme hybridiste »¹. Ainsi résument-ils :

faire des distinctions significatives entre des parties par ailleurs intégrées (« nature » et « société ») est essentiel pour une politique écologique efficace pour lutter contre la non-durabilité du capitalisme².

Une conception non-dualiste de la nature et une clarification du statut de la distinction entre les pôles nature/culture au sein d'une dialectique permettant de dépasser à la fois le dualisme et le monisme, sera donc l'une des propositions de la « conservation conviviale ».

4. 3. *La conservation est-elle un rempart contre le capitalisme ?*

Une thèse fondamentale de Büscher et Fletcher est celle de l'interdépendance intrinsèque entre système capitaliste et conservation de la nature :

la conservation est et a longtemps été une entreprise capitaliste (et donc pas un rempart (*bulwark*) contre le capitalisme, comme on l'a parfois dépeinte), et [...] elle est fondamentalement imprégnée des dichotomies homme-nature qui ont en effet hanté le capitalisme lui-même pendant des siècles³.

Ainsi, d'un côté, à partir d'une critique des projets néoprotectionnistes, tel le *HEP*, Büscher et Fletcher soutiennent qu'*il ne suffit pas de revaloriser voir de préserver le sauvage pour résister et contester le capitalisme*. Si la conservation ne part pas de réflexions critiques fondamentales à propos du système capitaliste, alors il est fort probable que les bonnes intentions néoprotectionnistes, pavent l'enfer du zonage renforçant les logiques marchandes, capitalistes voire l'imposition autoritaire de la militarisation des zones protégées. D'un autre côté, Büscher et Fletcher partagent le constat selon lequel « *le développement économique capitaliste s'est avéré profondément destructeur et non*

¹ *Ibid.*, p. 49.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 21.

durable - socialement et écologiquement »¹. En se fondant sur les théories critiques du développement, l'écologie politique et les pensées décoloniales, ils soutiennent que le développement capitaliste produit la pauvreté et les inégalités plutôt qu'il ne les réduit. Suivant la théorie du « développement géographique inégal » d'Harvey², ils constatent que les dynamiques d'accumulation et de construction d'inégalités systémiques par le système capitaliste le rendent particulièrement instable et non-durable. La question centrale est donc pour Büscher et Fletcher : comment les propositions théoriques au sein des sciences de la conservation prennent-elles en charge la question de la pauvreté et des inégalités ? De ce point de vue, la *nouvelle conservation* est moins une réforme des pratiques de la conservation majoritaire en particulier en réintégrant les préoccupations de justice sociale, qu'une intensification de l'absorption progressive de la conservation au sein des logiques capitalistes d'appropriation et de marchandisation de la nature. Ce phénomène de collusion caractérise une métamorphose récente du capitalisme que Büscher et Fletcher nomme « accumulation par la conservation ». En d'autres termes, « la conservation et le développement capitaliste sont de plus en plus devenus une seule et même chose aux yeux de nombreux défenseurs de l'environnement via l'idée de "capital naturel" »³.

Mais quels arguments justifient cette thèse selon laquelle les prétentions des néoprotectionnistes à faire rempart au capitalisme ou néoconservationnistes à améliorer les effets sociaux des entreprises de conservation, sont, au mieux, superficielles et illusoires ? Qu'est-ce qui permet d'affirmer que le capitalisme a les moyens d'absorber dans ses logiques non-durables les entreprises de conservation de la nature ? Les auteurs distinguent trois étapes dans l'histoire des rapports entre conservation et capitalisme. [1] La première étape concerne la fin XIX^e et le début du XX^e siècles et les premiers parcs naturels. La conservation pouvait apparaître alors comme un rempart contre le capitalisme puisqu'elle semblait protéger certains territoires de l'exploitation extractiviste effrénée. Mais, selon Büscher et Fletcher, en même temps, cette entreprise servait à préserver le capitalisme, en offrant aux classes supérieures qui dominaient à la fois le capitalisme et la conservation, une manière de faire face aux changements (environnementaux et sociaux) produits par le

¹ *Ibid.*, p. 49. Je souligne.

² « Les éléments clés que nous tirons de la théorie de Harvey sont que l'accumulation capitaliste est non dichotomique mais dialectique (ancrée dans la « toile de la vie ») ; qu'elle crée des inégalités systémiques (en déposédant certains pour permettre à d'autres et au système d'accumuler) ; et que tout cela est institutionnalisé et sujet à des luttes de multiples façons. En bref, la théorie de Harvey sur le développement géographique inégal démontre que les gens du monde entier ne sont pas pauvres en raison de leur incapacité innée à mener une vie significative. Ils sont pauvres parce qu'ils sont les perdants d'une lutte politique économique plus large basée sur l'accumulation par dépossession. » *Ibid.*, p. 59.

³ *Ibid.*, p. 49.

capitalisme lui-même. De plus, la conservation fait partie des mouvements coloniaux et de la constitution des empires. L'exemple typique évoqué en note est Madison Grant, membre d'une élite new-yorkaise, raciste et eugéniste notoire, qui activa ses réseaux politiques, scientifiques et de riches industriels pour fonder une organisation privée, la *Save-the-Redwoods league*, dans le but de soustraire quelques parcelles de forêts de l'entreprise des bucherons. Ce n'était cependant pas par critique de l'extractivisme puisque le co-directeur de la *league* Jason Grant était un riche industriel ayant fait fortune notamment dans le pétrole¹. La protection des forêts californienne freinait localement l'entreprise extractiviste d'exploitation du bois. Mais elle était menée par une élite économique, politique et culturelle, par ailleurs grands bénéficiaires du capitalisme extractiviste, comme un *complément* ou une *nouvelle modalité* du rapport capitaliste et colonial aux territoires. La conservation de la nature, dans ses premières expressions, en tous les cas aux États-Unis, n'était manifestement pas un des éléments s'inscrivant dans la perspective d'un rempart et encore moins d'une alternative systémique au capitalisme. [2] À partir des années 60 et 70, la conservation ne pouvait plus ignorer la dimension sociale de son entreprise et s'instaura comme un « contre-mouvement polanyien »² au sein du capitalisme, censé compenser les ravages produits par le développement capitaliste. La conservation devient alors une « force de développement » notamment à travers le tourisme. Elle cesse d'être un rempart au capitalisme pour devenir une partie du développement capitaliste, et notamment à travers l'imagination d'un « développement économique des populations rurales »³. Ainsi que l'a montré l'anthropologue Paige West, qui a étudié les chocs culturels autour de la conservation comme développement en Papouasie Nouvelle-Guinée⁴, il ne s'agit jamais d'une simple résistance à l'extractivisme mais plutôt d'une forme de *développement par la conservation* comme *projet alternatif au développement par l'extraction*. Et il est toujours présumé, dans le fond, la dimension désirable d'une forme de développement associé à

¹ *Ibid.*, p. 128-129. Voir Jonathan Peter Spiro, *Defending the Master Race : Conservation, Eugenics, and the Legacy of Madison Grant*, Burlington, University of Vermont Press, 2009.

² C'est l'une des thèses célèbres de l'économiste Karl Polanyi, exposée notamment dans *La grande transformation*. Elle soutient que le capitalisme procède selon un « double mouvement », un mouvement de laisser-faire et de dérégulation qui étend les prérogatives des marchés, et un contre-mouvement de protection qui émerge pour résister contre les tendances de l'économie, ainsi livrée à la dérégulation et aux marchés, à la désagrégation sociale. En ce sens les mouvements de résistances et de luttes écologistes peuvent être interprétés comme participant de ce contre-mouvement qui émerge pour tenter de protéger contre la marchandisation et l'exploitation effrénée dans la nature. cf. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, New York, Toronto, Rinehart, 1944.

³ Bram Büscher et Robert Fletcher, *The Conservation Revolution*, *op. cit.*, p. 60.

⁴ Paige West, *Conservation Is Our Government Now: The Politics of Ecology in Papua New Guinea*, Durham ; London, Duke University Press, 2006 ; Paige West, *Dispossession and the Environment : Rhetoric and Inequality in Papua New Guinea*, La Vergne, Columbia University Press, 2016.

l'économie capitaliste. [3] Très récemment, la conservation a été intégrée par certains des plus grands acteurs du capitalisme comme offrant un nouveau modèle, celui de *l'accumulation par la conservation*, pour servir et soutenir les intérêts nationaux et économiques. La conservation est vue comme un mode d'accumulation par marchandisation de la nature. En fonction des différentes étapes du capitalisme, le rapport d'exploitation de la nature peut s'inscrire dans différents modèles d'accumulation depuis le modèle colonial jusqu'à la financiarisation, en passant par le fordisme ou le post-fordisme¹. L'accumulation par la conservation désigne l'intégration des intentions conservationnistes au sein du système capitaliste. Loin de résister au capitalisme, la conservation peut devenir en théorie et devient souvent de fait, un des modes qui sert le système capitaliste. Büscher et Fletcher recensent ainsi quatre façons pour la conservation de servir le capitalisme :

1- elle peut offrir des *espaces de repos et de régénération*, dans un contre-mouvement Polanyien ; 2- elle peut favoriser la *capitalisation de la nature*, y compris jusqu'aux ressources génétiques ; 3- elle tend à *retisser le lien entre nature et culture*, et compense ainsi l'aliénation produite par l'organisation sociale de la production ; 4- elle prétend résoudre la contradiction radicale du capitalisme (il y a une radicale incompatibilité entre sa logique de développement illimité et ses conditions de possibilités matérielles) en présentant apparemment une *version soutenable du capitalisme*, qui puisse concilier croissance économique et absence de limites imposées par des nécessités écologiques (le fameux découplage)².

Ce phénomène produit actuellement des tendances pour le moins contradictoires, en particulier au sein de la financiarisation de la conservation qui nécessite une croissance économique pour offrir une rentabilité aux investisseurs. La financiarisation de la conservation, ou « conservation fictive » (*fictitious*) (par exemple avec la mise sur le

¹ Bram Büscher et Robert Fletcher, « Accumulation by Conservation », *New Political Economy*, 4 mars 2015, vol. 20, n° 2, p. 284.

TABLE 1. Accumulation by conservation

Period	Regime of accumulation	Key characteristics	Dominant ideology	Conservation approach	Key mechanisms
1860s–1960s	Colonial/Fordist/organised capitalism	Vertical integration; statism and violence	Liberalism/Keynesianism	Fortress conservation	Protected areas; state funding and wildlife tourism
1970–2000	Post-Fordism/disorganised capitalism	Flexible accumulation and decentralisation	Roll-back neoliberalism	Flexible conservation	CBC; ICDPs; biosphere reserves; ecotourism and bioprospecting
1990s			Roll-out neoliberalism		TFCA and PES
2000–present	Financialisation/casino capitalism	Spectacular accumulation, networks and crisis		Fictitious conservation	Carbon markets; species/wetlands banking; financial derivatives and REDD

Sources: Mandel (1978), Lash and Urry (1987), Harvey (1989), Arrighi (2009), Nealon (2008) and Büscher (2014).

² Bram Büscher et Robert Fletcher, *The Conservation Revolution*, *op. cit.*, p. 61-62.

marché de services écosystémiques) est vue aussi comme un aveu de l'échec de l'accumulation par la conservation à partir des éléments matériels. La nature conservée n'arrive plus à être profitable ou rentable seulement par le tourisme, par exemple. La financiarisation de la nature cherche des moyens plus rentables pour enrôler la nature dans des processus d'accumulation capitaliste. La prospective la plus probable selon les auteurs n'est donc pas, dans un modèle effondriste, la crise du capitalisme du fait de la crise écologique mais bien plutôt, le transfert des modes d'accumulation vers de nouvelles structures. Et l'échec de la conservation capitaliste se note à l'accroissement de la violence et de la militarisation de la conservation (en particulier par des entités privées).

La perspective historique permet donc de distinguer analytiquement quatre modes de compatibilité entre capitalisme et conservation : « (1) la conservation comme *rempart* contre le développement; (2) la conservation pour *sauvegarder* le développement; (3) la conservation *comme* développement; et (4) la conservation *est* le développement. »¹. Il existe des rapports changeants mais toujours étroits entre le capitalisme et la conservation, et néoconservationnistes et néoprotectionnistes pourraient être considérés comme « les deux faces de la médaille de la conservation capitaliste »².

4. 4. *La nature de la conservation conviviale*

Büscher et Fletcher redéfinissent donc l'alternative qui s'offre à la conservation, non pas entre néoprotectionniste et néoconservationnistes, mais entre conservation capitaliste d'un côté et de l'autre « économie politique de la conservation »³ qui permette de surmonter le Capitalocène⁴. Mais l'idée de nature est-elle compatible avec les potentialités radicales d'une révolution de l'économie politique de la conservation ?

Büscher et Fletcher appellent à une conjonction des sciences naturelles et sociales ainsi qu'à une explicitation des différences scientifiques et politiques structurant le champ de controverses nécessairement pluralistes. Leur proposition de « conservation conviviale » (désormais CC) se fonde ainsi sur la thèse *épistémologique* d'un réalisme constructiviste⁵,

¹ *Ibid.*, p. 61.

² *Ibid.*, p. 65.

³ *Ibid.*, p. 68.

⁴ Büscher et Fletcher posent comme condition pour ouvrir l'espace d'un débat politique aux possibilités radicales, de requalifier l'Anthropocène en Capitalocène. L'enjeu est d'ordre pragmatique puisqu'il s'agit de désigner un responsable à la mesure d'une réaction possible, car si « les humains ne peuvent pas surmonter « l'âge des humains » ; affirment-ils, nous pouvons - en fait nous devons - surmonter « l'âge du capital ». ». *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 80.

la thèse *ontologique* d'une intégration dialectique entre nature et société¹, la thèse *politique* selon laquelle la conservation est un élément au sein d'un processus plus large de « développement géographique inégal » et doit donc intégrer une critique du système capitaliste, la thèse *économique* selon laquelle il importe de repenser la valeur hors du capital et sous la forme d'une « valeur intégrée » (*embedded value*)². La proposition de la CC revendique la filiation avec Illich, en reprenant notamment les analyses critiques de la « productivité industrielle » et la promotion des relations entre les personnes autonomes et libres pour lutter contre les ravages mentaux et sociaux du capitalisme. Elle converge avec de nombreuses initiatives pour construire un « mouvement radical de conservation anti-capitaliste »³. Voici comment Büscher et Fletcher décrivent ses principales orientations politiques :

La conservation conviviale doit être poursuivie dans un contexte révolutionnaire plus large de décroissance et de partage de la richesse qui promeut des paysages mixtes dans lesquels les humains et les non-humains coexistent au lieu d'être séparés, en encourageant une redistribution radicale de la propriété et du contrôle des ressources, à travers des freins imposés au pouvoir des entreprises mondiales (et leur façon capitaliste de produire de la « valeur en mouvement ») plutôt qu'à des appels à leur *leadership* et financement. Tout cela, à son tour, doit être fondé non pas sur une évaluation monétaire ou même plus généralement sur le calcul bénéfices-coûts, mais sur une éthique de la réciprocité (*reciprocity*), du soin (*care*) et du don (*gifting*) soutenue par la recherche de financements non pas du secteur privé mais d'un partage collectif des ressources sous quelque forme que ce soit, de la fiscalité de l'État au financement participatif (*crowdsourcing*). C'est dans ce contexte que nous pensons que notre proposition de conservation conviviale doit être poursuivie et auquel elle doit toujours être liée⁴.

Les éléments clés de la vision de la CC visent tous à dépasser l'idée que les humains seraient nécessairement un danger pour la nature, en repolitisant les dommages écologiques. Les auteurs dénoncent ainsi les dispositifs qui renforcent à la fois l'imaginaire séparatiste et les structures fondamentales de la conservation capitaliste. Ils promeuvent au contraire des modes de *partenariat* définis normativement par la *réciprocité*, le *soin* et le *don*, qui mettraient en valeur les interactions bénéfiques entre humains et non-humains, et des modes de gouvernance locale et démocratique, hors du cadre capitaliste. En ce sens, les auteurs opèrent une série de déplacements sémantiques et pragmatiques : leur projet vise à passer des aires protégées (*protected area*) aux aires promues (*promoted area*), de la

¹ *Ibid.*, p. 81.

² *Ibid.*, p. 83.

³ Ashley Dawson, *Extinction : A Radical History*, New York, Etats-Unis d'Amérique, OR Books, 2016, p. 83-90. Cité par Bram Büscher et Robert Fletcher, *The Conservation Revolution*, *op. cit.*, p. 90.

⁴ Bram Büscher et Robert Fletcher, *The Conservation Revolution*, *op. cit.*, p. 88.

sauvegarde (*saving*) de la nature à la célébration (*celebrating*) de la nature humaine *et non* humaine, du voyeurisme touristique aux visites engagées, des écologies spectaculaires aux écologies ordinaires et de la technocratie d'experts privatisée à l'engagement démocratique commun. Un exemple concret, présenté par Büscher et Fletcher comme allant dans le sens de cette vision, est les *ICCAs* (*Indigenous and Community Conservation Areas*), en français APAC (Aires et territoires du Patrimoine Autochtone et Communautaire). Cette catégorie a été promue notamment par une ancienne cadre de l'UICN (Grazia Borrini-Feyerabend) et différents représentants des écologies du sud (en particulier l'écologiste indien Ashish Kothari) réunis au sein d'un consortium¹. Au cœur de la promotion des APAC on trouve l'idée que ce qu'il convient de préserver, conserver ou protéger n'est pas la nature sans les humains, mais des « *territoires de vie* » extrêmement divers, habités et gardés de façon traditionnelle par différents peuples indigènes et autochtones, et gérés de façon communautaire. Ces territoires de vie et les collectifs qui les habitent sont souvent, de fait, menacés par le système extractiviste et néocolonial du capitalisme globalisé. Au contraire, la promotion des APAC vise à renforcer ces populations subalternisées, en reconnaissant leurs savoirs et savoir-faire en termes de conservation de leur territoire de vie (protection, utilisation durable et restauration), la valeur bioculturelle de leurs cosmovisions et la compétence en termes de gouvernance de leurs organisations communautaires. C'est aussi une façon de promouvoir un cadre non-colonial de conservation de la nature au niveau international, en renforçant des acteurs de diverses résistances locales, en les réunissant en un mouvement, et en favorisant la reconnaissance par les institutions internationales, en particulier au niveau de l'UICN, de la valeur de ce type de gouvernance². Il ne s'agit donc plus de protéger une nature contre les humains, mais de critiquer certains rapports extractivistes et néocoloniaux aux territoires peuplés de communautés, notamment indigènes et autochtones, y compris au sein de la conservation de la nature, pour défendre la diversité bioculturelle du monde et promouvoir ce que Kothari appelle une « démocratie écologique radicale »³. Prendre pour modèle les APAC,

¹ *ICCA Consortium | Global association for the territories of life*, <https://www.iccaconsortium.org/index.php/fr/>, (consulté le 18 septembre 2020).

² Les APAC sont reconnues, au moins depuis 2004, par l'UICN comme l'un des types de gouvernance (Type D) des aires protégées. Grazia Borrini-Feyerabend, Ashish Kothari et Gonzalo Oviedo, *Indigenous and Local Communities and Protected Areas : Toward Equity and Enhanced Conservation*, Gland, UICN, 2004 ; Grazia Borrini-Feyerabend et al., *Sharing Power : Learning by doing in Co-Management of Natural Resources throughout the World*, Teheran, London, International Institute of Environment and Development and IUCN/CEEESP/CMWG, 2007 ; Nigel Dudley, *Lignes directrices pour l'application des catégories de gestion aux aires protégées* Édité par Nigel Dudley, Gland, UICN, 2008.

³ Ashish Kothari, « Radical Ecological Democracy : A path forward for India and beyond », *Development*, 2014, p. 36.

c'est donc défendre, ainsi que le formulent Büscher et Fletcher, une conservation essentiellement *multi-naturalistes et anti-séparatiste* :

La conservation conviviale concerne donc différents *usages, cadres et formes* d'intégration (*embeddedness*) de natures multiples. Il ne s'agit pas de mettre la nature à part mais d'intégrer dans une valorisation les usages du non-humain¹.

Le multi-naturalisme de la CC s'inscrit au plan théorique dans le sillage des déconstructions des logiques dichotomiques associées à l'idée de nature et dans la revalorisation épistémique et ontologique des savoirs et cosmovisions décoloniales. Mais il se nourrit surtout d'une attention à la diversité des pratiques et des modes de partenariat qu'entretiennent de nombreuses communautés avec leur terrain de vie sur cette planète, de façon à promouvoir un modèle minoritaire de la conservation, non pensé à partir et au profit du centre hégémonique, non pas destiné à s'imposer comme unique modèle, mais qui place l'attention aux plus vulnérables, le respect de la diversité des contextes et l'exigence de justice au cœur de son élaboration.

L'une des forces de cette proposition multi-naturaliste consiste, à mon sens, à affronter directement la question de la mise en œuvre conséquente et donc à déployer une stratégie et des actions en vue de sa réalisation. Büscher et Fletcher distinguent ainsi trois étapes qui consistent à agir au niveau de la *puissance*, du *temps* et des *acteurs*. Du point de vue de la *puissance*, l'idée est de dépasser le débat entre luttes micro-politiques (anarchistes, biorégionalistes ou autonomistes) et transformation structurelle du capitalisme. Büscher et Fletcher affirment que l'on a besoin de lutte à tous les étages :

Encore une fois, il ne s'agit pas de rejeter l'importance et le potentiel des luttes micropolitiques, qui sont essentielles pour effectuer des changements sur le terrain. Le fait est que celles-ci doivent être accompagnées et inspirées par des efforts plus organisés pour effectuer des changements structurels à grande échelle, aussi bien pour qu'elles ne soient pas minées par ces mêmes forces. Que cet « effort organisé » doit passer par l'État, comme l'affirme Harvey, est incertain (bien que certainement pas par l'État capitaliste contemporain), mais le pouvoir doit certainement être organisé à différents niveaux de gouvernance².

Du point de vue de la *gestion du temps*, Büscher et Fletcher promeuvent une stratégie à deux rythmes, qui consiste à promouvoir d'abord un cadre conceptuel cohérent puis des changements institutionnalisés de façon à les rendre efficaces : à court terme, subvertir la « logique du capital » et, dans un objectif à moyen et long terme, soutenir « des efforts à

¹ Bram Büscher et Robert Fletcher, *The Conservation Revolution*, *op. cit.*, p. 98.

² *Ibid.*, p. 99.

grande échelle pour concevoir et construire des espaces économiques alternatifs [...] fondés sur l'égalité et la démocratie écologique radicale »¹. Au niveau des *acteurs*, Büscher et Fletcher distinguent les classes supérieures (élites du pouvoir et décisionnaires) ; les classes capitalistes propriétaires terriennes ; les classes moyennes et inférieures urbaines et péri-urbaines ; les classes inférieures rurales. Ils observent que la conservation agit paradoxalement avec une minorité d'acteurs directement en contact avec les aires protégées sans agir sur la majorité des classes moyennes et inférieures qui par leurs modes de vie urbain au sein du système capitaliste ont une influence indirecte mais déterminante sur la biodiversité. Cette analyse des structures de pouvoir au sein de la conservation permet de défendre l'idée selon laquelle il faut inverser le modèle polycentrique de la gouvernance (qui commence par le niveau local avant de toucher les autres niveaux). Un paradigme de la conservation conscient des responsabilités différenciées soutient qu'il faut commencer par contrer les relations prédatrices sur la biodiversité aux niveaux supérieurs avant de redescendre au niveau local. Il convient donc d'agir sur les causes de la pression sur la biodiversité avant de proposer des ajustements locaux et de tenter de concilier ce modèle avec un mode de gouvernance communautaire et local.

Büscher et Fletcher proposent finalement une série d'actions concrètes qui s'accorderaient avec le cadre conceptuel et stratégique proposé par la CC : [1] Engager des réparations historiques contre les injustices liées à l'histoire de la conservation (dépossession et déplacement), pour mener ensemble « reconnaissance des injustices passées et (re)distribution des ressources². [2] Garantir un « revenu de base de conservation » (« *conservation basic income* » (CBI)) pour les communautés auxquelles appartiennent les aires promues. Ces revenus seraient financés par un prélèvement « sous forme d'une taxe "Robin Hood" auprès des classes les plus riches, et redistribués auprès des populations de façon à renforcer leur protection de la biodiversité »³. Büscher et Fletcher imaginent différents modes de versements « par les ONG, les états et les acteurs privés, notamment par des départements pour la conservation conviviale qui remplaceraient ou seraient mêlés avec les départements de relations avec les grandes entreprises »⁴ ; [3] Repenser (les relations avec) les entreprises. Büscher et Fletcher

¹ *Ibid.*, p. 100.

² *Ibid.*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 104.

⁴ *Ibid.*, p. 105.

dénoncent la collusion entre les grandes ONGs de la conservation majoritaire (*WWF*, *CI*, *TNC*) – les BINGOs (pour *Big International NGOs*) – et les classes socialement et économiquement supérieures, qui sollicitent d’ordinaire les classes moyennes sous forme de dons, pour imposer aux classes rurales pauvres des restrictions dans les modes de vie, voire pour offrir aux plus riches une manière de s’approprier des propriétés riches en biodiversité. Or cela apparaît non seulement « historiquement injuste » mais aussi peu efficace pour résoudre les problèmes de destruction de la nature¹. À partir du constat d’échec de la tentative de rendre la nature « profitable » notamment à travers un capital naturel ou des services écosystémiques, Büscher et Fletcher imaginent un processus qui conditionne les collaborations entre ONGs et les entreprises à l’engagement de « sortir du modèle d’accumulation capitaliste et d’une économie de la croissance basée sur le PIB »². La participation des entreprises aux initiatives de CC aurait pour critère une modification des structures économiques et, en particulier, le passage de façon radicale à une économie de la décroissance ou de façon intermédiaire à l’économie circulaire ou à la « doughnut économie »³. [4] Créer une CCC (*Convivial Conservation Coalition*) au lieu de la NCC (*Natural Capital Coalition*). Cette coalition pour la conservation conviviale viserait donc à créer un mouvement, à partir de projets académiques⁴, des ONGs telles *Rainforest Action Network* qui ciblent les plus gros acteurs capitalistes dans leur participation à la déforestation, et des institutions internationales valorisant les pratiques de conservations indigènes et communautaires (par exemple les APAC)⁵.

La proposition d’une conservation conviviale par Büscher et Fletcher montre donc comment une conception de la nature multi-naturaliste et intégrative, est mobilisée dans les débats contemporains autour de la conservation pour fonder des projets à la fois théoriques et pratiques, ambitieux dans leur analyse systémique comme leur stratégie de réalisation.

Conclusion

J’ai commencé par analyser des positions issues de biologistes, écologues, naturalistes qui insistent sur la nécessité de résister à une tendance culturelle à vouloir, selon la formule

¹ Bram Büscher et Robert Fletcher, *The Conservation Revolution*, op. cit., p. 105.

² *Ibid.*

³ Modèle économique développée par Kate Rathworth, qui vise à situer l’espace économique juste et sûr entre deux limites (les limites planétaires et les limites de la prospérité et de la justice sociale).

⁴ Voir la plateforme convivialconservation.com et projet de recherche CONVIVIA.

⁵ *ICCA Consortium | Global association for the territories of life*, <https://www.iccaconsortium.org/index.php/fr/>, art cit.

de Terrasson, « en finir avec la nature »¹. J'ai observé en particulier, à partir de la philosophie d'Hainard, comment la dimension du sauvage est mobilisée, à mon sens de façon ambivalente et problématique, pour réactiver l'idée de nature dans sa pertinence éthique et politique face aux ravages écologiques. Puis à partir des travaux de Neyrat et Maris, j'ai montré comment des approches philosophiques contemporaines « multi-naturalistes », tout en dépassant les écueils de la voie naturaliste hainardienne, s'inscrivent pourtant dans un projet de défense de la part « inconstructible » et « sauvage » du monde, en résistance aux idéologies géo-constructivistes et aux entreprises extractivistes. Ces positions ont cependant présenté quelques faiblesses dans leur analyse critique du système capitaliste contre lequel elles prétendent pourtant s'ériger. C'est pourquoi, finalement, je me suis intéressé aux travaux de Büscher et Fletcher, c'est-à-dire à une approche sociologique et anthropologique issue de la *political ecology* réfléchissant les questions contemporaines de conservation, et j'ai montré comment une réflexion explicite sur la centralité de la crise de l'idée de nature et une option multi-naturaliste, nourrit l'invention de propositions concrètes pour une conservation anti-capitaliste.

La conservation contemporaine n'en a pas fini avec l'idée de nature. Il existe aujourd'hui différents modes d'appropriation capitaliste de l'idée de nature, par exemple sous l'idée de ressources à extraire et exploiter, de paysages à valoriser touristiquement, ou de capital financiarisé sur lequel spéculer. Mais contre les ravages des territoires de vie, contre la destruction des milieux et des espèces, les acteurs de la conservation de la nature adoptent deux grandes stratégies, mobilisant l'idée de nature de façon apparemment diamétralement opposée. En effet, d'un côté, *la séparation entre humains et nature est réactivée* de façon pragmatique pour résister aux projets extractivistes et néocoloniaux. C'est alors la notion de *sauvage* comme dimension transcendante qui est mise en avant. D'un autre côté, c'est un multi-naturalisme intégré, s'appuyant sur *le partenariat vertueux entre collectifs humains autochtones et territoires de vie* qui est valorisé contre les attitudes prédatrices, extractivistes mais aussi contre le « colonialisme vert ». La *nature transcendante* du sauvage et la *nature intégrée* des territoires de vie sont donc les deux pôles du multi-naturalisme pensé et mis en œuvre par la conservation de la nature anti-capitaliste contemporaine.

¹ François Terrasson, *En finir avec la nature : le lien ou l'absence de lien avec la nature, voilà le point crucial !*, Paris, Sang de la terre, 2008. « En finir avec la nature, voilà le maître mot des adorateurs de la déesse modernité. Pour parvenir à ce but, la fin justifie les moyens, qui sont tous bons. [...] De merveilleuses végétations sont “débroussaillées”, des rivières déboisées (contre les inondations, on verra plus loin ce qu'il faut en penser), des floraisons sauvages se retrouvent “mises en valeur” par des parkings » (p. 11).

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Cette deuxième partie a donc proposé une *défense du multi-naturalisme* qui intègre certaines critiques décisives formulées par les positions a-naturalistes mais conteste les arguments justifiant un abandon de l'idée de nature. Cette défense a pris la forme d'une analyse de différentes stratégies minoritaires de subversion interne de l'idée problématique pour faire exister des potentialités émancipatrices, notamment pluraliste, décoloniale, écoféministe, écotopique et anti-capitaliste. Elle est ainsi une cartographie de quelques voix minoritaires du naturalisme qui portent, depuis les marges, cette stratégie de revendication renouvelée de l'idée de nature face à la crise écologique à des fins transformatives ou révolutionnaires.

Au plan analytique, ce parcours permet de mettre au jour les points de convergences entre les critiques issues des déconstructions a-naturalistes et les positions multi-naturalistes (dont j'indique les options distinctives entre parenthèses). [1] Il n'y a pas une seule définition de la nature (mais il faut habiter le trouble et la contestation au lieu de vouloir à tout prix le clarifier et chercher l'univocité de façon moniste ou dogmatique). [2] Il y a des sens et des usages qui font partie du problème écologique (mais même si ces sens sont majoritaires, ils n'épuisent pas les potentialités théoriques et pratiques de l'idée de nature). Et il y a un accord fondamental pour diagnostiquer une conception dualiste de la nature comme le cœur du problème, car elle invisibilise les relations écologiques intrinsèques, institue des hiérarchies au profit de positions hégémoniques (coloniales, hétéro-patriarcales ou capitalistes néolibérales) et favorise des affects de séparation, de domination et d'exploitation envers les entités naturalisées. [3] Il y a une ambivalence fondamentale et une contestation irréductible des recours normatifs à l'idée de nature. Certaines naturalisations sont oppressives et injustes lorsqu'elles renforcent et légitiment des positions hégémoniques ravageuses et il convient de les contester (mais d'autres naturalisations minoritaires peuvent être émancipatrices, subversives et mobilisatrices au service des plus vulnérables et de la justice environnementale et sociale).

Mais les positions multi-naturalistes exposées formulent aussi explicitement des réponses aux arguments a-naturalistes et permettent de faire émerger des raisons qui justifient de ne pas en finir avec la nature, mais au contraire de la réclamer, de la revendiquer et de la défendre.

À l'argument de l'indétermination et de la défaillance conceptuelle, qui se trahirait notamment dans la polysémie chaotique, j'ai opposé une histoire non-linéaire et pluralisante de l'idée de nature qui permet d'ordonner la polysémie en un nombre fini de critères sémantiques tout en justifiant de considérer comme valides plusieurs conceptions en plus de celle majoritaire coloniale, dualiste et séparatiste – principale cible des a-naturalistes. La nature se dit en plusieurs sens et l'un de ses sens principaux, qui se développe notamment dans une ontologie ou une métaphysique processuelle mais aussi par dérivation à partir des savoirs et pratiques écologiques, désigne de façon intrinsèquement dynamique et relationnelle (et donc hors des coordonnées d'une métaphysique de la substance et de la conception coloniale dualiste), le milieu de vie et son principe, les relations constitutives qui s'y tissent et les enjeux diplomatiques posés par son habitation collective. L'idée de nature est complexe mais non indéterminée, intrinsèquement polysémique, ajustée à des usages et des contextes distincts dont il s'agit de préciser les conditions de la pluralité bien fondée pour résister aux stratégies réductrices, ou aux confusions entre univocité et validité conceptuelle.

À l'argument des naturalisations oppressives, j'ai opposé le geste de *reclaim* des écoféministes qui, à partir d'une redéfinition contre-hégémonique des critères de la vitalité, du sacré et du sauvage, soutiennent que des renaturalisations minoritaires, écocentrées, anti-coloniales et anti-patriarcale, sont des outils de luttes contre un système injuste et ravageur et aussi des vecteurs d'invention de nouveaux modes de sentir, de penser et d'agir plus justes, plus émancipateurs et plus joyeux. L'ambivalence des recours normatifs à la nature n'est pas alors le signe d'une erreur ou d'une impuissance normative, mais plutôt la conséquence d'une irréductible pluralité des ordres de la nature servant de référence aux normativités humaines. Les gestes de naturalisation s'inscrivent dans des logiques politisées de contestations réciproques irréductibles. La nature est ainsi mobilisée par certains collectifs minorisés comme une référence normative subversive et émancipatrice, qui problématise, politise, conteste et fait exister des alternatives aux systèmes thanatocratiques, patriarcaux ou coloniaux et à leur cortège d'exploitations, de ravages et d'oppressions.

À l'argument de la transcendance dépolitisante ou de la fonction politique séparatiste de l'idée de nature, j'ai opposé les politisations effectives, notamment décrites par les politologues, les géographes et les sociologues de l'environnement, qui mobilisent des conceptions, des histoires, des imaginaires et des pratiques contestées de la nature. La

nature est alors moins une instance de pacification des conflictualités politiques qu'un « champ de bataille » où s'expriment les rapports de forces, les désaccords et les antagonismes dans la composition collective des modes de vivre ensemble. La politisation des natures peut se décliner en fonction des problématiques comme *territoire* à habiter, *milieu de vie* à protéger et *monde* à connaître. Mais à nouveau, la politisation des natures signifie aussi polarisation axiologique, contestation normative et conflictualité plus ou moins réglée. L'idée de nature n'est pas seulement mobilisée par les perspectives hégémoniques, intégrée à la rationalité gestionnaire administrative, technique et scientifique ou mise au travail dans des logiques d'accumulation capitaliste. Elle est aussi, notamment dans les ZAD et les écotopies, une figure tutélaire des résistances, des défections et des luttes contre le système extractiviste, productiviste et consumériste mortifère et ravageur.

À l'argument d'une obsolescence et d'une inefficience pragmatique de la « nature », du fait de la déconstruction de sa conception dualiste, j'ai opposé les revendications multi-naturalistes venant de façon convergente des pratiques naturalistes, des philosophies du sauvage et de certains courants radicaux de la conservation anti-capitaliste. La reconnaissance de la co-construction des milieux de vie ou des environnements écosociaux n'implique pas la disparition du mode d'être propre au sauvage ou à la féralité qui est la spontanéité, le fait d'être « par soi-même ainsi » et parfois parmi nous. La nature, dans sa dialectique avec la culture, peut alors faire l'objet d'une conception gradualiste ou dosimétrique s'échelonnant entre deux limites idéales : le pleinement sauvage et le pleinement artificiel. Ainsi conçue de façon relationnelle et non dualiste, la nature peut jouer, au sein même du contexte de l'Anthropocène, une fonction de reconnaissance de l'altérité au sein de l'immanence, propice à fonder les résistances à certaines tendances géo-constructivistes, extractivistes ou capitalistiques réduisant les milieux de vie à un stock de ressources à gérer, exploiter, financiariser et faire fructifier pour rendre profitable.

Le multi-naturalisme que je défends ne consiste donc pas à ajouter une nouvelle conception de la nature mais à reconnaître dans la pluralité déjà existante des potentialités transformatrices, métamorphiques ou révolutionnaires, parfois négligées ou invisibilisées parce que minoritaires, comme autant de puissances théoriques et pratiques susceptibles de fournir des réponses à la mesure des enjeux contemporains. Aux figures accusatrices de la nature croisées dans la première partie, souvent réductrices et caricaturales, se substitue donc un paysage multi-naturaliste vivant, chatoyant et polarisé, traversé de dynamiques

complexes parfois antagonistes, et faisant entendre, en contrepoint de la voix dominante et majoritaire du naturalisme, une polyphonie de voix minoritaires pour qui des natures non-dualistes, anti-coloniales, anti-patriarcales, anti-capitalistes parce que relationnelles, vitales, sauvages ou sacrées, sont des puissances nourrissant des contestations et des luttes émancipatrices mais aussi l'imagination d'avenirs écotopiques, exprimant l'intelligence écologique et le souci d'un partenariat et d'un soin à la mesure des enjeux cruciaux d'habitabilité des terrains de vie et de justice environnementale et sociale.

L'un des reliefs de ce paysage multi-naturaliste particulièrement négligé par les humanités environnementales, souvent touché du doigt mais peu approfondi dans les précédentes parties, concerne les dimensions religieuses et spirituelles de cette revendication émancipatrice et subversive de la nature. C'est précisément cette ouverture du multi-naturalisme aux questions écothéologiques et écospirituelles que j'explorerai dans une troisième partie. Comment la discussion peut-elle s'opérer entre philosophie de l'environnement et écothéologie à propos de la crise de l'idée de nature ? Et en quoi ce décentrement, parce qu'il reformule le problème selon de nouvelles coordonnées, permet-il de ressaisir ou de déplacer les enjeux théoriques et pratiques de ces discussions autour de l'idée de nature ?

TROISIÈME PARTIE

L'ÉVEIL DES NATURES : PERSPECTIVES ÉCOTHÉOLOGIQUES ET ÉCOSPIRITUALITÉ

INTRODUCTION

Face à la crise écologique, l'idée de nature est critiquée et repensée, au point que certains appellent à s'en débarrasser, alors que d'autres au contraire la revendiquent (*reclaim*) comme faisant partie des solutions possibles voire nécessaires. J'ai distingué ces deux pôles en nommant les premières positions *a-naturalistes*, cartographiées de façon critique dans la première partie, et les secondes *multi-naturalistes*, dont j'ai défendu quelques versions minoritaires dans la deuxième partie. Il est frappant de noter que les positions qui revendiquent l'idée de nature, alors même qu'elles laissent massivement de côté les dimensions religieuses, en viennent à reconnaître d'une façon ou d'une autre une dimension transcendante : la nature serait *au-delà* de la connaissance et du contrôle humain, elle serait « ce à propos de quoi, si nous lui prêtons l'attention qui convient, *nous trouvons plus*, et nous n'accepterons pas d'y trouver moins »¹ selon la formule de Stengers prolongeant Whitehead, ce qui est toujours une *réserve de potentialités* créatrices et différenciantes, en *excès* par rapport aux attentes et à l'imagination humaine ou ce dont la beauté est perçue comme un *don*. Cette charnière de la transcendance m'amène à interroger dans cette troisième partie, la façon dont un décentrement par l'écothéologie chrétienne approfondit et complexifie, au plan descriptif et normatif, la perspective *multi-naturaliste*.

Le chapitre IX interroge la perspective écothéologique sur la crise de l'idée de nature. Comment ce décentrement amène-t-il à reconsidérer les implicites et les enjeux de ce débat au sein des humanités environnementales ? Le chapitre X cartographie la façon dont la crise écologique affecte la théologie chrétienne. Il propose une distinction entre, d'un côté, une réaction *close*, défensive, conservatrice et, de l'autre, une réaction, *ouverte*, créatrice, transformatrice, minoritaire au sein de la théologie et à fortiori des Églises, mais en dialogue au-delà des communautés confessionnelles. Le chapitre XI analyse la façon dont face à la crise écologique les relations entre les idées de « nature » et de « création » sont redéfinies. Je m'intéresse en particulier, à la façon dont des luttes concrètes, produisent des formes de convergences pragmatiques entre ces idées. Enfin, le chapitre XII analyse la façon dont *l'écospiritualité* permet d'articuler l'écologie en première personne et l'écologie politique. Comment la reconnaissance de dimensions *spirituelles* et *trans-confessionnelles* de l'expérience écologique permet-elle de relier la métamorphose du soi

¹ Isabelle Stengers, *Résister au désastre : dialogue avec Marin Schaffner*, Marseille, Wildproject, 2019, p. 36.

écologique et la nécessaire reconfiguration de l'action collective face aux crises écologiques ?

Le champ académique qui explore les rapports entre religion et écologie, se déployant depuis une cinquantaine d'années, est vaste et complexe, incluant l'apport des différentes religions du monde tant du point de vue théorique que pratique¹. Je limiterai, du point de vue théologique, mon propos à la tradition chrétienne², en adoptant une perspective descriptive plutôt que normative. Du point de vue méthodologique, il s'agira de décrire et de discuter certaines positions dans le champ de l'écothéologie et de l'écospiritualité, à partir du regard du philosophe de l'environnement, et en ne perdant pas de vue le problème qui est le mien, à savoir comment l'idée de nature est mobilisée dans le diagnostic et les réponses apportées à la crise écologique. Il ne s'agira donc ni d'un discours apologétique ou confessionnel, ni d'une élaboration en théologie systématique à proprement parler, mais plutôt d'une analyse, en philosophe, de l'apport que cette ouverture aux champs écothéologique et écospirituel peut représenter pour les débats dans les humanités environnementales³. De plus le fait de dégager, au final, des mouvements communs à

¹ Pour une présentation encyclopédique de ce champ de l'écothéologie voir : Bron R. Taylor (éd.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, London, Continuum, 2008 ; Roger S. Gottlieb (éd.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2006 ; John Hart (éd.), *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2017 ; Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker et John Grim (éds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, London ; New York, Routledge, 2017.

² Les raisons de cette limitation sont d'ordre pragmatique : il s'agit essentiellement de pouvoir se concentrer sur une tradition qui a placé l'idée même de nature au cœur de sa doctrine, en même temps que de rendre le travail réalisable. De plus, cela peut être justifié par le fait que je m'inscris culturellement et de par mon histoire personnelle dans cette tradition, que cette dernière a nourri de façon dominante nos cultures à la pointe des ravages écologiques et qu'elle a opéré récemment, du fait des processus de sécularisation, le passage vers les minorités lui conférant une position culturelle et politique qui me semble très intéressante. En effet, désinvesti des charges et des postures liées à une position hégémonique, ce courant culturel peut, à mon sens, faire entendre ses voix prophétiques et les potentiels métamorphiques croisant ainsi d'autres traditions critiques de façon féconde.

³ La polarité entre position *confessionnelle* et position *descriptive* est l'une des questions méthodologiques qui se pose dans le champ disciplinaire articulant religion et écologie. Bron Taylor, en présentant le projet de son *Encyclopedia of Religion and Nature* (2005), distingue ainsi entre une approche « théologique » qui serait confessionnelle et une approche des « études religieuses » qui serait descriptive (2005, p. vii-xxi), plaçant son projet explicitement du côté non-confessionnel. Willis Jenkins, réfléchissant au statut épistémologique et méthodologique du champ d'étude du rapport entre religion et écologie et revendiquant pour sa part le statut plus large de « *religionist* », conteste cette distinction et la possibilité de son application. Il prône un usage large de la théologie comme élaboration s'inscrivant dans une tradition et un champ de problèmes liés aux religions. « "Théologique" ne signifie pas toujours "confessionnel" ou même "lié à Dieu" (*God-related*). En tant que qualificatif modal, la théologie peut représenter un mode de travail constructif avec une tradition, souvent mais pas toujours comprise par l'auteur comme étant responsable des principales lignes d'argumentation historique sur la signification de cette tradition. » (2017, p. 27). Pour ma part, en tant que philosophe abordant le champ de l'écothéologie et de l'écospiritualité comme l'un des terrains de mon étude de la pensée écologique, je me situerai, au sein de la distinction de Taylor, davantage du côté du pôle descriptif. Mais, dans la lignée de Jenkins, dans la mesure où j'entends clarifier des problèmes, des positions et des stratégies de la théologie chrétienne, je participe peut-être déjà du champ de l'écothéologie.

l'écothéologie, à l'écospiritualité et à des réactions séculières issues de l'écologie politique, permet de cartographier un terrain commun pour une possible rencontre.

CHAPITRE IX

L'ÉCOTHÉOLOGIE FACE À LA CRISE DE L'IDÉE DE NATURE

S'intéresser à la crise de l'idée de nature du point de vue de l'écothéologie, c'est se confronter à un double problème. Car le rapprochement ne va pas de soi. D'un côté, il faut constater que les participants au débat sur la crise de l'idée de nature s'inscrivent d'abord dans le champ de l'anthropologie, de la pensée critique, écoféministe, décoloniale, de l'éthique environnementale, de l'écologie politique, du conservationnisme plus ou moins pragmatique. Ils ne vont donc chercher les ressources de la théologie pour problématiser l'idée de nature que très rarement, de façon allusive et souvent accusatoire. L'aspect qui semble le plus souligné, est l'influence des imaginaires religieux implicites ou explicites, dans la formation du conservationnisme américain, dans la promotion de l'idée de *wilderness*, dans le dualisme patriarcal ou encore dans une forme de désacralisation de la nature lâchant la bride à des formes d'exploitations extractivistes de la nature réduite à un fonds de ressources. D'un autre côté, il faut constater que la crise de l'idée de nature n'est pas non plus un thème central pour les théologien·ne·s, ni même pour les écothéologien·ne·s. En effet, comme nous le montrerons en détail dans le prochain chapitre, les stratégies principales pour les théologien·ne·s consistent soit à défendre la tradition et les institutions chrétiennes contre des accusations écologistes (discours que je qualifie comme relevant d'une *apologétique close*), soit au contraire à voir dans la crise écologique l'occasion de métamorphoses théologiques profondes (discours relevant à mon sens d'une *écothéologie ouverte*). Dans le premier cas, l'idée de nature et d'écologie est vue avec méfiance puisqu'elle serait l'objet d'une nouvelle religion, que ce soit du côté du scientisme naturaliste anti-religieux ou de ce qui est perçu comme de nouvelles idolâtries incluant toutes sortes de néo-païens, des sorcières WICCA, de personnes New-Age et des *deep ecologists*. L'idée de nature y est parfois reprise dans sa dimension normative, comme définissant une « nature humaine » ou « une loi naturelle » par exemple en tant qu'un supposé « ordre naturel » rappellerait à *l'hubris* humaine, le sens des limites. Dans le deuxième cas, au contraire, la nature, en particulier dans sa définition écologique, dynamique et relationnelle, est vue comme un présupposé matériel à l'élaboration théologique qui constitue le cœur même du projet. La question de savoir s'il faudrait se

débarrasser de l'idée de nature ou au contraire la revendiquer ne semble donc pas être un problème évident pour les écothéologien·ne·s. D'où une série de questions que j'aborderai dans ce chapitre : Comment interpréter ce fait ? Pourquoi la théologie chrétienne s'est d'abord massivement désintéressée de la crise de l'idée de nature ? Du point de vue de l'écothéologie, est-ce un point aveugle ou l'indication d'un faux-problème ? Du point de vue des humanités environnementales, est-ce une occlusion de la perspective des traditions transcendantes ou une invisibilisation des dimensions religieuses de la crise de l'idée de nature ?

La thèse que je voudrais défendre dans ce chapitre est que la perspective des écothéologien·ne·s sur la crise de l'idée de nature, minoritaire mais non inexistante, constitue une forme de tiers-lieu, non directement impliquée dans le débat, mais qui permet, en rappelant la double dimension cosmique et normative du concept de nature mais aussi en relativisant la place de ce concept par une réflexion explicite sur la transcendance, d'approfondir et de complexifier les potentialités des positions multi-naturalistes. Aussi mon propre positionnement vis-à-vis de l'écothéologie se précise-t-il : je lis et je discute, en philosophe, des théologien·ne·s qui croisent mon problème et, en adoptant leur perspective, j'opère un *décentrement* qui enrichit la perspective sur la crise de l'idée de nature au sein des humanités environnementales. En d'autres termes, je présente des pensées écothéologiques (essentiellement chrétiennes) de manière à nourrir le débat philosophique. Mais l'horizon de l'écospiritualité m'amènera à développer une approche sensible, expérimentielle et ancrée dans des pratiques, des dimensions théologiques.

Je commencerai par analyser comment les non-théologien·ne·s, à propos de la crise de l'idée de nature, se rapportent à différents aspects religieux. L'objectif est de clarifier la façon dont est représentée la religion dans ce débat, pour, par démarcation, ouvrir les perspectives écothéologiques souvent ignorées dans le champ des humanités environnementales, en particulier francophones. Ensuite, j'analyserai la façon dont certain·e·s écothéologien·ne·s mobilisent et problématisent la crise de l'idée de nature. J'insisterai sur la façon dont ils et elles contribuent à élaborer des métamorphoses de l'idée de nature, au niveau descriptif et normatif.

1. Le *fantôme* de la religion : traces du religieux dans la crise de l'idée de nature

Comment analyser les traces du religieux qui apparaissent, de façon clairessemée, chez les protagonistes de la crise de l'idée de nature ? Il serait faux de dire que les dimensions

religieuses sont absolument absentes. En revanche, aux exceptions notables de McKibben, de Rolston Holmes et – de façon plus cryptique de Latour – qui revendiquent ouvertement leur inscription dans la tradition chrétienne¹, ou encore de Callicott qui adopte une conception multiculturelle, pluraliste et ouverte aux religions du monde², la plupart des protagonistes de ce débat mobilisent la sphère du religieux comme repoussoir plutôt que comme ressource pour faire face à la crise écologique. La religion, en particulier chrétienne, *a fortiori* dans ses expressions coloniales et patriarcales, serait un obstacle à dépasser plutôt que le lieu d'une créativité ou d'une transformation imaginaire, conceptuelle, spirituelle, normative fournissant des ressources non négligeables pour comprendre la situation et y faire face.

Voici quelques exemples de cet aspect du religieux, en particulier chrétien, visé comme repoussoir. En ce qui concerne les positions a-naturalistes, pour Descola³ et de façon plus claire encore pour Martin⁴ la religion est associée à la colonisation et à la tentative d'imposition par les missionnaires de l'ontologie naturaliste ; pour Morton, l'idée de nature est un fantôme qui relève d'un imaginaire religieux, totalisant, rassurant et promoteur d'une normativité conservatrice, à dépasser⁵ ; pour Latour, Nature et Dieu sont

¹ Dans un entretien récent donné au journal *La Croix*, Latour explicite son rapport au catholicisme et la façon dont il envisage la place primordiale de la religion chrétienne face à la tragédie écologique à partir du primat des questions d'« incarnation ». On peut notamment y lire : « Au fond, je n'ai jamais cessé de partager la vérité religieuse, sans utiliser la notion de croyance. Je peux dire simultanément que je suis à la fois incroyant et catholique pratiquant, parce que ce qui m'intéresse n'est pas la notion de croyance, mais le mouvement qui donne une vérité aux êtres religieux. » Bruno Latour, « Nous devons savoir à quoi nous tenons », *La Croix*, 8 février 2020, n° 41628, p. 16.

² J. Baird Callicott, *Pensées de la Terre : Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, traduit par Pierre Madelin, Marseille, Wildproject, 2011.

³ Descola en comparant la sacralité des montagnes dans le Japon bouddhiste avec la conception chrétienne d'un « espace à conquérir » ou d'un « foyer d'altérité menaçante », écrit : « Dès le XII^e siècle, la dimension sacrée des solitudes montagneuses avait fait de celles-ci le lieu d'élection des communautés monastiques bouddhiques, à tel point que le caractère signifiant "montagne" servait également à désigner les monastères. Et s'il est vrai qu'à la même époque, en Occident, les frères de l'ordre de Saint-Benoît avaient depuis longtemps fui le monde pour s'établir en des lieux écartés, c'était autant pour défricher la forêt et exorciser sa sauvagerie par le labeur que pour mieux s'élever à Dieu par la prière. Rien de tel au Japon où la vie monastique ne s'inscrit pas dans la montagne pour la transformer, mais pour y éprouver, grâce à la marche et à la contemplation des sites, cette fusion avec la dimension sensible du paysage qui est l'une des garanties du salut. » Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 96. À l'appui de sa comparaison, Descola cite le médiéviste Jacques Le Goff qui caractérise le rapport colonial de certains ordres monastiques chrétiens avec leur milieu de vie : « La religion née en Orient à l'ombre des palmes se fait jour en Occident au détriment des arbres, refuges des génies païens, que moines, saints, missionnaires abattent impitoyablement » Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964, p. 101. Cité par Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 701.

⁴ Nastassja Martin, *Les âmes sauvages : face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016. Voir en particulier le chapitre 4 « Du monde des esprits au royaume de Dieu : l'épopée des missionnaires en pays gwich'in », p. 89-114.

⁵ La position de Morton est plus ambiguë à l'égard du religieux, puisqu'il revendique lui-même son inscription dans le bouddhisme tibétain et qu'il interroge le lien entre « pensée écologique » et « religion » comme un élément essentiel pour comprendre la crise actuelle et les réticences à transformer ses pratiques.

deux figures divines de la Modernité, aux propriétés analogues et également incapables d'entrer en dialogues avec des collectifs d'autres cultures pour composer des mondes communs¹ ; pour Vogel, l'idée de nature, en tant qu'elle supposerait un ordre transcendant fondement de la normativité serait un obstacle à une délibération rationnelle au sein de sociétés pluralistes².

1. 1. Une conception synecdotique de la religion au sein des positions a-naturalistes

Ce qui frappe d'emblée c'est le caractère *diffus* et *synecdotique* des attaques. De quelle religion s'agit-il ? Toutes les religions ? On serait alors heureux de redécouvrir des traits universel, transculturel, transhistorique de « l'esprit religieux » ! Et s'agit-il de tout dans les religions ? Il serait improbable, dans le détail, de réduire les religions à leur fonction

Ainsi écrit-il, en référence avec les imaginaires totalisant produit par la représentation extra-terrestre de la planète Terre, en particulier la photo « Blue marble » publiée par la Nasa en 1976 : « Par exemple, une chose que nous nous disons est que des photos du genre de “blue marble” nous montrent un monde dont la précieuse totalité nous contient comme de précieux fragments. Mais qu'est-ce vraiment que cette totalité, et sommes-nous, en fait, des parties de celle-ci, et quel genre de partie ? Si vous pensiez que tout cela sonne vaguement religieux, vous auriez raison. Beaucoup de pensées écologiques sonnent religieuses, parce qu'elles impliquent des concepts et des sentiments extrêmement profonds et difficiles à exprimer (au moins pour le moment). Mais c'est aussi relié à la religion parce que la religion telle que nous la connaissons émergea durant la période agricole que nous nommons l'ère Néolithique, et cette période structure notre monde, et la structuration est responsable (maintenant qu'elle a duré depuis 12 500 ans) de notre crise écologique. Donc, nous devons vraiment examiner la religion. » Timothy Morton, *Being Ecological*, Cambridge, The MIT Press, 2018, p. 27-28. Dans ce texte, Morton développe aussi une réflexion sur la façon dont cette dimension religieuse de la pensée écologique peut être perçue comme non-menaçante pour les religions établies, de façon à déjouer des stratégies de défenses religieuses anti-écologiques. Dans le même ordre d'idée, Morton écrit à propos de la culpabilisation écologique : « La culpabilité est une région de l'environnementalisme religieux. Si nous en restons là, les théistes fondamentalistes auraient raison de suspecter que l'information écologique est une propagande qui pourrait voler leurs croyances (*rob their beliefs*). » Timothy Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, New York, Columbia University Press, 2016, p. 132.

¹ Voir *supra*, chap. III, p. 144-146.

² Le passage le plus explicite de *Thinking Like a Mall* à ce sujet est sans doute le suivant : « Imaginer une philosophie environnementale après la fin de la nature, c'est reconnaître que les humains ne sont pas séparés du monde, et qu'ils ne sont pas non plus séparés de leurs propres actions dans le monde, de sorte qu'il n'y a rien de fondamentalement différent entre cette partie du monde sur laquelle ils ont posé le pied, qu'ils ont changée et construite, et l'autre partie du monde. L'idée qu'il y a une telle différence est au final une idée religieuse, une philosophie de l'environnement après la fin de la nature est de celles qui rejettent la religion, qui rejettent l'idée que des espaces sont sacrés et d'autres profanes, ou qu'ils ont été profanés par l'action humaine. Nous ne sommes pas profanes, ou plutôt, il n'y a rien dans la distinction entre le sacré et le profane, ce qui revient à dire *il n'y a rien de sacré*. Le plus grand avantage d'une telle philosophie est qu'elle abandonne l'idée qu'il y a quelque chose au-delà de nous ou au-dessus de nous aux dictats duquel nous devons nous soumettre inconditionnellement, que cette chose soit Dieu, la Nature (ou la nature), ou le marché. A chaque fois que l'on se réfère à un être supérieur, un ventriloquisme a lieu [...]. Notre devoir, dans de tels cas, est toujours de révéler le vrai locuteur derrière le rideau et d'insister pour qu'il ou elle rejoigne le discours dans le même esprit faillible d'humilité (mais aussi d'engagement à la justification rationnelle et au consensus) que le reste d'entre nous. Dans le cas de Dieu ou de la Nature, je pense qu'il n'y a vraiment rien que ceux qui prétendent parler pour eux, dans le cas du marché, comme j'ai essayé de le montrer, la situation est légèrement pire. » Steven Vogel, *Thinking Like a Mall: Environmental Philosophy after the End of Nature*, Cambridge, MIT Press, 2015, p. 237-238.

collaboratrice dans les entreprises hégémoniques coloniales et patriarcales, à la production de raisonnements fallacieux mettant en scène des entités transcendantes infalsifiables ayant en réalité des fonctions normatives naturalisantes et censées échapper à la discorde politique, ou encore à un exercice de ventriloquie, refusant les exigences de la raison publique, et incompatible avec la définition processuelle du Bien, du Juste et de l'Utile dans des sociétés démocratiques et pluralistes. C'est donc que les auteurs en question prennent la partie pour le tout, et en particulier, qu'ils identifient la religion avec des traits généraux d'ordre épistémologiques, éthiques et théologico-politiques d'un rapport religieux au monde, aussi général qu'indéterminé.

Il ne s'agit pas de dire que ces perspectives sur le fait religieux sont absolument dénuées de fondement, mais qu'il est étrange de réduire le rapport entre « nature » et « religion » à des aspects oppresseurs, historiquement ravageurs, épistémologiquement trompeurs, et politiquement responsables de la crise écologique. Certains acteurs se sont historiquement opposés aux entreprises de domination hégémonique pour lutter aux côtés des opprimés (je pense pour les questions écologiques aux mouvements pour la justice environnementale, ou aux théologien·ne·s de la libération au Brésil et en Amérique du Sud), ont épistémologiquement pensé la compatibilité profonde entre savoir et croyance (je pense par exemple aux résurgences teilhardiennes chez les « nouveaux cosmologistes » racontant la grande histoire de l'univers, ou à une ONG comme *A Rocha* qui allie connaissance et défense naturaliste avec une éthique de l'intendance de la création), ont politiquement contribué à la mobilisation autour des questions écologiques liant spiritualité et résistance aux ravages écologiques (je pense évidemment aux engagements précoces du Conseil Œcuménique des Églises, du Patriarche de l'Église orthodoxe Bartholomée III, et plus récemment mais assez spectaculairement du Pape François avec l'encyclique *Laudato Si* en 2015).

La religion n'est pas monolithique, il existe des courants distincts et conflictuels. Les dimensions que j'évoque sont peut-être minoritaires, mais l'action des minorités n'est pas négligeable pour autant, en particulier pour créer un espace d'innovation et de transformation des attitudes, des pratiques, des engagements religieux face à la crise écologique. J'aurais même tendance à faire l'hypothèse, qui serait à confirmer historiquement, que la minorisation de la religion chrétienne dans nos sociétés dites sécularisées, ouvre la porte à des alliances intersectionnelles (telles qu'on les observe déjà chez certains acteurs du christianisme social comme le CCFD-Terre Solidaire en France ou

Pain pour le prochain en Suisse) plaçant des institutions chrétiennes du côté de la lutte contre l'injustice, le pillage du monde et les ravages écologiques produits par le « capitalisme mondial intégré », selon la formule de Guattari.

1. 2. *La polarité a-naturaliste/multi-naturaliste reprend-elle un positionnement anti/pro-religion ?*

Peut-on pour autant dire que les positions a-naturalistes seraient anti-religieuses, et rejetteraient l'idée de nature dans la mesure même où elles rejetteraient les religions ? Je ne crois pas qu'on puisse généraliser cette proposition. D'une part, du côté a-naturaliste certains acteurs, et non des moindres, revendiquent leur inscription dans des formes religieuses (le bouddhisme Tibétain pour Morton ou le catholicisme pour Latour). D'autre part, si cette hypothèse était vraie, alors les positions multi-naturalistes devraient inversement reconnaître ou revendiquer massivement les dimensions religieuses associées à l'idée de nature. Or du côté multi-naturaliste le rapport à la religion n'est pas monolithique non plus. Certes, certain·e·s protagonistes vont revendiquer de rouvrir un rapport à la nature comme sacrée (que ce soit contre le christianisme par exemple chez l'écoféministe Starhawk, à partir d'autres traditions religieuses par exemple l'hindouisme chez Shiva, mais tout aussi bien en faisant jouer des ressources critiques au sein du christianisme comme les théologiennes écoféministes Daly, Ruether Radford, Gebara et MacFague). Cependant la plupart des philosophes, des géographes, des historien·ne·s, des sociologues qui se positionnent du côté multi-naturaliste le font *sans référence à la religion* (c'est le cas notoire des Larrère, de Maris, de Neyrat, de Malm ou de Büscher et Fletcher) ou même en reprenant certaines critiques de l'idée religieuse de nature.

J'aimerais prendre pour un exemple de ce dernier cas la critique que Callicott adresse à l'idée de *wilderness*, comme étant en dernière analyse non pas philosophique mais théologique. S'appuyant notamment sur les travaux de l'historien Roderick Nash¹, Callicott rappelle que le terme est utilisé dans la traduction de la Bible pour désigner les déserts (comme le Sinaï). Dans l'histoire de la colonisation nord-américaine, le terme sera d'abord appliqué par les puritains, pour désigner la nature comme le lieu du péché, domaine de Satan, et les indiens les « *devil's minions* » ou sbires du diable. Puis dans une inversion, le péché se retrouvera dans les villes et la *wilderness* deviendra le lieu de la

¹ Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind*, [1967], New Haven, Yale University Press, 2014.

création de Dieu vierge et immaculée (« *God's pristine, undefiled creation* »)¹. « Pour résumer une longue histoire, conclut Callicott, le concept reçu de l'idée de *wilderness* est un legs de la théologie puritaine »². Ainsi les défenses contemporaines de la *wilderness*, telle celle développée par McKibben dans *The End of Nature*, sont qualifiées de « théologie néo-puritaine de la nature », présupposant un dualisme métaphysique entre l'humain et la nature, selon des polarités axiologiques pouvant s'inverser. Par exemple, Callicott diagnostique chez Thoreau, Muir, Marshall, Rolston ou Foreman, une thèse commune selon laquelle « l'Homme (*Man*) et ses œuvres sont pécheurs, la Nature est pure et divine »³. Or Callicott critique ouvertement les positions a-naturalistes, en pointant le fait que notre condition écologique met fin à la conception moderne dualiste de la nature, mais non à toute idée de nature. Il défend en particulier une idée de la nature qui se forme d'abord à partir des enseignements de la science écologique et appelle à une position éthique écocentrée comme foyer des réactions normatives à la crise écologique.

1. 3. *Une exception : Holmes Rolston*

Holmes Rolston (1932-) est sans doute l'une des figures qui, défendant l'idée de nature, articule le plus profondément, dans sa personne et ses travaux, la théologie, l'éthique environnementale et les sciences naturalistes. Fils et petit-fils de pasteurs presbytériens, il a suivi des études de théologie et obtenu un doctorat en théologie philosophique à l'université d'Édimbourg en 1958. Il a été nommé professeur dans le département de philosophie de l'université d'État du Colorado en 1992. Il a été invité aux *Gifford Lectures* sur la théologie naturelle en 1997-98, d'où il tirera l'ouvrage *Genes, Genesis, and God* (1999)⁴. Il a été lauréat du prix Templeton en 2003. C'est aussi un naturaliste qui a adopté comme symbole de vie l'anémone de printemps (*Pasqueflower* en anglais), qui perce les étendues enneigées autour de Pâques, comme signe d'espoir et de renouveau⁵. Il a été l'un des précurseurs de l'éthique environnementale en publiant en 1975 « *Is There an Ecological Ethics ?* » qui a contribué au débat de l'éthique environnementale autour de la question de valeur intrinsèque de la nature, irréductible aux

¹ Michael P. Nelson et J. Baird Callicott (éds.), *The Wilderness Debate Rages On : Continuing the Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 2008, p. 368.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Holmes Rolston III -- Britannica Academic*, <https://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Holmes-Rolston-III/476520>, (consulté le 5 juin 2020).

⁵ *Q&A with Holmes Rolston : Life persists in the midst of its perpetual perishing*, <https://libarts.source.colostate.edu/qa-with-holmes-rolston-life-persists-in-the-midst-of-its-perpetual-perishing/>, 28 mai 2020, (consulté le 5 juin 2020).

valeurs instrumentales attribuées en fonction des intérêts humains. Dans un entretien de 2008, Rolston décrit sa position comme défendant :

une théorie de la valeur intrinsèque dans la nature, en demandant en outre que soit protégée la vie telle qu'elle se manifeste aux niveaux des écosystèmes et des espèces. Mon objectif est de réussir à convaincre mes contemporains qu'ils ont une responsabilité à l'endroit des communautés de vie qui coexistent sur cette terre merveilleuse qui est la nôtre, en leur apprenant à la considérer comme le fruit d'une longue histoire naturelle dont nous sommes les héritiers¹.

L'idée qu'il échoie à l'humanité une responsabilité morale particulière à l'égard des autres humains et de la biosphère, est fondée dans une position théologique qui articule nature, histoire et Dieu et que Rolston a exposée dans *Science and Religion : A Critical Survey* (1987). Il y interroge notamment la nature des relations entre l'idée de « Dieu » dans différentes formes de théismes, et l'idée de « Nature » :

Dans quelle mesure le terme de « Nature » (avec son histoire), est-il en compétition avec l'autre terme « Dieu » ? Cette dernière notion, « Dieu », complète-t-elle ce que nous croyons, ou connaissons, ou échouons à connaître, à propos du premier concept, la « Nature » ?²

Rolston expose différentes façons d'articuler le « naturel » et le « surnaturel » de sorte qu'il y ait moins *concurrence* que *complémentarité* entre ces deux domaines du réel : il distingue ainsi trois positions : *le théisme existentialiste-scientifique* attribué à Bultmann (ce qui dépasse la science relève du domaine existentiel du sens et Dieu n'agit pas directement, au niveau causal, dans la nature), *le théisme du processus* attribué à Whitehead (cette position « suppose un Dieu puissant mais non omnipotent, qui transcende mais est en interaction immanente avec une nature processuelle qui n'est ni originairement ni entièrement une création divine »³) et *le théisme trans-scientifique* d'inspiration barthienne (le plus robuste des trois, selon Rolston, qui prend pour catégorie centrale non pas le *processus* mais « l'histoire racontée » (*storied history*)⁴ de la révélation de Dieu, amour et liberté, dans le monde).

Cette hypothèse repose sur une conception du « surnaturel », définie non pas entre termes d'anti-nature ou de contre-nature, mais comme l'ensemble des dimensions irréductibles à la nature. Rolston se dit darwinien et soutient que rien d'important aujourd'hui en philosophie ou métaphysique ne saurait être pensé sans se baser sur les

¹ Entretien avec Holmes Rolston III - Nonfiction.fr le portail des livres et des idées, https://www.nonfiction.fr/article-1196-entretien_avec_holmes_rolston_iii.htm, (consulté le 5 juin 2020).

² Holmes Rolston, *Science and Religion : A Critical Survey*, West Conshohocken, Templeton Press, 2011, p. 298.

³ *Ibid.*, p. 315.

⁴ *Ibid.*, p. 322.

enseignements des sciences naturelles et sociales. Il refuse cependant de limiter la réalité à ces explications naturalistes pour laisser ouverte la possibilité d'une autre dimension spirituelle :

Croire au *surnaturel*, c'est croire qu'il y a des forces agissantes, qui transcendent le physique, le biologique, le socioculturel. Ces forces spirituelles influencent le futur parce qu'elles sont déjà émergentes et infusent ce qui est maintenant en train d'advenir. Appeler ces forces, *surnaturelles*, transcendant les *naturelles*, n'est pas faire une absolue bifurcation entre les domaines séculier, naturel et ceux sacré, spirituel. Cela n'est pas revendiquer des forces anti-naturelles (*antinatural*), contre-nature (*unnatural*), ou étrangères. C'est seulement parler depuis le point de vue avantageux de notre présent, et croire en une quatrième dimension (l'esprit) (*spirit*) quand trois dimensions (la matière, la vie, l'intelligence (*mind*)) sont déjà incontestablement évidentes et que la quatrième est secrètement, de manière impressionnante (*impressively*), aussi à l'œuvre¹.

Rolston veut donc maintenir à la fois la valeur des connaissances scientifiques mais aussi la conscience de leur limitation pour laisser ouverte la dimension spirituelle du rapport au monde. « Au mieux, nous n'avons qu'une connaissance faillible des systèmes ouverts »² conclut-il. En ce sens, il développe une version du Grand Récit cosmologique qui reprend les arguments de l'univers « finement accordé »³, du « miracle » de la néguentropie⁴, et de la vie comme « don » extraordinaire de « fertilité », de « créativité » et de « grâce »⁵. À partir d'un point de vue systémique, il développe une interprétation de l'évolution comme « création cruciforme »⁶, c'est-à-dire qui retrouve le sens rédempteur du Christ en croix, en donnant sens aux souffrances locales (violences, privations, maladies, prédateurs ou morts,) par leur intégration dans une trajectoire globale de progrès en richesse et en diversité de la vie, permettant de raconter à partir de la biologie et de l'écologie une nouvelle version d'un récit écologico-théologique (plutôt que physico-théologique). Mais c'est principalement à partir de l'éthique environnementale qu'il entend justifier la défense de la nature et le refus « d'une vie dé-naturée sur une planète dé-naturée »⁷, résistant notamment contre les tendances managériales du géo-constructivisme en Anthropocène. Ce qui est en jeu pour Rolston est donc non seulement le statut de la

¹ *Ibid.*, p. 301.

² *Ibid.*, p. 306.

³ Holmes Rolston, « Naturalizing and Systematizing Evil » dans Willem B. Drees (éd.), *Is Nature Ever Evil ? : Religion, Science, and Value*, London ; New York, Routledge, 2003, p. 67-68.

⁴ *Ibid.*, p. 82-83.

⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁶ *Ibid.*, p. 83-85.

⁷ Holmes Rolston, *A New Environmental Ethics : The Next Millennium for Life on Earth*, New York, Routledge, 2012, p. 48.

nature, mais plus profondément la responsabilité morale des humains au regard de la nature et des générations futures.

1. 4. *La religion n'est-elle qu'imagination ?*

On peut enfin constater que l'aspect le plus communément identifié comme religieux est lié aux questions d'*imagination et d'imaginaires religieux* qui se concentrent sur deux pôles. Premièrement, les dimensions religieuses de la valeur spontanément attribuée à la nature sont souvent analysées, par exemple selon la polarité ambivalente comme « paradis » ou au contraire comme « terre à coloniser et rendre fertile ». Deuxièmement, l'imagination du futur en prise avec la catastrophe, qui emprunte souvent aux images apocalyptiques, est reconnue dans ses échos religieux. Latour, par exemple, dans le chapitre de *Face à Gaïa* intitulé « Comment (ne pas) en finir avec la fin des temps ? », fournit une analyse de l'imaginaire eschatologique qui caractériserait la Modernité. En reprenant à Voegelin le concept d'« immanentisation », et en l'appliquant à l'imaginaire eschatologique, Latour prétend déceler une tendance majoritaire des Modernes qui se croiraient déjà habiter le « temps de la fin » et donc peineraient à imaginer que leur monde pourrait finir.

C'est donc une figure singulière de la religion qui semble se dégager de façon dominante au sein des humanités environnementales, figure quasi *fantomatique* puisqu'elle semble être tenue pour une entité survivant de façon floue et évasive à sa mort, tout en maintenant une forme d'action dans un présent qu'elle hante. Ces traces persistantes de la religion dans les sociétés sécularisées sont généralement associées à des attitudes culturelles, épistémologiques ou imaginatives, souvent tenues pour pré-réflexives et responsables d'une position hégémonique. On ne s'étonnera pas alors outre mesure du fait qu'à de rares exceptions près, les écothéologien·ne·s qui produisent une réflexion vivante, critique et créative sur les questions écologiques, soient la plupart du temps ignoré·e·s par celles et ceux qui débattent de la crise de l'idée de nature. Mais, au contraire, il est frappant de voir comment les écothéologien·ne·s lisent aussi bien les éthiciens environnementaux que les tenants de l'écologie politique. D'où l'idée d'interroger la façon dont l'écothéologie chrétienne perçoit et problématise la crise de l'idée de nature. L'hypothèse est que ce déplacement fera émerger de nouvelles perspectives permettant d'approfondir notre compréhension de ce problème.

2. De l'absence de participation au débat à la reconnaissance d'une nouvelle condition pour la théologie

Il semble à première vue que les attentes soient déçues. Il n'y a guère, à ma connaissance, de théologien·ne·s qui semblent intervenir directement dans le débat de savoir si, face à la crise écologique, il faut se débarrasser de l'idée de nature ou au contraire la revendiquer en réfléchissant de façon critique au sens à lui-conférer. Comment interpréter cette absence ?

2. 1. *Trois hypothèses pour interpréter un silence*

On pourrait d'abord penser à des raisons conjoncturelles liées aux champs disciplinaires que traverse ce débat. Il y a peu de théologien·ne·s dans les cercles de la philosophie de l'environnement discutant ces questions, à plus forte raison dans le domaine francophone ; les humanités environnementales peinent souvent à intégrer la théologie et les sciences religieuses dans leur spectre de discussion ; et les approches des sciences des religions en lien avec l'écologie, qui connaissent un fort développement, sont plutôt en train d'étudier les adaptations, reconfigurations et réponses des différentes traditions religieuses et spiritualités vivantes, du fait des crises écologiques.

On pourrait ensuite avancer des raisons culturelles liées à des accents différents conférés à l'idée de nature dans la tradition chrétienne et dans les humanités environnementales. En effet, la tradition chrétienne semble maintenir jusque dans ses discours actuels, des formes normatives de naturalisation dominante (je pense par exemple aux liens qu'établit le pape François dans *Laudato si* entre défense de la nature et condamnation de l'avortement¹), donc un usage prescriptif liée à la reconnaissance d'un

¹ François, *Lettre encyclique Laudato Si du souverain pontife François sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Salvator, 2015, p. 94. Le passage visé est le §120 : « Puisque tout est lié, la défense de la nature n'est pas compatible non plus avec la justification de l'avortement. Un chemin éducatif pour accueillir les personnes faibles de notre entourage, qui parfois dérangent et sont inopportunes, ne semble pas praticable si l'on ne protège pas l'embryon humain, même si sa venue cause de la gêne et des difficultés : "Si la sensibilité personnelle et sociale à l'accueil d'une nouvelle vie se perd, alors d'autres formes d'accueil utiles à la vie sociale se dessèchent" (Benoît XVI, *Caritas in veritate*). » À mon sens, on peut se demander si le leitmotiv holiste, « tout est lié », qui semble caractériser pour le pape François l'interconnexion écologique, n'entraîne pas ici une confusion entre des situations qui, précisément, gagneraient à être distinguées et contextualisées. Peut-on vraiment mettre sur le même plan, les ravages planétaires liées à un système globalisé menaçant l'habitabilité d'un grand nombre de territoires terrestres qui supposent une réaction urgente et la possibilité offerte aux femmes d'interrompre une grossesse au cas où elle ne serait pas voulue ? Par ailleurs, l'argument avancé (le risque d'un dessèchement de l'accueil social de différentes formes de vie), en plus d'être douteux formellement (argument dit de la « pente glissante »), n'est pas convaincant sur le fond. On pourrait en effet le renverser à l'identique pour défendre l'accès libre, légal et sûr à l'avortement, comme un progrès des sociétés dans l'accueil du besoin de certaines femmes, qui pour différentes raisons au cours de leur vie, veulent interrompre une grossesse. Ce sophisme est, me semble-t-il, une expression de la

ordre naturel, supposé nécessaire et contraignant. Historiquement, l'idée de nature est mobilisée par la tradition chrétienne d'abord comme le « naturel » opposé au « surnaturel » caractérisant la grâce mais aussi au « contre-nature » jugé monstrueux¹. Au plan de l'éthique théologique, à travers les notions de « nature humaine (déchue) » ou de « loi naturelle », l'idée de nature est souvent mobilisée pour réguler les mœurs (en particulier sexuelles et reproductives). Cet usage se maintient aujourd'hui, notamment pour les cas les plus visibles, dans des communautés aux tendances éthiques conservatrices et politiques identitaires, qui semblent adopter une posture et des justifications hégémoniques (parfois même alors qu'elles sont en réalité devenues minoritaires). Les humanités environnementales, au contraire, poseraient le problème normatif en lien avec la crise écologique d'abord comme celui de notre responsabilité et de nos devoirs *à l'égard de* la nature, et non pas *prescrits par* elle. Alors par exemple, que l'idée de « loi naturelle », motif stoïcien dont on fait d'ordinaire remonter la synthèse classique dans la religion catholique à Thomas d'Aquin, est massivement déconstruite et neutralisée dans ses prétentions normatives au sein des humanités environnementales – souvent au risque d'une réification de ce concept à ses usages normatifs oppressifs en particulier en contextes coloniaux ou patriarcaux –, elle demeure une notion problématisée, interrogée et élaborée de façon contemporaine, dans diverses théories théologiques². En d'autres termes, les théologien·ne·s, au contraire d'une tendance majoritaire dans les humanités environnementales, maintiendraient ouverte la discussion sur différents modes de normativité dérivés de l'idée de nature. Enfin, la dimension mésologique et cosmologique de l'idée de nature, première et centrale dans les humanités environnementales, est prise en charge dans la tradition chrétienne par le concept de création. La question de savoir s'il faut préférer à l'idée de nature d'autres idées, pour désigner la dimension écologique de notre habitation du monde ne se poserait donc pas d'emblée aux théologien·ne·s chrétien·ne·s.

tendance patriarcale qui tient à imposer son pouvoir en tentant de contrôler la puissance reproductive des femmes et dont on voit aujourd'hui des résurgences portées par les régimes politiques à tendance totalitaire (par exemple, le 22 octobre 2020, dans la mal nommée Déclaration du Consensus Genève, qui réunit 32 pays signataires contre l'avortement).

¹ Voir le travail de Daston à propos de cette histoire de la normativité naturelle, *supra*, chap. VII, p. 361-369.

² Pour une critique des usages caricaturaux de l'idée de « loi naturelle » et une élaboration contemporaine en discussion avec le naturalisme éthique contemporain, voir Jean Porter, *Nature as Reason : A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids ; Cambridge, W. B. Eerdmans, 2005. Voir aussi les actes du colloque 2009 de l'Association de théologiens pour l'étude de la morale (ATEM) sur ce problème : Eric Gaziaux (éd.), *La loi naturelle : le retour d'un concept en miettes ?*, Paris, Cerf, 2010. Pour une synthèse des débats contemporains sur la loi naturelle voir Tom P. S. Angier (éd.), *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2019 ; Norman Doe, *Christianity and Natural Law : An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

On pourrait formuler enfin une troisième hypothèse, plus hasardeuse mais peut-être aussi plus profonde. Si on adopte le point de vue théologique, il est frappant de constater que ce débat ne cesse de poser aux philosophes et aux écologistes, les questions du rapport à la transcendance ou du moins à la dimension transcendante au sein de l'immanence nommée nature. Les traces de cette dimension transcendante apparaissent dans différentes propriétés reconnues à la nature : l'altérité, le sauvage, ce qui est toujours en excès, l'imprévisible création de formes ou le don. Or d'une certaine façon, la question de savoir quelle dimension transcendante de la nature il faudrait préserver ou abandonner n'est qu'un problème secondaire pour les théologien·ne·s qui, explicitement, nomment la transcendance Dieu, et qui disposent du concept de création pour nommer la dimension transcendante des processus naturels. En d'autres termes, les arguments mis en avant pour défendre une stratégie multi-naturaliste seraient directement attachés à la reconnaissance d'une forme de transcendance au sein même d'une pensée massivement sécularisée et immanentiste. Le maintien de l'idée de nature semble justifié parce qu'on reconnaîtrait à cette dimension transcendante de la nature des puissances limitatives, transformatives et subversives par rapport aux négligences et aux ravages écologiques. Or les théologien·ne·s attachent ces arguments à une reconnaissance de la grâce, à l'action divine dans le monde, que ce soient à travers les notions de création, d'eschatologie et d'incarnation, plutôt qu'à des propriétés de la nature.

Si donc pour les écothéologien·ne·s, le problème ne se pose pas directement dans les termes proposés par les humanités environnementales, pour autant, n'ont-ils rien à dire du débat ?

2. 2. *Le regard écothéologique sur la crise de l'idée de nature : trois décentrement*

Il existe en réalité un petit nombre d'ouvrages qui abordent directement la crise de l'idée de nature, souvent en passant, mais pour quelques exceptions notables de façon centrale. L'ouvrage collectif principal, qui demande à ses contributeurs, dans une perspective interdisciplinaire, d'interroger l'idée d'une fin de la nature, s'intitule *Whitout Nature ? A new condition for theology*¹. Il a été publié en 2010 aux éditions de Fordham University, sous la direction de David Albertson et Cabell King, et comprend des contributions d'une qualité remarquable issues d'éminents spécialistes de la philosophie,

¹ David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ? A New Condition for Theology*, New York, Fordham University Press, 2010.

de l'histoire, de la géographie, de l'anthropologie, de la biologie, de l'écologie comme science, en dialogue avec des théologien·ne·s de premier plan¹.

La perspective écothéologique permet-elle de décaler le regard sur la crise de l'idée de nature, telle qu'elle est abordée principalement par les humanités environnementales ? Et quels enseignements philosophiques ressortent alors de ce décentrement ?

2. 2. 1. *Le refus de « brûler la carte par frustration d'être perdu·e·s »*

On peut d'abord constater que la remise en question de l'idée de nature, au point de conclure à sa fin ou à son obsolescence, est extrêmement minoritaire dans la théologie et même dans l'écothéologie. Les éditeurs formulent ainsi ce constat :

Le titre de ce volume contient un point d'interrogation comme une provocation pour la réflexion. Au final, beaucoup de contributions venant de différents champs disciplinaires résistent à la suggestion que l'éthique contemporaine est « sans nature ». Puisque la nature est le substrat indispensable de la vie humaine, et puisque la relation à la nature est toujours médiée par une « seconde nature », on ne peut se débarrasser de la nature, car la nature n'a jamais été possédée sans ambiguïté (*one cannot become divested of nature, as nature was never unambiguously owned*)².

La distinction augustinienne entre première et seconde natures est communément mobilisée. Mais elle n'oppose plus nécessairement « état prélapsaire » et « état déchu » comme dans le schème rédempteur augustinien. C'est plutôt « la nature sans l'humain » qui est remplacée par « la nature influencée, pilotée et surtout détruite par les humains ». En se référant généralement à McKibben³, la fin de la nature est interprétée comme le constat nostalgique de la perte d'une première nature, souvent mythifiée. Mais cela ne saurait remettre en cause des niveaux nécessaires de l'existence que l'on pourrait nommer aussi conditions naturelles transcendantes. Ces dernières comprennent notamment l'interdépendance primordiale aux interactions écologiques (approche de l'écologiste Peter H. Raven⁴ ou du théologien William French⁵), des continuités morphologiques au niveau cellulaire qui conditionnent les rapports entre génotype et phénotypes (approche du biologiste cellulaire Stewart A. Newman⁶), ou encore la co-construction naturelle et

¹ Le problème d'une « fin de la nature » est aussi abordé par Jenkins dans ses deux ouvrages qui sont devenus des références pour l'écothéologie : *Ecologies of Grace* (2008) et *Future of Ethics* (2013). Le théologien politique Peter Scott, construit aussi explicitement ce qu'il qualifie comme une théologie anti-humaine de la condition post-naturelle, notamment dans deux ouvrages, *Political Theology of nature* (2003) et *Anti-Human Theology : Nature, Technology and the Post-natural* (2010).

² David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, op. cit., p. 321.

³ *Ibid.*, p. 1, 37, 55, 82-83, 85-86, 88, 271, 305, 347, 351.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁶ *Ibid.*, p. 111-113.

historico-sociale des milieux de vie ainsi que le montrent les espaces urbains (approche de géographie spatiale de Edward W. Soja¹). La « fin de la nature » renvoie donc à la description d'un nouveau mode de relations socio-techniques avec nos milieux de vie, qui oblige à faire le deuil d'une nature non-entravée ou intouchée tout en reconnaissant l'intensification des relations socio-environnementales. L'un des éditeurs, Albertson choisit un exemple frappant de ce changement de condition avec le développement des mines notamment de charbon par arasement du sommet des montagnes (*moutaintop removal*). Or, si jadis le fait de déplacer les montagnes était un symbole de la force de la foi, c'est aujourd'hui l'extractivisme mondialisé qui le réalise au quotidien. Comment la théologie se positionne-t-elle vis-à-vis de cette nouvelle situation ?

Albertson note une résistance commune au geste qui consisterait à abandonner un concept et son histoire, pour penser cette nouveauté. En effet, se passer de l'idée de nature, consisterait moins à adapter ses repères conceptuels à une nouveauté réelle et radicale qu'à se priver d'un outil sans pouvoir évaluer pleinement les effets de cette privation. « C'est comme si l'on brûlait la carte par frustration d'être perdu.e.s » résume Albertson². Cette image suggère une réaction impulsive à une situation de crise qui amènerait à se passer d'un outil dont on aurait précisément besoin pour s'orienter dans la difficulté, trahissant ainsi une confusion dans l'analyse des causes du problème. Contre les stratégies éradicatrices, les écothéologien·ne·s tendent plutôt à demander : l'idée de nature est-elle nécessairement une carte fautive qui parce qu'on l'aurait suivie, nous aurait égaré dans les crises écologiques ? Et si c'était le cas, est-ce que la brûler nous aiderait à orienter notre action ? Ne faudrait-il pas plutôt tenter de corriger les fausses représentations en interrogeant d'abord les usages et leurs motivations affectives, avant d'incriminer les outils ?

Au sein de cette tendance généralement charitable ou conservatrice vis-à-vis de l'idée de nature, Albertson propose une analyse des stratégies possibles qui répondraient néanmoins à l'hypothèse d'une absence de nature comme nouvelle condition pour la théologie (au double sens de contexte matériel et d'état de santé) :

Il y a quelques chemins évidents pour aller vers une éthique théologique chrétienne future, sous la condition d'être « sans nature ». On pourrait proposer un concept de nature amélioré [S1]. On pourrait suggérer une solution aux problèmes de la nature à partir des ressources de la théologie chrétienne elle-même [S2]. On pourrait introduire une distinction méthodologique qui permette à la théologie d'ignorer

¹ *Ibid.*, p. 182.

² *Ibid.*, p. 5.

les nouveaux développements dans l'environnement et la biotechnologie [S3]. Ces alternatives sont familières et attirantes, mais chacune effectivement évite (*circumnavigates*) le problème même soulevé par la nouvelle inaccessibilité de la nature. Les contributions de cet ouvrage essayent au contraire de rester avec ces difficultés et donc de résister à l'impulsion de proposer une réponse théologique prématurément¹.

L'enjeu pointé par Albertson est d'affronter le problème d'une disparition apparente de ce que l'on nommait traditionnellement nature, que ce soit du point de vue descriptif ou normatif. Face à cela, trois solutions possibles sont envisagées qui résoudraient le problème au lieu de l'affronter.

Les solutions S2 et S3, reviendraient dans le fond à adopter une conception théologique que je nommerais « close » dans la mesure où il s'agirait essentiellement de produire des solutions intra-doctrinaires soit par la mobilisation d'outils herméneutiques et systématiques, soit par une forme d'isolation méthodologique de la nouveauté du monde. Albertson objecte à la solution S2 que la théologie ne peut pas se soustraire à cette nouvelle condition et d'autant moins que la nature a été un concept contrastif pour penser la grâce, c'est-à-dire l'action de l'amour divin dans le monde, caractérisée comme « don et gratuité [...], comme excès [...], comme action divine imprévisible »². Poser la question de la nature, c'est aussi poser la question de la grâce et cela concerne donc au premier chef les théologien·ne·s. De ce point de vue, une distinction est faite entre les différentes traditions chrétiennes. Ainsi dans la tradition catholique, la nature désignerait ce qui participe de la grâce mais demande à être perfectionné ou divinisé par elle, dans la tradition réformée la nature est ce qui est dépassé par la grâce entendue comme présence de Dieu souverainement libre et indépendante du donné naturel, alors que dans la tradition Orthodoxe, la grâce accomplit la « plénitude » de la nature et est imaginée comme « illumination de l'intérieur de la vraie identité de la nature »³. À la solution S3, Albertson objecte le projet d'une théologie engagée dans un débat interdisciplinaire. Il s'agit de prévenir les solutions intra-théologiques trop rapides, purement apologétiques ou abstraites, en reconnaissant que le « dialogue avec les sciences – dans leur pluralité, dans leurs contextes culturels, et dans leurs propres luttes pour penser ce que la “ nature ” signifie aujourd'hui » constitue une « première étape pour la résolution propre à la théologie chrétienne du problème de la nature »⁴.

¹ *Ibid.*, p. 5.

² David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, *op. cit.*, p. 6.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 9.

Revenons maintenant à la solution S1 qui concerne directement la défense du multi-naturalisme, au-delà des enjeux théologiques. Selon Albertson, il y aurait quatre risques à adopter une solution purement conceptuelle qui voudrait substituer à la première « nature dualiste » une « seconde nature » relationnelle, holistique, dynamique et multiculturelle. Je les reformule comme suit : [1] Ce serait une forme de déni du passé qui risque de perdre le fil avec sa propre histoire ; [2] la pertinence et la supériorité du nouveau concept demeurerait indéterminées ; [3] l'utilité de construire un nouveau concept serait douteuse puisque le problème réside dans des effets réels à affronter plus qu'en une nouvelle définition à fournir ; [4] il y aurait un risque d'occulter, dans une « tactique dilatoire »¹, la critique du passé ayant contribué au problème. Je défends pour ma part cette stratégie de redéfinition et il me semble que les objections formulées par Albertson ne sont pas précisément ajustées. Premièrement, retrouver une définition écocentrique, relationnelle, dynamique de la nature n'est pas une invention inédite mais une reconnaissance de ce qui a toujours été présent en certains lieux de notre culture. C'est donc une redécouverte pluralisante plutôt qu'une substitution exclusive. Ce n'est donc pas un déni ou une coupure du passé mais la correction d'une amnésie et le recouvrement de mémoires qui ont été obscurcies par un récent dualisme hégémonique. Deuxièmement, la pertinence du concept relationnel et dynamique de nature me semble, au contraire, avérée au regard des sciences écologiques, de la théorie des systèmes complexes et plus largement de toute l'histoire des métaphysiques vitalistes et du devenir. Troisièmement, je pense pouvoir affirmer, de concert avec toutes les critiques de la conception dualiste de la nature, que les définitions importent précisément par les effets qu'elles induisent. Il est ainsi probable qu'une variation dans les conceptions de la nature est nécessaire (quoique sans doute insuffisante à elle seule) pour produire une variation dans les effets pragmatiques. De plus les effets d'une définition relationnelle de la nature sont moins indéterminés qu'ambivalents, ce qui est une condition commune à toute idée politisée. On peut déjà constater, chez certains et certaines écoféministes, philosophes, écothéologien-ne-s, naturalistes ou zadistes, que cette conception relationnelle et dynamique de la nature ouvre potentiellement sur les affects de la communauté, de l'empathie, de la responsabilité, de la réciprocité et du soin. Quatrièmement, le risque d'occultation des causes passées des catastrophes présentes me semble mineur pour ne pas dire improbable parce que le nouveau concept relationnel et dynamique est minoritaire, et

¹ *Ibid.*, p. 6.

il suppose donc d'être toujours associé à une critique des usages dualisants de l'idée de nature, encore dominants, comme faisant partie du problème. Cette stratégie de redéfinition me semble donc au final une condition nécessaire pour justifier le maintien de l'idée de nature comme pertinente pour faire face à la crise écologique.

On peut enfin remarquer qu'Albertson, dans la tentative de synthèse des contributions de l'ouvrage, propose trois définitions de la nature : « le contexte pour la vie humaine » (qui serait la perspective de l'écologie et de la géographie), « l'identité de la vie humaine » (qui serait la perspective de la génétique et de l'anthropologie), et le concept contrastif pour définir la grâce¹. La première définition retrouverait les définitions mésologiques de la nature, la seconde les définitions essentialistes et normatives, la troisième serait ainsi purement théologique². Mais où sont passés les non-humains ? Je suis en effet frappé par le caractère extrêmement anthropocentré de ces « définitions » inhabituelles. En disant que les écosystèmes sont des « contextes de la vie humaine » n'interprète-t-on pas le tissu des vivants de façon fort réductrice et qui risque de masquer tous les aspects qui ne sont pas ou peu reliés à l'existence humaine ? Le rapport au grand Autre écraserait-il tout rapport à l'altérité au point d'occulter les altérités non-humaines ou plus-qu'humaines, alors que la réintégration de ces dernières dans la sphère éthique et politique est précisément l'une des leçons des éthiques environnementales et de l'écologie politique ? Peut-on véritablement en réfléchissant à la nature ne s'occuper que des humains ou de ce qui les environne ?

Or certaines contributions de *Whitout Nature ?* contestent précisément cet excès d'anthropocentrisme. Ainsi la théologie post-naturelle de Peter Scott tente explicitement de traiter de façon impartiale humains et non-humains. Ce théologien se place dans le double sillage de l'herméneutique historique de Louis Dupré, et de l'anthropologie amoderne de Latour, pour proposer une « théologie politique de la nature »³. Voici comment Scott définit sa propre position :

Dans cet essai, je propose que nous nous trouvions dans une condition post-naturelle. Mettre l'accent sur le *post* dans le post-naturel indique que [...] l'humain est mêlé à la nature; la séparation de l'humanité et de la nature ne peut pas être maintenue. Mettre l'accent sur le *naturel* dans le post-naturel indique que

¹ *Ibid.*, p. 6, 11-12.

² Voir Hans Urs von Balthasar et Engelbert Gutwenger, « Der Begriff der Natur in der Theologie : Eine Diskussion zwischen Hans Urs von Balthasar, Zürich, und Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1953, vol. 75, n° 4, p. 452-464.

³ Peter Scott, *A Political Theology of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

cette nature n'a pas disparu ; la nature dépasse et englobe encore l'humain. Nous ne sommes pas « sans » nature mais nous sommes « après »¹.

Le post-naturel est donc un concept paradoxal, qui permet d'articuler les dimensions descriptives et normatives de la nature : « on ne peut échapper à la nature, mais on n'est plus obligé de s'y conformer »². Nous ne sommes pas « sans nature » au sens descriptif parce qu'en tant qu'être écologique nous existons dans un réseau d'interdépendances vitales et parce que, suivant la leçon de Latour, toute politique suppose une certaine conception de la nature. Mais nous sommes « après » la nature au sens normatif, c'est-à-dire après la supposée évidence d'une « nature humaine » ou d'un « ordre naturel » qui sont toujours déjà constitués et contestés. Le post-naturel chez Scott est donc une façon de dépasser la fin de la nature. C'est une façon de problématiser la notion d'ordre naturel plutôt que de la bannir³. Car, note-t-il, « vous pouvez bannir le problème de l'ordre naturel, mais, comme le fantôme de Banquo, il reviendra pour gâcher la fête »⁴. Scott soutient donc qu'une condition post-naturelle dans laquelle nous vivons, « affirme à la fois la puissance à être saisie (*haveability*) et l'indiscipline (*unruliness*) de la nature »⁵. Autrement dit, nous sommes tissés de nature que nous ne pouvons pleinement contrôler.

Pourquoi les discours qui prétendent que nous sommes « sans nature » à la fois au plan descriptif et normatif sont-ils insatisfaisants selon Scott ? Les discours comme ceux de McKibben, qui est ici la cible de Scott, pèchent par deux défauts⁶. Ils mobilisent le caractère à la fois dramatique et contestable des discours finitistes (*endists*) tout en se concentrant uniquement sur une conception de l'idée de nature, en l'occurrence la nature comme *wilderness* dans la tradition écologiste américaine. Or selon Scott, d'autres conceptions de la nature structurent nos vies et en particulier les conceptions politiques. Autrement dit, les discours a-naturalistes à la McKibben, occultent la dimension normative de la nature dans la fondation de la légitimité politique, notamment sur le modèle du contractualisme moderne qui suppose un état de nature pour justifier les pouvoirs de l'État⁷. Les démocraties occidentales vivent donc dans cette ambivalence qui fait de la nature, le lieu de l'exercice technique et donc de la manipulation (comme dans les

¹ David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, op. cit., p. 342.

² *Ibid.*, p. 345.

³ Sa solution à la crise de l'idée de nature n'est donc pas a-naturaliste. A mon sens, ce qu'il appelle condition post-naturelle est une autre façon de dire le multi-naturalisme, puisqu'il s'agit d'intégrer les critiques envers les conceptions dualistes de la nature tout en maintenant certaines fonctions à l'idée de nature.

⁴ David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, op. cit., p. 344.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 347-349.

⁷ David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, op. cit., p. 349.

biotechnologies), mais aussi qui voit dans les « appels à la nature » des sources de légitimation¹. Selon Scott, ces ambivalences sont liées au fait que les démocraties occidentales refusent à la nature une représentation politique explicite. Au contraire, il propose une théorie politique qui expliciterait la source de légitimation dans la condition post-naturelle et les conséquences pour l'action collective. Suivant le philosophe politique Norberto Bobbio², Scott distingue trois sources de la légitimité politique de l'État moderne et des démocraties occidentales : la volonté du peuple (souveraineté), la démarcation par rapport à un état de nature (état de droit) et le rapport au futur (la promesse du bonheur)³. Dans la veine d'un contractualisme rousseauiste, on pourrait ainsi dire qu'une décision ou une action politique est légitime, si elle exprime une volonté générale, si elle garantit la sécurité et la liberté et si elle offre un horizon d'émancipation ou de prospérité futures. Par translation, Scott propose de reformuler les trois fondements de la légitimité politique au sein de la condition post-naturelle. La référence [1] à des « représentants post-naturels » dans le rapport à la volonté, [2] au « tragique » dans la relation à la nature, et [3] à « l'apocalyptique » dans le rapport à l'histoire constituerait ainsi en théorie les fondations de l'État démocratique post-naturel. La légitimité des « représentants post-naturels » ne résiderait pas simplement dans la fonction de garantir la souveraineté du peuple humain, mais aussi dans la « tâche [...] de rappeler à l'humanité post-naturelle son caractère situé dans la nature »⁴. La dépendance aux relations naturelles comme fondement de toute activité doit faire l'objet d'une représentation « indirecte »⁵ précise Scott, au sein des démocraties occidentales⁶. De plus, la légitimité de l'État ne réside plus dans les discours garantissant un dépassement de l'état de nature par l'état civil alliant la sécurité et la liberté dans la veine contractualiste. Au contraire, dans la condition post-naturelle, selon Scott, le rapport à la nature n'est plus de séparation ou de domination, mais d'acceptation du tragique. Par tragique, Scott n'entend pas seulement le fait que la nature n'est ni bonne ni mauvaise, c'est-à-dire neutre axiologiquement. Il souligne que nos interdépendances écologiques font que la nature soutient et conditionne la vie mais peut aussi la menacer.

¹ *Ibid.*, p. 350.

² Norberto Bobbio, *Stato, governo, società per una teoria generale della politica*, Torino, Giulio Einaudi, 1985.

³ David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, *op. cit.*, p. 350.

⁴ *Ibid.*, p. 354.

⁵ *Ibid.*, p. 355.

⁶ Il est intéressant de noter que la « participation analogique » issue de la théologie chrétienne offre à Scott un modèle théorique permettant de penser une représentation de la nature par les humains, qui sont *aussi* de la nature, mais sans pouvoir prétendre s'identifier à la totalité de la nature. La représentation pourrait ainsi être légitime quoiqu'incomplète, sans pour autant attribuer le statut de personne à la nature. *Ibid.*, p. 356.

Elle est donc adversaire et amie, indifférente mais nécessaire. Selon Scott, c'est donc l'irréductible différence entre l'humanité et la nature qui est tragique. La nature est séparée de l'humain qu'elle soutient pourtant. Autrement dit, la condition post-naturelle est tragique parce que l'action de l'humanité est engagée dans et avec une nature « incomplète », imprévisible, et parfois indifférente¹. Enfin, la légitimité historique d'une action, n'est plus dans la condition post-naturelle, la perspective progressiste. C'est selon Scott une apocalyptique qui est nécessaire pour « juger » de manière impartiale entre humains et non-humains. L'apocalyptique permet en effet par l'imagination d'un horizon eschatologique hors du temps, de penser les conditions idéales d'un jugement moral. Scott reprend ainsi une question posée par un pionnier de l'écothéologie Sean McDonagh : « Les droits des êtres humains ont-ils toujours (*always*) et pour toujours (*forever*) la priorité sur les droits des autres espèces à survivre ? »². Le détour imaginaire par l'eschatologie, qui permet notamment de dépasser les tendances anthropocentrées de nos jugements dans une situation où la survie est en jeu, permet donc, selon Scott, de se hisser au niveau des *réquisits* de la condition post-naturelle.

La condition post-naturelle impose donc à l'humanité de redéfinir les cadres de son rapport au monde et de la légitimité politique. C'est une condition « dans laquelle la nature et les médiations ne sont jamais absentes »³, et dans laquelle le « dernier humain agit en tant que représentant (*vicariously*), tragiquement et impartialement »⁴. La position de Scott, parce qu'elle est l'une de celles qui intègre le plus les critiques à l'encontre de l'idée de nature dans sa propre élaboration, est un bon exemple de la réticence au sein de l'écothéologie chrétienne à se passer de l'idée de nature et à préférer retravailler cette notion, pour la problématiser et porter de l'intérieur la critique et les métamorphoses nécessaires. On peut noter que c'est une stratégie convergente avec les positions multi-naturalistes non-théologiques, même si les ressorts du multi-naturalisme religieux peuvent être ambivalents, parfois motivés par des affects conservateurs (souvenirs d'une position religieuse hégémonique) parfois issus de positions minoritaires animées par des exigences prophétiques de justice. Dans ce dernier cas, on voit donc poindre la possibilité d'alliances potentielles notamment nouées autour de la reconnaissance de certains usages émancipateurs et subversifs de l'idée de nature.

¹ *Ibid.*, p. 358-359.

² *Ibid.*, p. 360.

³ *Ibid.*, p. 362.

⁴ *Ibid.*

2. 2. 2. *Le refus d'abandonner la dimension normative de la nature au conservatisme*

Le deuxième trait frappant de ce décentrement écothéologique est que l'idée de nature est d'emblée comprise dans son ambivalence descriptive et normative. Non seulement la dimension normative n'est pas d'emblée disqualifiée comme illégitime, par exemple parce qu'elle serait le lieu de naturalisations souvent mises en œuvre au profit du pouvoir hégémonique et au détriment des collectifs minorisés (esclaves, peuples colonisés et racisés, femmes ou entités non-humaines). Mais le discours écothéologique met l'accent sur la dimension normative de l'idée de nature, sans doute parce que les dimensions descriptives sont supposées relever des discours scientifiques et, corrélativement, parce qu'au contraire, les dimensions normatives se sont élaborées au sein de la théologie (en particulier dans les notions de « lois naturelles » ou de « nature humaine »). Elles peuvent donc aussi y être critiquées ou reconstruites. La théologienne catholique Lisa Cahill, exprime clairement cette ambivalence et la fonction que la théologie prétend y jouer :

La « nature » peut désigner soit des êtres, des états, des activités et des relations qui existent réellement et de facto (le sens « descriptif » de la nature), soit celles et ceux qui devraient exister parce qu'ils constituent des formes plus authentiques ou plus satisfaisantes que celles qui prévalent (le sens « normatif » de la nature). Alors que la science moderne utilise le terme « nature » dans le premier sens, au sens descriptif, les philosophes et théologiens qui utilisent la « nature » comme norme ou qui parlent d'une « loi naturelle » signifient le second sens normatif¹.

Les discours de l'écothéologie tentent ainsi de problématiser et de retravailler l'usage normatif de la « nature », en particulier de façon à ne pas l'enfermer dans certaines options idéologiques conservatrices et injustes.

Cette dimension normative est polarisée entre conservatisme et dynamisme. La plupart des contributions à *Whitout Nature ?* défendent en effet l'idée d'une normativité de la « nature humaine » ou de la « loi naturelle », mais en la repensant de façon ouverte et dynamique pour contourner les objections d'essentialisme fixiste, rigide et conservateur. Daston montre la pluralité irréductible des ordres normatifs de la nature. À sa suite, le bioéthicien chrétien McKenny interroge précisément trois façons dont la nature peut être vue comme normative face aux biotechnologies (en particulier d'amélioration des performances humaines). En un premier sens, on pourrait attribuer un statut normatif à la nature « en tant que domaine dont les objets et processus doivent leur existence et leurs

¹ *Ibid.*, p. 283.

caractéristiques à des forces opérant indépendamment de l'activité humaine intentionnelle »¹. En ce sens, l'idée même d'une intervention à ce niveau de la réalité soulèverait une préoccupation morale indépendamment même des effets de l'intervention. En un second sens, on pourrait « trouver dans la nature un ordre normatif immanent pré-rationnel qui dirige l'activité humaine »². Par des états d'équilibre ou l'idée d'une finalité naturelle, la nature est ainsi normative sans pour autant fournir un ordre figé ou pleinement déterminé. Elle fonctionnerait ainsi comme une guide des actions humaines. En un troisième sens, plus classique, la nature serait normative en tant qu'elle constitue des essences, dont les entités sont des instanciations. Ce serait en ce sens que la transgénèse dénaturerait l'entité produite à partir de cette intervention biotechnologique³. La nature pourrait donc être tenue pour normative « en tant que donné, en tant que guide pour l'activité humaine et en tant qu'elle fournit des genres ou des types naturels »⁴. Il est intéressant de remarquer qu'en fin de compte, selon McKenny, ce qui est normatif ce n'est pas la nature seule ou ses ordres, mais les biens que les humains y identifient et qu'ils tentent de protéger ou de requérir. Ainsi conclut-il : « La perte de la nature entraîne la perte de certains biens dépendant de la nature ou indissociables de celle-ci, et finalement la défense de la nature doit prendre la forme d'une articulation et d'une défense de ces biens. »⁵ En tous les cas, on retrouve l'idée d'une pluralisation des ordres normatifs naturels qui sous-tendent des controverses éthiques et politiques, non susceptibles d'être disqualifiées d'emblée comme naïves, idéologiques ou irrationnelles.

Un autre exemple est fourni par Cahill qui insiste d'emblée sur la dimension dynamique de l'idée de « nature humaine » et défend les bienfaits d'une éthique de la loi naturelle inspirée de Thomas d'Aquin mais adaptée à un contexte post-moderne et multiculturel⁶. Elle propose ainsi un « concept normatif de la nature humaine »⁷ intégré dans une théorie de la justice, parce que cette tradition permet de penser du commun, au niveau des caractères humains relativement invariants (« l'intellect et la volonté ; les émotions, les affections et l'imagination ; l'incarnation et la matérialité ; l'historicité et la

¹ David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, op. cit., p. 155. C'est une position que défendrait Michael Sandel.

² *Ibid.* Cette position serait défendue par Aldo Leopold et Leon Kass.

³ *Ibid.*, p. 156. Ce serait la position de Francis Fukuyama.

⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁶ Voir aussi Lisa Sowle Cahill, *Global Justice, Christology and Christian Ethics*, Cambridge, University Press, 2013, p. 247-289.

⁷ *Ibid.*, p. 252.

relationnalité ; un sens religieux du divin »¹), au niveau des biens élémentaires (dont la détermination change au cours de l'histoire depuis Aristote jusqu'à Nussbaum et qui doivent donc être connus de façon inductive, au sein d'un processus auto-correctif en prenant toujours pour critère la question de la justice²), et au niveau d'une égalité fondamentale ou d'une aspiration élémentaire à un « respect égal »³ (qui s'exprime notamment au plan moral et juridique dans la notion des droits humains). À propos de la crise écologique, Cahill soutient qu'« une approche fondée sur la loi naturelle des caractéristiques et des biens de la “nature” peut être étendue de manière analogue des êtres humains aux êtres non humains »⁴. Cela permet notamment de fonder l'obligation d'un « respect non-instrumental de la nature »⁵ et de penser « la justice pour la nature de façon analogue à ce que nous faisons pour les humains »⁶, c'est-à-dire pour Cahill avec une option préférentielle pour les pauvres. Cahill propose donc une conception de la « nature humaine comme sociale, politique et bien sûr changeante »⁷. Elle affirme ainsi la possible « sanctification de la nature » en tant qu'« espoir éthique que les natures humaines peuvent se développer de façon collective de manière plus juste »⁸. Ce qui me semble intéressant dans cette position est qu'elle insiste sur le fait que la normativité naturelle, du fait de sa pluralité et de son ambivalence, suppose de s'articuler à une conception de la justice (ici relevant d'un anthropocentrisme élargi) et à la promotion de communs pour receler de potentialités pacificatrices et émancipatrices.

Un dernier exemple est proposé par Kathryn Tanner qui réinterprète l'*imago dei* en termes d'ouverture indéfinie à la transformation. Ainsi résume-t-elle sa thèse :

Exactement comme Dieu ne peut pas être confiné à une seule définition ou à un seul nom, de même, aussi, l'être humain est intrinsèquement ouvert à de multiples possibilités et non-contraint par une essence unique. Les distinctions théologiques de la nature et de la grâce ne sont ainsi pas menacées par les compréhensions changeantes du naturel dans les sciences contemporaines physiques et sociales. La nature humaine est constamment reconstituée en vertu de son désir pour et de sa participation dans le Dieu infiniment indéterminé, dont il est une image⁹.

¹ *Ibid.*, p. 257.

² David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, *op. cit.*, p. 291.

³ Lisa Sowle Cahill, *Global Justice, Christology and Christian Ethics*, *op. cit.*, p. 252.

⁴ *Ibid.*, p. 281.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 283.

⁷ David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, *op. cit.*, p. 302.

⁸ *Ibid.*, p. 240.

⁹ *Ibid.*, p. 322.

À l'inverse d'une tendance chrétienne à réaffirmer la solidité et la stabilité d'une nature humaine, notamment pour dénoncer les biotechnologies ou disqualifier certaines mœurs sexuelles, Tanner soutient donc l'idée que la détermination positive de la nature humaine créée à l'image de Dieu est d'être « sans nature clairement délimitée »¹ et est donc ainsi pleinement compatible avec les biotechnologies qui ne font, selon Tanner, que révéler « la plasticité générale des corps »². Et c'est la grâce seule qui, selon Tanner, serait véritablement à même de compléter ou d'accomplir cette nature. Je retiens que l'articulation entre nature et grâce permet à Tanner de lier directement la théologie chrétienne avec une conception relationnelle dynamique anti-essentialiste et ouverte de la nature qui se retrouvent d'ailleurs dans des formes plus radicales de théologie *queer*. Ce qui semble déterminant est donc moins le fait que la nature soit pensée au sein d'une théologie, que les affects, les options métaphysiques et les positionnements politiques (majoritaire ou minoritaire) qui vont déterminer des conceptions, des usages, et des alliances parfois improbables ou inattendues.

Le détour par l'écothéologie permet donc de rappeler que la normativité de l'idée de nature ne saurait simplement être réduite à des naturalisations hégémoniques, abusives et infondées théoriquement. Il y a en particulier dans l'écothéologie des élaborations ouvertes, dynamiques, progressistes qui retravaillent, reconstruisent et renouvellent des notions traditionnelles au regards des enjeux éthiques, écologiques, sociaux contemporains.

2. 2. 3. *De nouvelles images pour penser le rapport au monde*

Un troisième décentrement consiste dans l'exploration d'images permettant de reconfigurer le rapport au monde et l'action des collectifs humains au sein de leurs milieux de vie.

L'argument commun pour refuser de prendre littéralement l'idée d'une fin de la nature est la reconnaissance de la dimension matérielle, incarnée, terrestre des vies humaines. Cette matérialité est pensée sous l'influence des sciences selon un paradigme relationnel et comme des systèmes complexes ouverts. Elle est aussi essentiellement dynamique. Apparaît donc cette impression, qui défait les préjugés conservateurs, selon laquelle tout est dynamique et pluraliste dans les perspectives écothéologiques qui abordent la question de la fin de la nature. Dans *Ecologies of Grace*, Jenkins reprend la formule « après la fin de la

¹ *Ibid.*, p. 367.

² *Ibid.*, p. 368.

nature »¹ à Vogel, pour décrire l'époque et les nouvelles exigences de cette nouvelle matérialité. Elle renvoie, selon lui, au sein de l'écothéologie à un déplacement des problèmes depuis les perspectives *cosmologiques* (*worldviews*) déterminées par la réponse à l'article de White, vers les problématiques liées à la *grâce*, à la *sotériologie*, à l'*action de l'amour divin dans les actions concrètes*, qui sont des ressources déjà présentes parmi nombres de communautés chrétiennes. Dans *Future of Ethics*, la section « la réalité après la fin de la nature » décrit le changement climatique planétaire comme un problème moral, après avoir repris l'idée de Latour selon laquelle le problème ne concerne pas la nature mais l'attitude des humains envers leurs milieux de vie. Jenkins en appelle à un « prophétisme pragmatique » qu'il préfère aux demandes de transformation spirituelle des visions du monde. C'est pourtant à mon sens dans le rapport de l'imagination à ces nouvelles matérialités que l'écothéologie fournit un troisième décentrement et des ressources puissantes en explorant des images permettant de reconfigurer le rapport au monde et l'action des collectifs humains au sein de leurs milieux de vie.

Ce travail des métaphores a été analysé et approfondi par la théologienne écoféministe de la libération MacFague depuis son ouvrage *Body of God* (1993). MacFague part du constat de la dépendance foncière de la vie humaine aux fonctions naturelles. À chaque bouchée que nous mangeons et à chaque respiration que nous prenons, nous réaffirmons notre dépendance foncière et sans échappatoire à la nature. MacFague rappelle qu'il s'agit là d'une évidence factuelle et rappelle la première phrase du rapport de 2005 du *Millenium Ecosystem Assesment* : « Chacun dans le monde dépend de la nature et des services écosystémiques pour fournir les conditions d'une vie décente, saine et sûre. »² Or selon MacFague, la reconnaissance de cette dépendance élémentaire et des obligations morales et politiques qu'elle implique, suppose un changement qualitatif qui commence par *imaginer* différemment pour espérer changer les comportements. Ainsi MacFague explique-t-elle cette fonction imaginante de la religion :

L'une des activités distinctives de la religion est la formation de l'imagination concernant la nature humaine et notre place dans l'ordre des choses. [...] Toute théologie est *aussi* une anthropologie. Les traditions religieuses éduquent à travers des histoires, des images et des métaphores, créant chez leurs adhérents des suppositions profondes et souvent inconscientes sur qui sont les êtres humains et comment ils devraient agir. C'est à ce stade que les religions peuvent apporter une contribution significative à la

¹ Willis Jenkins, *The Future of Ethics : Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Washington, Georgetown University Press, 2013, p. 153 et suiv.

² David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, *op. cit.*, p. 226.

crise planétaire. Car nous vivons dans les constructions de ce que nous pensons être; à mesure que celles-ci changent ainsi en va-t-il du comportement¹.

La dimension poétique des discours religieux permet en particulier, selon MacFague, de mobiliser deux ressorts de l'imagination : l'eschatologie du côté de l'ouverture utopique et le « témoignage prophétique »² du côté de la critique. Pour changer la métaphore de notre rapport au monde, MacFague propose donc de passer par le corps et d'imaginer quelle métaphore permettrait de donner à sentir l'existence humaine comme un « soi écologique incorporé », matérialiste au sens de relationnel et interdépendant, à la fois écologique et social :

Voir le bien-être corporel comme la mesure du bien-être humain et planétaire est si évident qu'il semble étrange que cela ait besoin d'un réveil (*revival*). Peu à peu refait surface la prise de conscience que la métaphore appropriée pour imaginer notre relation au monde n'est pas *l'individu dans la machine* mais des *corps vivants avec le corps de la Terre* (*bodies living with the body of the Earth*)³.

MacFague conteste donc l'imagerie mécaniste du rouage individuel dans l'engrenage capitaliste en rappelant la dimension corporelle du vivant et propose ainsi la métaphore du monde comme *corps de Dieu*. La dimension organique insiste en particulier sur « la relation interne et la dépendance mutuelle à toutes les autres parties du corps »⁴. Ce faisant MacFague procède à deux renversements : [1] L'espèce humaine n'est plus celle qui se conçoit comme supérieure par le contrôle sur la nature. Elle est relocalisée au sommet de la chaîne alimentaire et redécouvre ainsi son extrême vulnérabilité à tous les maillons supposés être « inférieurs »⁵. [2] Cette métaphore manifeste l'inégalité de consommation des corps, l'injustice dans les détériorations massives opérées par une minorité de « corps démesurés » pour reprendre une image bergsonienne, sur les ressources planétaires et l'inégalité des répartitions entre toutes les créatures pourtant reliées dans ce corps planétaire. Cela ouvre, selon MacFague⁶, sur la tâche politique de la contestation des injustices insoutenables de l'actuel capitalisme et corrélativement sur l'objectif de juste répartition des ressources comme condition de l'établissement d'un système durable. Cela suppose en particulier des formes de renoncement de la part de la minorité la plus riche au

¹ *Ibid.*, p. 227.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 228.

⁴ *Ibid.*, p. 229.

⁵ *Ibid.*

⁶ La référence de MacFague est ici le géographe David Harvey dont elle rapproche les analyses marxistes du message chrétien interprété comme option prioritaire envers les pauvres, exprimée notamment en Matthieu 25,40.

profit de la majorité pauvre et à faible empreinte écologique comme exigence fondamentale de justice environnementale et sociale.

Quels sont les effets imaginants de cette métaphore ? MacFague souligne que le monde comme corps de Dieu permet de penser un panenthéisme (non pas *tout est Dieu*, mais tout est *en Dieu*) c'est-à-dire « la transcendance de Dieu comme une immanence radicale »¹. La métaphore des relations d'engendrement permet de saisir cette double dimension immanente et transcendante : « Le monde est en Dieu comme un bébé dans les entrailles »² dit MacFague. Il y a à la fois unité et distinction, dépendance radicale du fœtus à la mère mais irréductibilité de la mère au fœtus. Mais MacFague insiste moins sur la relation maternelle, Dieu mère du monde, susceptible de renvoyer à des formes d'essentialisations incompatibles avec sa position écoféministe, que sur l'interdépendance et l'interrelation intrinsèque et complexe des corps dans la relation d'engendrement. Cette métaphore prend place parmi d'autres métaphores qui historiquement ont permis de se représenter le rôle de Dieu dans le monde et la fonction corrélatrice des humains. MacFague rappelle ainsi :

Le modèle déiste (Dieu en tant qu'horloger qui met le monde en mouvement), le modèle dialogique (Dieu dans une relation Je-Tu avec les êtres humains), le modèle monarchique (Dieu comme roi du monde avec les humains comme sujets), et le modèle agentiel (Dieu en tant que personne humaine qui agit dans le monde)³.

Par distinction avec ces modèles anthropocentrés, MacFague pointe le triple mérite de la métaphore du monde comme corps de Dieu : elle est compatible avec la tradition chrétienne, elle s'accorde avec les connaissances contemporaines sur le monde et elle permettrait d'améliorer la vie des humains et de la planète, notamment parce qu'elle met en avant la question « de la juste distribution des ressources élémentaires entre les humains et de la durabilité pour la planète »⁴. Mais comment l'image peut-elle produire des effets réels susceptibles de réaliser cet idéal d'une justice environnementale et sociale durable, en particulier au sein des environnements urbains dans lesquels une population croissante vit ?

MacFague insiste sur la double dimension sacramentelle et prophétique de la métaphore. Premièrement, si « le monde est le corps de Dieu, alors la création, la nature, les corps et la chair sont toutes “de Dieu” »⁵. À la différence de la métaphore de l'habitation ou du jardin qui peut comprendre et justifier des modes d'appropriation et

¹ David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, op. cit., p. 231.

² *Ibid.*, p. 230.

³ *Ibid.*, p. 231.

⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁵ *Ibid.*, p. 233.

d'extraction, la métaphore du corps permet de penser la matérialité à partir du réseau d'interrelations et d'interdépendances. Ainsi se tisse un rapport fondamental à l'altérité. La nature est d'abord l'autre. Elle n'est pas à nous. Et, selon MacFague, l'amour est précisément le lieu de la découverte et de la reconnaissance de la valeur intrinsèque de cette altérité. Mais, la nature est l'autre dont je ne saurais me passer sans risquer de perdre la vie. MacFague résume la puissance sacramentelle de sa métaphore :

Ainsi, une compréhension sacramentelle du modèle du monde en tant que corps de Dieu suggère une sensibilité qui apprécie le monde dans sa beauté et sa valeur, voit le monde comme le reflet de Dieu, et est conscient qu'en tant que corps composé de corps, toutes les parties doivent être nourries et soignées. Une telle sensibilité ne peut imaginer remplacer le monde – le corps de Dieu – par des interprétations et des constructions humaines¹.

Un premier effet de cette métaphore organique consiste donc à mettre au premier plan la dimension organique, et avec elle l'expérience des corps en particulier la sensibilité, les affects, et les émotions. Cela permet non seulement de réintégrer ces dimensions affectives dans l'expérience religieuse chrétienne, mais cela permet surtout de localiser la relation au divin au sein de dynamiques matérielles élémentaires. Cela permet en particulier de contester une hiérarchie dualisante qui verrait dans le corps une matérialité subordonnée à l'esprit qui lui seul, en particulier dans ses facultés supérieures, serait le lieu de la relation à Dieu. Un deuxième effet corrélatif consiste à prioriser la sensibilité comme instance de jugement dans le rapport au monde. Ce qui permet de revaloriser des modes de relations que j'appellerais « poétiques », d'ordinaire relégués au superflu dans une vision du monde utilitariste et économiste, telles l'émerveillement, la présence à la beauté, la célébration du divin dans le plus élémentaire et dans l'ordinaire. Enfin, un troisième effet directement éthique et politique consiste à revaloriser les actions primordiales de la subsistance, ce qui soutient la vie et permet donc de retrouver un niveau de valeurs essentielles : en particulier la nourriture et le soin. MacFague rejoint ici des revendications communes au sein de l'écoféminisme, dans la repolitisation et la revalorisation de l'économie reproductive, négligée et infériorisée dans les système patriarcaux². Un dernier effet, consiste à relativiser les prétentions anthropocentriques de certaines théories géo-constructivistes. La revalorisation des dimensions matérielles élémentaires, et la prise au sérieux des interdépendances au sein de systèmes complexes et dynamiques, incite à regarder avec circonspection les prétentions à *refaire* la Terre, à terraformer des environnements ou à

¹ *Ibid.*

² Voir *supra*, chap. VI, p. 268-283.

modeler les climats. Les humains ne sauraient s'extraire de « l'unité écologique »¹ rendue sensible par la métaphore du monde comme corps de Dieu.

Quant à la dimension prophétique, elle rejoint l'option préférentielle pour les pauvres et l'exigence de justice environnementale à partir de la conscience des limites. Le principe des biens nécessaires au bon fonctionnement des corps écosociaux unis avec et dans le corps de Dieu, constitue ainsi un guide pour une action juste et durable. Le modèle de la santé permet ainsi de lier les dimensions écologiques et sociales de la justice. « La durabilité (la santé du tout), écrit MacFague, et la justice distributive (la santé de chacune des parties) sont des aspects d'un même problème ; l'une ne peut advenir sans l'autre »². La santé suppose de plus le respect de certaines limites des corps. La métaphore du monde comme corps de Dieu promet, ainsi, d'un autre côté, selon MacFague, une auto-limitation des corps par la considération de la place nécessaire aux autres corps pour s'épanouir. Ainsi MacFague résume-t-elle sa position relativement à la question initiale :

Le titre de ce volume (*Sans nature ?*) propose qu'être sans nature peut être possible. La sensibilité corporelle prophétique, cependant, dit : Non! Nous ne vivons pas maintenant « sans nature », et nous ne pourrions pas non plus le faire à l'avenir. [...] Le modèle du monde en tant que corps de Dieu, qui considère tous les corps comme ayant des besoins de base, suggère une sensibilité kénotique pour les citadins aisés d'aujourd'hui, de sorte que les habitants des bidonvilles [...] puissent avoir de l'espace et de la place³.

Il y a une nécessité de la part des plus riches à « se vider, se retenir, à se limiter »⁴. Or la *kénose*, qui permet de penser dans le christianisme à la fois l'action de Dieu dans le monde et le fondement de l'incarnation, consiste à laisser l'espace pour que l'altérité puisse exister. Cela peut désigner aussi l'ascèse spirituelle qui permet, dans le christianisme comme dans le bouddhisme note MacFague, de libérer la compassion pour autrui. Or les affects coloniaux et impérialistes, qui visent à étendre la puissance en dominant, exploitant, accumulant et détruisant, peuvent précisément être interprétés comme des tentatives pour prendre toute la place. Au contraire, le sens de la justice consiste à savoir faire de la place pour autrui. Autrement dit, « la sensibilité prophétique et kénotique exige que les habitants urbains prospères renoncent à l'expansion et acceptent une simplification de tous les niveaux de leur existence »⁵. En somme les idéaux de la

¹ David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ?*, op. cit., p. 234.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 236.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 237.

justice et de la durabilité exigent de prendre en considération les limites naturelles de façon à ce que les espaces respectifs des corps du monde puissent s'épanouir de manière réciproque. C'est donc à une redéfinition de la prospérité adossée à une sagesse spirituelle ainsi qu'à une tendance à la limitation et à la décroissance par rapport aux modèles consuméristes et urbains, qu'appelle MacFague¹.

L'écothéologie permet donc de rappeler la façon dont l'idée de nature s'intègre dans des métaphores plurielles qui contribuent à dessiner le rapport au monde.

Conclusion

La dimension religieuse est d'ordinaire négligée ou passée sous silence dans la crise de l'idée de nature. Quand elle est abordée, c'est souvent exclusivement d'un point de vue critique ou très réducteur. Or il y a, à mon sens, un triple intérêt à ne pas fermer, en particulier dans la réflexion sur l'idée de nature, le champ des humanités environnementales aux perspectives et analyses qu'on peut en général qualifier de religieuses ou spirituelles. Premièrement, du point de vue *méthodologique*, cela permet de réintégrer la mémoire de ces traditions et des sagesse ancestrales, qui ont sans cesse été retravaillées, réactivées, animées par des discussions et des controverses. Elles constituent ainsi des ressources théoriques et pratiques, que ce soit du point de vue de la critique ou de l'invention. Cela permet de pluraliser les références culturelles et de rendre compte de la pluralité des tendances au sein d'une herméneutique pluraliste des cultures. Deuxièmement, du point de vue *argumentatif*, cela permet, par décentrement, de mettre au jour les implicites, les points aveugles et les angles morts d'une pratique majoritaire au sein des humanités environnementales, à propos de l'idée de nature. J'ai montré, en particulier que le détour par l'écothéologie chrétienne, permet de valoriser la stratégie de la transformation interne du concept de nature en concept non-dualiste plutôt que celle de son éradication, de rappeler que les dimensions normatives de la nature sont constitutives du concept et toujours actives et que l'imaginaire religieux offre des ressources pour de nouveaux récits dans l'interprétation de notre rapport au monde. Le champ de l'écothéologie est aussi un lieu de cette herméneutique des cultures, créatif et vivace en particulier au regard d'un concept fondamental comme celui de « nature ». Enfin,

¹ Il est intéressant de noter que des théoriciens de la décroissance parlent à ce sujet d'une « réduction du métabolisme social » pour désigner les « débits de matière et d'énergie de l'économie ». Federico Demaria et Serge Latouche, « Degrowth » dans Ashish Kothari et al. (éds.), *Pluriverse : A Post-Development Dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront, 2019, p. 148.

troisièmement au plan *pratique*, et comme nous le développerons dans le dernier chapitre à partir de la notion d'écospiritualité, une part importante de la population mondiale, concernée de façon commune mais différenciée par les crises écologiques, reconnaît ces dimensions religieuses et spirituelles comme fondamentales dans leur existence personnelle et collective. Ne pas abandonner ce niveau d'analyse, consiste ainsi à ne pas ignorer les leviers d'action qui lui sont associés (mobilisation des collectifs, information des affects et des principes de comportements, réseau institutionnel, etc.) qui certes sont ambivalents et doivent donc être politisés, mais qui constituent aussi, de façon profondément structurante, les mondes qui doivent opérer leur transition écologique.

CHAPITRE X

LES MÉTAMORPHOSES D'UNE ÉCOTHÉOLOGIE OUVERTE

Un des arguments mis en avant par les positions a-naturalistes est que l'idée de nature, en tant qu'elle voudrait unifier les processus à l'œuvre dans le monde sous un principe unique, relèverait d'une « immanентisation »¹ de tendances religieuses violentes. Bruno Latour fait ainsi de l'unification de l'univers sous une déité – que ce soit le Dieu créateur ou les Lois de la nature, le propre même de ce qu'il nomme les « religions naturelles »². Il n'y aurait pas ainsi opposition entre religion et science, entre « création » et « nature », mais au contraire partage d'une attitude fondamentalement commune entre la théologie de la création monothéiste et les sciences de la nature. Cette attitude consisterait à unifier sous une autorité transcendante les phénomènes du réel en prétendant ainsi adopter un point de vue universel au sens de décontextualisé et englobant. Ainsi, selon Latour, « le peuple de la Nature comme celui de la Création embrassent le monde *in toto*, comme si le “point de vue de nulle part” était un lieu réel offrant un siège confortable et un bon angle de vue »³.

La nature, telle que l'entend précisément Latour, comme principe organisateur de la politique moderne, n'est donc selon lui que le prolongement d'attitudes anthropologiques qui sont apparues au moment où les monothéismes se sont constitués en « contre-religion »⁴.

¹ Reprenant ce concept à la théologie politique d'Eric Voegelin, Bruno Latour désigne par-là le mouvement paradoxal qui consiste à « immanентiser le ciel » (p. 259) et dans le même temps à perdre l'accès possible au terrestre. « C'est elle qui va faire perdre la Terre aux Occidentaux en leur coupant l'accès à l'immanence » (*ibid.*)

² Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 235. Je rappelle le passage, déjà cité *supra*, chap. III, p. 144-146, qui met en parallèle « Dieu » et la « Nature » : « Nous n'avons plus à nous laisser prendre au fait que l'une revendique d'appeler « Dieu » ce que l'autre insiste pour appeler « Nature », puisque c'est leurs attributs et eux seuls qui doivent nous permettre de rendre comparables ces deux autorités suprêmes. Or le Dieu ordonnateur de cette vision religieuse du monde ressemble à s'y méprendre à la Nature ordonnatrice de la vision scientifique du monde. Trois de leurs traits sont d'ailleurs exactement les mêmes : la vérité est extérieure, universelle et aussi indiscutable qu'indestructible » *Ibid.*, p. 221.

³ *Ibid.*, p. 236.

⁴ Latour reprend ici l'analyse de Jan Assmann, qui préfère à la distinction polythéisme/monothéisme, la distinction entre religions dites « traditionnelles », n'ayant que faire de la question de la vérité et pluralistes (comme le montre l'existence de tables de traduction des dieux entre les cultures) et les « contre-religions » prétendant détenir une vérité absolue, dénonçant ainsi l'idolâtrie des autres religions et multipliant les gestes iconoclastes. Voir Jan Assmann, *Moïse l'Égyptien : un essai d'histoire de la mémoire*, traduit par Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2001 ; Jan Assmann, *Violence et monothéisme*, traduit par Jacob Schmutz,

C'est parce que la nature, par une sorte de *translatio imperii* a hérité de presque tous les traits de la (contre)religion, qu'elle est apparue comme un universel sur le fond de laquelle ne pouvaient plus se détacher que des cultures certes multiples, mais sans lien intime avec la nature unifiée des choses. La véritable nature contre les multiples cultures, voilà notre contre-religion. Et c'est parce qu'elle héritait, non pas des vieilles religions du passé, mais d'une forme particulièrement ardente, conquérante, indécise, parfois furieusement iconoclaste de contre-religion, que la lutte de la nature contre la religion a pu passer pour l'annulation définitive de toute question religieuse¹.

Les conséquences pragmatiques et politiques de cette prétention moniste à la Vérité sont pour Latour, la « multiplication des gestes iconoclastes »² ayant en horreur le relativisme, le fait de se penser comme advenant après une « rupture radicale »³. Prétendant réunir « tout le monde », les contre-religions sont nécessairement « hors sol » et excluent en réalité tous les collectifs n'adoptant leur principe unificateur absolu. « Dans les deux cas, “tout le monde”, du moins en principe, est appelé à faire partie de ce peuple mais, en pratique, il y a peu de thuriféraire »⁴ constate Latour. Dans leur désir d'unification trop rapides, elles seraient donc foncièrement violentes par rapport à « la diversité des manières d'habiter le Terre »⁵, et inaptés diplomatiquement pour composer des mondes à l'âge de l'Anthropocène. Pour suggestive qu'elle soit, cette critique, dans la mesure même où elle dresse des figures archétypales, ne semble pas correspondre à la diversité et à la richesse des manières dont la théologie, en s'emparant des questions écologiques, a contribué à renouveler la discussion entre la religion et l'idée de nature. Et on trouverait, en particulier chez des figures d'avant-gardes de l'écothéologie que je vais explorer dans ce chapitre, des positions qui vont précisément en direction de ce que Latour appelle de ses vœux : « la terrestrialisation »⁶.

Comment la crise écologique affecte-t-elle la théologie chrétienne ? En particulier au regard de la prise au sérieux de l'urgence écologique, la religion (chrétienne en l'occurrence) peut-elle être réduite à une « contre-religion » ? Et corrélativement l'idée de nature y est-elle obstinément un principe ordonnateur anti-pluraliste et excluant ? L'attention à la diversité des pratiques, des luttes et des élaborations théologiques tend, au

Montrouge, Bayard, 2009 ; Jan Assmann, *Le monothéisme et le langage de la violence : les débuts bibliques de la religion radicale*, traduit par Jean-Marc Tétaz, Montrouge, Bayard, 2018.

¹ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 231-232.

² *Ibid.*, p. 205.

³ *Ibid.*, p. 237.

⁴ *Ibid.*, p. 221.

⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁶ *Ibid.*, p. 235.

contraire de ce que laisse supposer Latour, à valider la thèse d'une pluralité de positionnements, potentiellement contestés et conflictuels. Ainsi le philosophe Jean-Claude Eslin observe-t-il : « Le rapport du christianisme à la nature est problématique, ambivalent, multiple, et finalement les faits montrent qu'il est non fixé, pratiquement et théologiquement. »¹ Si comme le suggère Eslin « la crise écologique est l'occasion de repenser le rapport entre christianisme et nature »², il faut, à mon sens, reconnaître que cette occasion affecte de façon radicale les discours théologiques produisant soit des stratégies de résistance aux accusations d'anti-écologisme, soit au contraire des métamorphoses profondes qui permettent de définir une écothéologie chrétienne ouverte. Mon hypothèse est qu'il y a là, en particulier dans ce second geste, des ressources fondamentales pour nourrir une écospiritualité permettant de mobiliser des ressorts présents au sein des traditions religieuses pour faire face aux crises écologiques, au sein des sociétés pluralistes et travaillées en profondeur par des processus de sécularisation.

En m'inspirant de la distinction bergsonienne entre le clos et l'ouvert, je commencerai par formuler une critique d'une approche essentiellement apologétique des problèmes écologiques comme discours écothéologique clos. Je proposerai ensuite de revenir à trois voies des précurseurs d'une écothéologie chrétienne ouverte ce qui permettra dans une dernière partie, de pointer trois types de métamorphoses essentielles opérées par ce verdissement profond de la théologie que je nomme : une reterrestrialisation, une contextualisation pluralisante et une politisation écologique.

1. Critique des discours écothéologiques clos

1. 1. Le clos et l'ouvert : la distinction bergsonienne appliquée à l'écothéologie

En 1932, dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, Bergson propose de distinguer les phénomènes moraux et religieux à partir de la polarité entre le clos et l'ouvert. Le clos vise à la reproduction normative à l'intérieur du collectif d'appartenance et principalement à destination de ses membres. L'ouvert, à l'opposé, vise à l'innovation par un dépassement des appartenances closes initialement reçues³. Autrement dit, la

¹ Jean-Claude Eslin, *Le christianisme au défi de la nature*, Paris, Cerf, 2017, p. 228.

² *Ibid.*, p. 22.

³ cf. Frédéric Worms, « Le clos et l'ouvert dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* : une distinction qui change tout » dans Ghislain Waterlot (éd.), *Bergson et la religion*, Paris, PUF, 2008, p. 45-63. « L'expérience de la clôture et de l'ouverture ne se fait pas seulement dans le passage du groupe fermé à l'humanité tout entière, mais aussi dans chaque relation entre les hommes et à tous les niveaux, de la relation vitale individuelle à la relation globale à l'échelle de la planète. En ce sens, elle ne suppose aucune

normativité close relève principalement de la pression sociale, du conservatisme et du repli identitaire. Au contraire, la normativité ouverte, notamment initiée par les héros moraux et les mystiques, s'origine dans des expériences spirituelles qui relativisent les clôtures claniques et prétendent ainsi circuler à travers la pluralité des collectifs culturels. La distinction entre le clos et l'ouvert constitue une polarité interne non seulement, selon Bergson, à la morale et à la religion, mais elle est aussi un outil herméneutique utile pour penser les phénomènes culturels contemporains¹. Je propose d'appliquer cette distinction au sein des discours écothéologiques chrétiens. En effet, nombre de ces discours sont d'abord confessionnels et donc prioritairement à destination des membres de la communauté. Et depuis le retentissant article de Lynn White, en 1967, ces types de discours sont d'abord réactifs et défensifs par rapport à une mise en accusation au sein des mouvements écologistes du christianisme comme l'une des « racines historiques de notre crise écologique ». Si cette tendance à la clôture se justifie du point de vue d'une apologétique à destination d'une communauté déjà constituée, elle pose cependant, à mon sens, deux problèmes considérables. Car [1] ces discours apologétiques soulèvent des questions qui apparaissent du point de vue de l'urgence écologique, comme des problèmes subalternes voire comme des faux problèmes, notamment parce qu'ils semblent faire passer la concordance avec sa propre croyance avant la prise en compte des enjeux communs inédits que pose la crise écologique ; [2] ce type de posture risque d'enfermer la théologie chrétienne dans un discours inaudible de l'extérieur, et limite donc, en particulier au sein de sociétés sécularisées, la contribution de l'écothéologie à la transition culturelle nécessitée par les mutations écologiques.

Au contraire, certains discours écothéologiques sont remarquables en ce qu'ils s'ouvrent radicalement à la situation écologique contemporaine et produisent ainsi des adresses qui ne sont pas simplement à destination interne et au ton apologétique. Ils produisent ainsi une écothéologie ouverte marquée par la double exigence de discuter avec d'autres (cultures, confessions ou disciplines) et de prendre en charge collectivement un problème commun².

métaphysique transcendante, mais c'est elle, au contraire, qui donne un sens métaphysique, c'est-à-dire une polarité absolue, à toutes les relations immanentes » (p. 63).

¹ Camille Riquier et Frédéric Worms, « Le clos et l'ouvert », *Esprit*, 13 juin 2018, n° 6, p. 61-120.

² Une autre façon de construire cette polarisation dans les réactions consiste à distinguer une « théologie réactionnaire » et une « théologie durable ». C'est ce que fait par exemple Cabell King dans sa tentative de penser une solution non seulement intra-théologique mais en rapport avec les autres sciences et le monde : « L'alternative à la théologie réactionnaire (*reactionary theology*) est la théologie durable (*sustainable theology*), qui, en conversation avec les autres disciplines et attentives aux problèmes particuliers actuels,

Je commencerai par décrire trois écueils de l'écothéologie close avant, par contraste, de mettre aux jours les ressorts du discours écothéologique ouvert, en insistant en particulier sur les dimensions relevant de la constitution d'une écospiritualité.

1. 2. *Trois écueils des discours écothéologiques clos*

Les discours écothéologiques clos échouent à mon sens sur trois écueils.

Le premier écueil consiste à *adopter un mode de discours défensif*, qui répond autant à des attaques extérieures pointant la responsabilité du christianisme dans la crise écologique qu'à des soupçons internes d'hérésies. Les mêmes raisons qui selon l'historien du catholicisme Olivier Landron, ont empêché, ralenti ou marginalisé l'étude des rapports entre l'Église catholique et la nature à savoir l'anthropocentrisme qui affirme le lien privilégié entre Dieu et l'homme (selon la doctrine de *l'imagem dei*) et la peur du panthéisme¹, sont aussi, à mon sens, celles qui maintiennent certains discours théologiques dans des formes closes. Comme si prendre soin de la nature, protéger les vivants, refuser un rapport d'exploitation des non-humains et interroger l'anthropocentrisme métaphysique faisait poindre les tendances honnies de l'idolâtrie, du panthéisme et du paganisme. Comme si le souci écologique, interprété comme le retour du grand Pan, amenait à réactiver les luttes ancestrales contre les anciens dieux.

Il me semble que ce type de discours, dans sa réaction défensive contre des peurs induites par différents acteurs du mouvement environnemental, produit une hiérarchie contestable entre les problèmes à affronter. En effet, la défense du christianisme contre les écologistes semble alors passer avant la prise au sérieux des alertes écologiques mêmes. Pourtant l'échelle et la nature même des enjeux écologiques semble disqualifier une telle clôture. Comment expliquer, par exemple, à des populations directement touchées par le réchauffement climatique, souvent étrangères à tout christianisme, que se démarquer du panthéisme et du paganisme est aujourd'hui fondamental, prioritaire et plus important que de discuter ensemble, par exemple dans des processus diplomatiques, les responsabilités « communes mais différenciées », que d'interroger la transformation du sens de la justice du fait de l'irruption de l'incertitude radicale de la possibilité pour les générations futures

représente la justice et la charité de l'évangile ». Cabell King, « In the World : Henri Lefebvre and the Liturgical Production of Natural Space » dans David Albertson et Cabell King (éds.), *Without Nature ? : A New Condition for Theology*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 81.

¹ Olivier Landron, *Le catholicisme vert : histoire des relations entre l'Église et la nature au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2008, p. 8.

d'habiter un territoire et que de prendre en charge les craintes de l'avenir s'exprimant entre autres par la prolifération des imaginaires catastrophistes et collapsologistes ?

Les discours écothéologiques clos semblent réactiver ce que Latour appelle en reprenant Assmann, la dimension de « contre-religion » du christianisme – c'est-à-dire, le fait que le christianisme et les autres monothéismes apparaissent historiquement comme des religions « secondaires » portées à la destruction moniste par rapport à des religions « primaires » plutôt portées à la traduction pluraliste¹. Face à la crise écologique, une réaction de défense consiste donc à réactiver les vieux réflexes destructeurs des autres dieux. Or parce qu'elle oblige les collectifs, les peuples, les cultures et les religions à discuter et disputer ensemble de la façon d'habiter nos terrains de vie la situation pourrait produire la tendance inverse : apprendre à s'ouvrir au pluralisme terrestre. La crise écologique peut être, comme on le verra bientôt, l'occasion de retrouver les puissances diplomatiques d'un christianisme critique, pluraliste et ouvert, en particulier comme source d'une écospiritualité traduisible à la fois en langage séculier mais aussi potentiellement dans d'autres traditions religieuses. Mais la clôture ou l'ouverture des discours écothéologiques concerne aussi le rapport à l'altérité que constitue les différents régimes de savoir et dont la négligence ou l'ignorance forme un deuxième écueil.

Ce deuxième écueil consiste à *clôre le discours théologique sur des thématiques traditionnelles* (et en particulier des exégèses bibliques) sans ouverture sur le progrès des savoirs de notre monde et des vivants qui l'habitent (humains et non-humains). Il manque alors d'une part la transformation des connaissances sur la nature, par exemple cette nature, « nouvelle »² ou « naissante »³ comme dit Serres, apparue à la conscience collective par les connaissances inédites en climatologie et géosciences qui décrivent le fonctionnement du système-Terre comme système complexe autorégulé, prolongeant l'intuition de James Lovelock et Lynn Margulis formulée la première fois en 1974 sous l'appellation d'hypothèse Gaïa⁴. Il manque, d'autre part, les apports des sciences sociales,

¹ Dans *Face à Gaïa*, Bruno Latour, reprenant Jan Assmann montre comment « la division mosaïque » c'est-à-dire l'affirmation « d'un seul et unique Dieu » signe la fin du pluralisme permis par un relativisme modéré (celui du temps des tables de traductions des anciennes religions égyptiennes). Cette irruption du monisme intolérant en religion qui a pour corolaire la multiplication des gestes iconoclastes et la dénonciation de l'idolâtrie. La crise écologique tend à réactiver ce type de geste « contre-religieux » d'abord dans certains discours théologiques.

² Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990, p. 172.

³ Michel Serres, « Retour au contrat naturel » dans *Signons la paix avec la Terre*, Paris, Albin Michel, Éditions UNESCO, 2007, p. 178.

⁴ James E. Lovelock et Lynn Margulis, « Atmospheric Homeostasis By and For the Biosphere : the Gaia Hypothesis », *Tellus*, 1974, vol. 26, n° 1-2, p. 2-10.

de la géographie sur les injustices environnementales et sur les risques, de l'histoire et de l'économie sur les modes d'appropriation par une classe dominante des ressources, naturelles et humaines, au sein du capitalisme extractiviste, de l'anthropologie de la nature sur la pluralité des cosmologies et des ontologies, de la sociologie des mouvements écologistes qui ne sauraient être réduits à des adversaires fictifs (de préférence les néo-païens *new-age* et sorcières *WICCA*, les *deep* écologistes et les vegans).

Ce second écueil consiste donc dans un cas extrême à négliger ou ignorer d'autres modèles de vérité que le modèle de la vérité révélée en jouant le motif de la guerre culturelle entre religion et science, mais aussi de façon plus modérée mais plus répandue à rester prisonnier de barrières disciplinaires et à considérer qu'une réponse biblique ou dogmatique suffit à prendre en charge des enjeux écologiques vaguement compris et souvent réduits à la protection de la nature. Or la crise écologique ne nous serait pas connue sans les sciences, l'ampleur et le caractère inédit de la situation non plus. Sans les modèles des sciences de la vie et de la terre, sans la mise en contextes des savoirs situés des sciences humaines et sociales, les discours écothéologiques ne sauraient donc tout simplement pas quel est le monde dont ils déplorent la crise ou la décadence. À la limitation des modes de justification et de connaissance, s'ajoute un troisième type de clôture qui consiste cette fois dans *l'ignorance de la pluralité des contextes et des situations des acteurs en prise avec les mutations écologiques*.

Le troisième écueil consiste à monter trop vite en généralité, et, comme ivre d'infini et de transcendance, à négliger ou ignorer non seulement que la vie terrestre suppose différentes enveloppes médiatrices¹ mais aussi que « l'universel » n'est parfois que le nom de l'imposition d'une domination contingente. Ces discours écothéologiques qui usent d'un « nous » universel sans précautions, semblent malades d'un *katholon* trop puissant qui écrase les réalités mondaines des inscriptions locales, des déterminations et variations territoriales, climatiques, genrées ou de positionnement social. Or précisément, la complexité de la crise écologique consiste en ce que toutes ses dimensions sont à la fois « communes mais différenciées ». Elle semble sonner la fin de ce que Peter Sloterdijk appelle « l'âge des sphères », c'est-à-dire ces visions du monde que l'on se permet d'unifier à partir d'un point de vue de nulle part, comme s'il « n'y avait pas la moindre difficulté à tenir la Terre entre ses doigts »² commente Latour. Le troisième écueil consiste

¹ Peter Sloterdijk, *Écumes : sphérologie plurielle*, traduit par Olivier Mannoni, Paris, M. Sell, 2005.

² Bruno Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 236.

donc à ignorer les contextes divers constitutifs de collectifs d'abord distincts et dont l'unification est une tâche cosmopolitique plutôt qu'un préalable dogmatique.

L'apologétique close, l'ignorance du monde à force d'ignorance des sciences, et la pensée hors-sol sont donc les trois écueils d'une écothéologie recluse dans une posture défensive et impuissante à se laisser affecter par les conditions inédites de la crise écologique qui semblent exiger de penser de façon pluraliste, matérielle et en contextes.

1. 3. *Analyse d'exemples : la peur de l'hérésie*

Voici deux exemples d'affirmations, issus d'un ouvrage collectif récent, *Penser l'écologie dans la tradition catholique*, qui tomberaient, à mon sens sous la catégorie de discours écothéologiques réactifs et clos.

Notre culture post-chrétienne, oubliant Dieu, peut proposer une écologie environnementale sans relation à Dieu transcendant et immanent dans une nouvelle forme de panthéisme ou de matérialisme. « Nous ne pouvons pas avoir une spiritualité qui oublie le Dieu tout-puissant et créateur. Autrement nous finirons pas adorer d'autres pouvoirs du monde », nous dit le pape François (*LS 75*)¹.

Ou encore :

Beaucoup de chrétiens comme leurs contemporains sont des disciples de Spinoza qui s'ignorent : comme lui, ils identifient facilement Dieu à la nature en y voyant la puissance transcendante, insaisissable qui organise mystérieusement le monde².

L'argument douteux de la « pente glissante » trouvé dans l'encyclique du pape François (si on adopte une spiritualité qui oublie le Dieu chrétien, on ne peut que glisser vers la position prométhéenne de l'homme idolâtre et dominateur) vient justifier la crainte, des auteurs, de voir dans l'écologie l'occasion d'un triomphe du panthéisme et du matérialisme. De même, la valorisation de la nature peut devenir sacralisation idolâtre parce que panthéiste ou pire, spinoziste.

Ce type de discours me semble typique d'une double posture défensive : il défend d'abord le christianisme des attaques sourdes issues des mouvements écologistes sécularisés et qui ne cessent de la hanter depuis l'article séminal de Lynn White Jr, en 1967, *Les racines historiques de notre crise écologique* ; il se défend ensuite lui-même de dangers « hérétiques » : le retour du panthéisme, du paganisme, de l'animisme ou de l'idolâtrie qui profiteraient de l'urgence écologique pour réapparaître sous des formes séduisantes. En réaction à ces adversaires supposés, il semble importer aux auteurs de

¹ Fabien Revol (éd.), *Penser l'écologie dans la tradition catholique*, Genève, Labor et Fides, 2018, p. 84.

² *Ibid.*, p. 342.

l'ouvrage dont sont issus ces extraits de montrer que le christianisme, ici catholique, n'est pas historiquement étranger aux préoccupations écologiques, d'où une revue de la doctrine sociale de l'Église depuis Jean XXIII jusqu'à aujourd'hui, la redécouverte des « principes écophiles » exhumés dans la tradition (relecture de la théologie de la création, christologie cosmique ou panenthéisme), la mise en évidence de figures de sainteté comme modèles spirituels (Hildegarde de Bingen, François d'Assise, Teilhard de Chardin). Mais, ce faisant le discours théologique se dispense d'exercer sa fonction critique et constructive sur les problèmes écologiques eux-mêmes. Une formule de l'introduction explicite ce manquement tout en le revendiquant comme un choix :

Les problèmes écologiques apparaissent en effet dans la seconde moitié du XX^e siècle au grand public, et donc à l'attention de l'Église catholique. *Il n'est cependant pas nécessaire de faire ici le bilan de la crise écologique et des transitions de mode de vie nécessaire à accomplir pour faire face aux défis qui sont adressés à l'humanité aujourd'hui.* Les scientifiques, les médias, les ONG et les politiques s'en chargent, bon an mal an¹.

Or, en se retirant de l'interpellation du monde et en neutralisant les questions pragmatiques des modes d'agir, en plaçant la réflexion théologique hors-contexte, ce discours se coupe aussi d'un commun qui pourrait faire dialoguer au-delà de la tradition catholique – qui élimine d'ailleurs au passage de son histoire les courants minoritaires les plus intéressants du point de vue de l'écologie puisqu'à l'exception d'une évocation superficielle² et d'une référence bibliographique, rien n'est dit de la théologie de la libération. Il court le risque de discuter en vase clos des problèmes polarisés par des craintes ancestrales mais peu en prise avec le réel.

Un exemple, plus spectaculaire mais aussi plus caricatural, de ce qui tomberait selon moi sous la catégorie de discours écothéologiques clos, est celui de l'association évangélique américaine conservatrice *Cornwall Alliance for the Stewardship of Creation*, et notamment à travers la série de conférences vidéos qu'elle propose sous le titre : « Résister au dragon vert de l'écologisme ». Une équipe de sociologues de l'université du Colorado a procédé à une analyse des discours développés dans cette série de vidéos. Elle aboutit à la conclusion selon laquelle le cadre conceptuel récurrent des intervenants consiste à affirmer que « l'environnementalisme (*environmentalism*) n'est pas une science

¹ *Ibid.*, p. 8.

² *Ibid.*, p. 365.

mais une religion qui menace le christianisme et la liberté personnelle et politique »¹. Donc l'écologie comme science et l'écologisme comme mouvement politique militant sont confondus dans une religion séculière qui est aussi une hérésie. Identifiée dans le générique de la série, comme l'une des menaces dominantes pour l'église et la société, ce mouvement nierait la supériorité des humains créés à l'image de Dieu, tendrait à confondre le créateur et la création, oublierait l'exigence de responsabilité morale à l'égard des plus pauvres et voudrait au demeurant dominer contrôler le monde, les naissances et l'économie². On est donc ici en présence d'une version caricaturale mais qui rend aussi de ce fait très visibles les motivations et les affects qui nourrissent les postures réactives et défensives d'une écothéologie close.

1. 4. Intendance chrétienne (Christian stewardship) de la création : perspectives historiques

L'une des thèses fameuses de l'article de Lynn White, est que la crise écologique est d'abord une crise culturelle et spirituelle. C'est pourquoi le christianisme peut être incriminé comme étant l'un des responsables de l'idéologie de séparation et de domination anthropocentrée qui aurait ouvert à partir du Moyen-Age et la victoire historique sur le paganisme, à l'exploitation de la nature. Ce qui est précisément visé par White est l'imaginaire cosmo-historique associé à l'interprétation des récits de la création comme injonction à la domination de la Terre et des autres créatures. Ainsi White donne-t-il sa version du récit de création, dans un passage qui provoquera les plus vives dénégations exégétiques et réponses apologetiques :

Comme Aristote, les intellectuels de l'Occident antique niaient que le monde visible ait eu un commencement. En effet, l'idée de commencement était incompatible avec la perspective de leur notion cyclique du temps. Tout au contraire, le christianisme hérita du judaïsme non seulement un concept de temps linéaire et irréversible mais encore un impressionnant récit de la création. Un Dieu tout-puissant et plein d'amour avait créé, par étapes successives, la lumière et les ténèbres, les corps célestes, la terre et toutes ses plantes, ses animaux, ses oiseaux et ses poissons. À la fin, Dieu avait créé Adam et, après réflexion, Ève, pour lui servir de compagne. L'homme donna un nom à tous les animaux, établissant ainsi sa souveraineté sur eux. Dieu ordonna tout cela explicitement pour le profit et le règne de l'homme : rien dans l'univers n'avait d'autre finalité que de servir les desseins de l'homme. Et, bien que le corps de l'homme soit fait de glaise, il n'est pas simplement une partie de la nature : il est fait à l'image

¹ Lynn Hempel, Kelsea MacIlroy et E. Keith Smith, « Framing the Environment : The Cornwall Alliance, Laissez-faire Environmentalism, and the Green Dragon », *Journal of the Sociology Theory of Religion*, 1 janvier 2015, vol. 3.

² *Resisting The Green Dragon – A Biblical Response to One of the Greatest Deceptions of Our Day*, <https://www.resistingthegreendragon.com/>, (consulté le 4 décembre 2020).

de Dieu. *Spécialement dans sa forme occidentale, le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait connu*¹.

Les exégètes ne manqueront pas de faire remarquer que cette libre reformulation mélange les deux récits, issus de mains différentes et répondent à des problèmes différents, de la Genèse. En effet, les huit gestes de création en six jours correspondent au premier récit de création (Gn 1,1-2,2-5) qui contient aussi les deux thèmes cruciaux de l'*imago dei* (la création de l'homme à l'image de Dieu, 1,26-27) et du *dominium* (la bénédiction divine et l'injonction à dominer les autres créatures 1,26 et la terre 1,28). En revanche, la création d'Adam à partir de la poussière (2,7) au sein du jardin d'Eden, le pouvoir de nommer les créatures (2,19-20) puis la création d'Ève de la côte ou du côté d'Adam (2,21-22) proviennent du deuxième récit de la création. Il n'en demeure pas moins que White saisit les effets anthropocentriques (et patriarcaux ainsi que les théologues féministes le feront remarquer) de ces récits mettant en scène l'humanité dans une position de royauté par rapport au reste de la création.

Ce thème de la royauté humaine dans son rapport aux autres créatures, selon qu'on accentue la domination ou la responsabilité, pourra justifier et nourrir ultérieurement deux positions antagonistes dans le rapport à la nature au sein de l'anthropocentrisme. Le philosophe John Passmore, dans *Man's Responsibility for Nature* (1974), explicitera cette ambivalence. D'un côté, l'Occident nourrit une attitude dominante qualifiée de « despotique ». Cette attitude est liée, selon Passmore, à l'influence de la philosophie grecque dualiste sur le christianisme et trouve son expression métaphysique au sein d'une conception mécaniste de la nature au XVII^e siècle. Passmore, contre White notamment, conteste cependant l'idée que cette position despotique puisse être directement inférée des récits de la création dans le livre de la Genèse². D'un autre côté, Passmore insiste sur une attitude « d'intendance et de coopération avec la nature », qu'il relie à « deux importantes traditions minoritaires de la civilisation occidentale qui toutes deux pensent que les hommes ont une responsabilité à l'égard de la nature »³ : soit en insistant sur la nécessité de protéger et de « conserver la fertilité de la terre », soit en cherchant à « perfectionner la nature » par l'action humaine⁴. Les voix minoritaires de l'intendance et de la coopération

¹ Lynn White, « Les racines historiques de notre crise écologique » dans Dominique Bourg et Philippe Roch (éds.), *Crise écologique, crise des valeurs ? : défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, traduit par Jacques Grinevald, Genève, Labor et Fides, 2010, p. 19. Je souligne.

² John Passmore, *Man's Responsibility for Nature : Ecological Problems and Western Traditions*, New York, Charles Scribner's sons, 1974, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*

avec la nature, s'expriment selon Passmore au sein des mysticismes de la nature (il cite Wordsworth, Emerson, Thoreau)¹, au sein de l'écologie (il fait ici référence à l'interprétation du premier récit de la Genèse en terme de *stewardship* par l'écologue John Black, dans un ouvrage intitulé *The Dominion of Man : the Search for Ecological Responsibility* (1970) tout en reconnaissant le peu de fondements bibliques d'une telle position d'intendant à l'égard de la nature et non pas à l'égard de l'Église ou des « mystères de Dieu » dans la tradition paulinienne)², mais surtout dans l'idée d'une action humaine venant perfectionner la nature (Passmore trace une généalogie de cette attitude depuis Aristote, en passant par Thomas d'Aquin, Fichte, Teilhard de Chardin, et Hebert Marcuse)³.

La thèse fondamentale du livre de Passmore, ne consiste pas cependant dans ces rappels historiques, mais dans l'appel à une « révolution morale ou métaphysique »⁴ rendue nécessaire selon lui par l'urgence écologique, et qui trouve dans ces attitudes minoritaires des potentialités au sein de la culture dite occidentale à partir desquelles, il peut envisager une possible conversion. Ainsi Passmore conclut-il la partie historique de son ouvrage :

Le fait que l'Occident ne se soit jamais totalement rallié à l'idée que l'homme n'a aucune responsabilité dans le maintien et la préservation du monde qui l'entoure est important simplement parce que cela signifie qu'il y a des « graines » dans la tradition occidentale que le réformateur peut espérer faire pleinement fleurir⁵.

En quelle sens cependant la tradition de l'intendance est elle *minoritaire* au sein de l'Occident ? Ce jugement mériterait d'être précisé d'un point de vue historique d'abord, puis au sein des discours écologiques contemporains ensuite. Mais je reprends à mon compte l'idée qu'on trouverait potentiellement dans des voix minoritaires du naturalisme, des « graines » ou des potentialités susceptibles d'inspirer et de nourrir des mouvements réformateurs ou révolutionnaires.

La même année que la publication de l'article de White⁶, la fresque monumentale de l'historien Clarence Glacken – aussi la source explicite de Passmore –, intitulée *Traces on*

¹ *Ibid.*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 29-30.

³ *Ibid.*, p. 32-35.

⁴ *Ibid.*, p. x.

⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁶ Un ouvrage de Lynn White est discuté (*Medieval Technology and Social Change*, 1962) qui sert notamment d'exemple pour les analyses de la façon dont les technologies médiévales ont nourri l'idéologie de contrôle de la nature (p. 319). White est ainsi la référence de la conclusion suivante concernant le Moyen Âge : « A

the Rhodian Shore, faisait déjà l'histoire de la relation des humains à la Terre et à Dieu, et insistait sur les modèles pré-modernes considérant les humains comme ayant une fonction de représentant de Dieu au sein d'une demeure dessinée à leur intention par la divinité et au bénéfice de la vie humaine. Dans l'antiquité classique, comme dans les premiers christianismes, la place des humains dans une fonction *d'intendance* est, selon Glacken, l'idée dominante.

Si la terre était divinement ordonnée pour la vie, la mission de l'homme sur la terre était de l'améliorer. Une telle interprétation faisait une place aux triomphes dans l'irrigation, le drainage, l'exploitation minière, l'agriculture, la sélection végétale. Si cette interprétation de l'homme servant de partenaire de Dieu (*partner of God*) dans la surveillance de la terre étaient correcte, comprendre la place de l'homme dans la nature n'était pas difficile. Quand, cependant, des preuves indubitables que des changements indésirables dans la nature avaient été apportés par l'homme ont commencé à s'accumuler en grand nombre aux XVIII^e et XIX^e siècles, les fondements philosophiques et théologiques de l'idée classique, et plus tard chrétienne, d'intendance (*stewardship*) ont été menacés. Car si l'homme déforestait trop rapidement, s'il exterminait sans relâche la faune, si les torrents et l'érosion des sols suivaient ses déforestations, il semblait que le seigneur de la création échouait dans sa tâche assignée, qu'il suivait sa propre voie, capricieusement et défiant égoïstement la volonté de Dieu et le plan de la nature ; mais les châtiments de ce genre n'apparaîtront qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles, atteignant leur point culminant dans *Man and Nature* de Marsh¹.

Selon Glacken, l'un des premiers exemples frappant de la fonction d'intendant de la nature conféré aux humains du fait de leur statut de représentant de Dieu sur Terre se trouve dans les *Topographies chrétiennes* de Cosmas Indicopleustes au VI^e siècle. La création sans l'humain est comparée à une maison sans habitant, dans laquelle Dieu place son image, l'humain, de même que les Rois placent leur image dans une ville qu'ils ont fondée. L'humain est alors élevé au rang de « roi de la création », représentant de Dieu qui

l'ère des grands défrichements, ambition séculière et ambition cléricale appelèrent à l'activité et au changement dans le cadre de l'expansion économique et de la conversion. Le résultat fut une aspiration, pour utiliser une expression moderne, au contrôle sur la nature. Au Moyen Âge tardif, l'intérêt pour la technologie et pour la connaissance en elle-même, que ce soit pour améliorer la pensée ou pour améliorer la condition humaine par le défrichement, le drainage et autres, trahissaient un désir de contrôler la nature » (p. 350). Glacken fait aussi référence à un article de 1947, « *Natural Science and Naturalistic Art in the Middle Ages* » dans lequel White développe son interprétation de Saint François d'Assise comme « penseur révolutionnaire » parce qu'il enseigna le premier à l'Europe que « la nature est intéressante et importante en soi, et parce qu'il a forcé l'homme à abdiquer sa monarchie sur la création, instituant une démocratie de toutes les créatures de Dieu » (p. 216).

¹ Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore : Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1967, p. 148-149. Voir aussi : « Le thème selon lequel l'homme, aussi pêcheur soit-il, occupe une position sur terre comparable à celle de Dieu dans l'univers, comme une possession personnelle, un domaine d'intendance (*realm of intendance*), a été l'une des idées clés de la pensée religieuse et philosophique de la civilisation occidentale concernant la place de l'homme dans la nature. » (p. 155).

« meuble (*furnishing*) et achève (*finishing*) la création »¹. Même au XVII^e, la fonction d'intendant de Dieu est compatible l'idée d'un contrôle humain croissant sur la nature, puisqu'il s'agira alors de parfaire l'œuvre divine. Glacken analyse la pensée du juriste Matthew Hale dans *The Primitive Origination of Mankind* (1677) qui conçoit l'humain comme « intendant de Dieu » ayant pour fonction de créer un ordre dans ce qui, sans cela, serait un chaos. Glacken y voit même le plus bel exemple de justification de la domination et de la maîtrise (*dominion*) de l'humain sur la nature fondée dans une interprétation de la Genèse, qui se dit précisément dans les termes du *stewardship*. L'humain est le parachèvement de la création qui est aussi « Vice-Roy du grand Dieu du Ciel et de la Terre dans ce Monde inférieur; son *steward*, *Villicus*², *Bayliff* ou Fermier de cette bonne ferme du monde inférieur »³. Ainsi la connaissance et le contrôle des humains sur les formes de vie inférieures confèreraient à ces dernières une valeur et une dignité qu'elles n'auraient pas sans cela⁴. Ce ne serait finalement qu'au XIX^e siècle que l'action destructrice de l'humain sur ses milieux de vie aurait rendu de plus en plus difficile la justification du rapport à la nature sous l'image de l'intendance. Avec les destructions environnementales, arrive alors selon Glacken,

la prise de conscience que les hommes pourraient détruire sans relâche la nature d'une manière dont ils ne se savaient pas eux même capables, que beaucoup de leurs efforts n'étaient pas guidés par Dieu, ni le résultat d'un contrôle téléologique mais étaient fortuits (*casual*) et superficiels (*meretricious*), qu'on ne pouvait pas les rendre dignes en les identifiant avec le dessein du Créateur⁵.

Glacken note enfin la tendance à revaloriser, au sein de la pensée chrétienne, la notion d'intendance dans le cadre des préoccupations écologiques :

L'idée d'intendance a joué un rôle intéressant dans l'histoire de la pensée chrétienne à l'égard d'autres formes de vie et même de la nature inanimée ; ces dernières années, elle a souvent été invoquée dans des plaidoyers pour la conservation et la protection de la nature, l'intendance chrétienne (*Christian stewardship*) étant étroitement liée à la responsabilité qu'un voyageur temporaire sur terre a envers la postérité⁶.

¹ *Ibid.*, p. 301.

² Selon le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, *Villicus* signifie « Esclave régisseur d'un domaine rural [VILLA], dont le propriétaire garde pour soi tous les bénéfices. » *DAGR - Article VILLICUS* , http://dagr.univ-tlse2.fr/consulter/3086/VILLICUS%20/page_901, (consulté le 9 décembre 2020).

³ Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian shore*, *op. cit.*, p. 481.

⁴ *Ibid.*, p. 480.

⁵ *Ibid.*, p. 427.

⁶ *Ibid.*, p. 152.

On peut parler avec Jenkins d'une « stratégie écothéologique de l'intendance chrétienne »¹. Le modèle de l'intendance, parce qu'il interprète la doctrine de l'*imago dei* comme une responsabilité exceptionnelle dans l'ordre de la création à l'égard des autres êtres de la nature, permet de concilier les préoccupations environnementales avec une des doctrines fondamentales de l'anthropologie chrétienne. La dimension éthique des crises environnementales peut, en effet, être reconnue comme un renforcement de l'exceptionnalité morale de la nature humaine et non comme une remise en cause radicale et hérétique des fondements bibliques, anthropologiques et éthiques du christianisme. Cet anthropocentrisme élargi aux soins ou à la bonne gestion des rapports avec les autres créatures au sein du domaine terrestre permet ainsi, à la fois, de proposer une alternative aux versions perçues comme anti-chrétienne des éthiques environnementales, et, de mettre en accusation non pas le christianisme dans son ensemble, mais l'une des interprétations éventuellement hérétiques de la doctrine du *dominium terræ*. La stratégie de l'intendance au sein de l'écothéologie chrétienne, remplit ainsi une triple fonction, que le théologien Peter Bakken qualifie d'« hortatoire » (qui encourage les chrétiens à intégrer les préoccupations écologiques dans leur vie), d'« apologétique » (qui réfute les accusations selon lesquelles les ravages écologiques seraient directement causés par l'idée biblique d'une domination humaine sur la nature), et de « polémique » (qui permet de proposer une alternative anthropocentrée aux éthiques environnementales écocentriques ou biocentriques)².

1. 5. Intendance de la création : une ambivalence problématique

L'intendance de la création et une doctrine à la fois complexe et contestée au sein de l'écothéologie contemporaine³. Jenkins a bien montré comment cette stratégie vise essentiellement à faire que les problèmes environnementaux importent au sein d'une expérience chrétienne, en intégrant les appels à prendre soin de la création dans un cadre plus général de l'appel divin à une relation privilégiée avec l'humanité, en se méfiant de toute sacralisation de la nature. C'est parce que Dieu aurait donné un cadre providentiel pour l'existence à l'humanité, que la responsabilité humaine à l'égard des créatures

¹ Willis Jenkins, *Ecologies of Grace : Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford ; New York, Oxford university press, 2008. C'est le titre du chapitre 4 qui propose, entre autres, une histoire de l'apparition formelle de l'intendance chrétienne comme stratégie écothéologique en particulier en contexte réformé et évangélique anglophone.

² Peter Bakken, « Stewardship » dans Bron Taylor (éd.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, London, Continuum, 2008, p. 1598.

³ Pour un bon aperçu des débats contemporains voir Robert Berry, *Environmental Stewardship*, London, A&C Black, 2006.

s'inscrit dans le cadre plus fondamental de la rédemption, en particulier en intégrant la catégorie d'« actions fidèles »¹ (*faithful action*) aux commandements divins. Ainsi que le résume Jenkins, la stratégie de l'intendance « configure la signification morale de la nature à l'intérieur des actions rédemptrices de Dieu. La grâce construit la nature comme l'environnement de l'amour de Dieu pour le monde que les bons intendants habitent de manière responsable »².

Au plan théorique, il existe de nombreuses façons de modéliser l'intendance. Par exemple, Jenkins aux chapitres 8 et 9 d'*Ecologies of Grace* élabore à partir de la *Dogmatique* de Barth un modèle d'intendance qui insiste sur le fait que le *dominium* n'est pas un projet de maîtrise, mais une invitation à l'alliance fidèle avec Dieu. Cet accent porté sur la grâce et sur l'éthique comme réponse à l'appel divin (et non à la dimension sacramentelle de la nature) garantit un modèle théocentré, auquel s'adjoint la figure christique invoquée pour spécifier l'action écologique comme ouverture aux menaces et à la vulnérabilité, et résistance contre l'ordre pécheur causé par la prétention à la maîtrise. Donc l'intendance pour Jenkins, n'est pas participation à l'action créatrice divine, ou action par délégation de souveraineté, mais bien obéissance à l'appel divin qui produit d'abord humilité et sens des limites, contre les tendances illusoires d'une technocratie humaine. Un autre modèle d'intendance a été proposé par le Pape François dans *Laudato si* (§ 67-69). Répondant explicitement aux accusations portées notamment par White, François rappelle que, dans la Bible, la Terre a été donnée aux humains par Dieu et qu'elle n'est donc pas leur propriété. Il insiste sur le fait que seule une tradition herméneutique permet d'inférer des exigences éthiques de la Bible et qu'il faut donc donner du sens à l'appel à gouverner la terre dans son contexte comme une double injonction à la sauvegarde et à la responsabilité :

S'il est vrai que, parfois, nous les chrétiens avons mal interprété les Écritures, nous devons rejeter aujourd'hui avec force que, du fait d'avoir été créés à l'image de Dieu et de la mission de dominer la terre, découle pour nous une domination absolue sur les autres créatures. Il est important de lire les textes bibliques dans leur contexte, avec une herméneutique adéquate, et de se souvenir qu'ils nous invitent à « cultiver et garder » le jardin du monde (Gn 2,15). Alors que « cultiver » signifie labourer, défricher ou travailler, « garder » signifie protéger, sauvegarder, préserver, soigner, surveiller. Cela implique une relation de réciprocité responsable entre l'être humain et la nature³.

¹ Willis Jenkins, *Ecologies of Grace*, op. cit., p. 77.

² *Ibid.*

³ François, *Lettre encyclique Laudato Si du souverain pontife François sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Salvator, 2015, § 67, p. 53.

Que signifie la « réciprocité responsable » selon François ? Il s'agit de reconnaître l'échange réciproque entre un milieu de vie et ses habitants. Selon François, la Terre donne de quoi survivre et les humains en retour ont un devoir de protection et de sauvegarde de la fertilité de la Terre pour les générations futures. Cette responsabilité et cette tâche se disent pour le Pape dans les termes du « respect [d]es lois de la nature et [d]es délicats équilibres entre les êtres de ce monde »¹. Il y a donc une forme de normativité qui provient de la nature elle-même, ou plutôt de l'interprétation de ses lois qu'il faudrait respecter pour retrouver une harmonie entre les humains et le reste de la création. Ni anthropocentrisme despotique, ni désintérêt pour les non-humains, la tradition catholique soulignerait au contraire la « valeur propre devant Dieu »² des autres êtres vivants et la responsabilité des humains à leurs égards.

Au plan pratique, la centralité de cette stratégie pour fonder des mobilisations écologiques chrétiennes effectives, s'atteste au moins depuis la « Déclaration évangélique sur le soin de la création » (*The Evangelical Declaration on the Care of Creation*) qui a fondé le *Environmental Evangelical Network* en 1994. D'abord mobilisé dans les cercles et les institutions protestantes, elle est l'un des principes fondamentaux de nombreux acteurs, notamment les ONGs environnementalistes chrétiennes mais aussi les institutions ecclésiales, et ce de façon œcuménique. Mais comme le remarque Jenkins, la façon dont dans le détail, cette conception va produire des modes d'interaction avec la nature, variera grandement, notamment en fonction du type d'action rédemptrice qui est pris pour modèle, depuis la limitation de la pression exercée sur la nature (Rolston-Holmes)³, le soin amoureux apporté dans les travaux de la terre (Wendell Berry)⁴, jusqu'au prolongement des miracles thérapeutiques de Jésus-Christ dans l'ingénierie génétique contre les prédateurs (Ronald Cole-Turner)⁵ et la justification de la géo-ingénierie⁶.

La fortune de cette conception d'abord chrétienne de la responsabilité humaine à l'égard de la nature, renforcée par la crise écologique, a, ainsi que le note Catherine Larrère, largement dépassé les sphères de l'apologétique chrétienne⁷. Elle semble être

¹ *Ibid.*, § 68, p. 54.

² *Ibid.*, § 69, p. 55.

³ Willis Jenkins, *Ecologies of Grace*, *op. cit.*, p. 89.

⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁶ Willis Jenkins, « Stewards of Irony : Planetary Stewardship, Climate Engineering, and Religious Ethics » dans Forrest Clingerman et Kevin J. O'Brien (éds.), *Theological and Ethical Perspectives on Climate Engineering Calming the Storm*, Lanham, Lexington Books, 2016, p. 149-164.

⁷ Catherine Larrère, « Quand l'écologie rencontre la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, 3 juillet 2020, n° 190, n° 3, p. 192. Voir par exemple Ricardo Rozzi et al. (éds.), *Earth Stewardship : Linking*

devenue un lieu commun pour penser l'action environnementale, notamment dans les discours actuellement dominant autour de la valorisation de la biodiversité qui mettent en scène des justifications anthropocentriques en invocant par exemple les services écosystémiques, mais aussi dans des approches qui valorisent les gestions locales, communautaires ou indigènes des modes d'habiter un milieu de vie. Un article récent, faisant la synthèse des usages de l'idée « d'intendance environnementale » dans les sciences de la durabilité, définit ainsi de façon extrêmement large « l'intendance environnementale locale (*local environmental stewardship*) » comme

les actions entreprises par des individus, des groupes ou des réseaux d'acteurs, avec des motivations et des niveaux de capacité variés, pour protéger, prendre soin ou utiliser de manière responsable l'environnement à la recherche de résultats environnementaux et/ou sociaux dans divers contextes socio-écologiques¹.

Pour ces auteurs, dans une perspective pragmatique et utilitariste, la clarification des dimensions conceptuelles de l'intendance environnementale vise surtout à montrer qu'elle est un cadre théorique opérationnel, potentiellement multiculturel et adapté à la diversité des contextes, permettant de penser une gestion locale et intégrée des milieux de vie socio-écologiques. L'intendance environnementale peut alors grouper, sous la catégorie de motivation intrinsèque des acteurs à faire le bien, différentes motivations éthiques telles que :

une éthique du *care* qui s'enracine dans des connexions aux espèces non-humaines, aux environnements et à des lieux particuliers [...], un sentiment de responsabilité morale envers un dieu ou une autre puissance supérieure pour prendre soin de la création [...], un sentiment de responsabilité pour une parcelle de terre ou une ressource [...], des préoccupations altruistes pour les générations actuelles ou futures [...], ou une compréhension de ce qui constitue une bonne relation avec les autres ou le monde naturel².

L'intendance environnementale devient ainsi, dans cet exemple, la catégorie générale de l'action environnementale qui regrouperait à la fois des actions de protections, de soin et d'usages durables, incluant les « visions du monde et les approches indigènes »³. Il est

Ecology and Ethics in Theory and Practice, Cham, Springer International Publishing, 2015. Voir aussi le programme de recherche du *Stockholm Resilience Center* intitulé : *Biosphere stewardship*, <https://www.stockholmresilience.org/research/research-streams/stewardship.html>, (consulté le 10 décembre 2020).

¹ Nathan J. Bennett et al., « Environmental Stewardship : A Conceptual Review and Analytical Framework », *Environmental Management*, 1 avril 2018, vol. 61, n° 4, p. 597-614. L'article fait aussi un tour d'horizon des différentes manières de fonder, du point de vue historique, théologique et exégétique, une « éthique de l'intendance ».

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

frappant de noter que cette élaboration pragmatique et utilitariste de l'intendance comme un cadre conceptuel pour l'action environnementale ne propose aucune référence à l'histoire même du modèle, ni prise en compte des critiques qui n'ont pourtant pas manqué de s'exprimer au sein même de l'éthique environnementale ou de l'écothéologie.

De nombreuses critiques se sont en effet élevées contre cette stratégie au sein de l'écothéologie et *a fortiori* dans son usage séculier, provenant de l'éthique de l'environnement comme de l'écothéologie. Parmi les plus notables, l'éthicienne environnementale Clare Palmer expose ainsi cinq arguments critiques contre la métaphore et le modèle de l'intendance¹ : [1] la faiblesse du fondement biblique ; [2] le problème *théologique* de la représentation de Dieu comme « propriétaire absent »² de sa création au profit de ses intendants ; [3] le problème *politique* des structures hiérarchiques attachées au modèle de l'intendance qui renvoie conceptuellement à un modèle de puissance d'oppressions, « de servant et de servi »³, et qui s'est incarné historiquement dans des systèmes iniques d'appropriation telles que la servitude ou l'esclavage ; [4] le problème *écologique* de l'impossibilité du contrôle et de la prévision dans un système complexe comme le système-Terre, ainsi que le décrit aujourd'hui l'écologie comme science ; [5] le problème *éthique* du renforcement de l'anthropocentrisme et des logiques instrumentales ne permettant pas de résister à l'usage extensif et accéléré d'exploitation de la nature par les humains, le tout justifié par une autorité divine⁴. Du côté de l'écothéologie, des grands noms tels que Cobb⁵, Moltmann, Santmire⁶ ou O'Donovan ont critiqué l'anthropocentrisme mais aussi le risque de perdre dans l'activisme de l'intendance un

¹ Clare Palmer, « Stewardship : A Case Study in Environmental Ethics » dans Ian Ball et al. (éds.), *The Earth Beneath : A Critical Guide to Green Theology*, London, SPCK, 1992, p. 67-86.

² *Ibid.*, p. 74.

³ *Ibid.*, p. 76.

⁴ Pour une réponse à ces critiques et une défense de la pertinence du modèle de l'intendance pour faire face aux défis éthiques contemporains (l'application du principe de précaution, la préservation de la biodiversité, le développement durable et l'atténuation du changement climatique) voir Robin Attfield, « Stewardship » dans Henk ten Have (éd.), *Encyclopedia of Global Bioethics*, Cham, Springer International Publishing, 2016, p. 2696-2705.

⁵ John B. Cobb, *Economics, Ecology and Justice*, New York, Maryknoll, 1992, p. 97-98. « Nous devons nous considérer simplement comme une espèce parmi d'autres, plutôt que de rester en dehors de la nature et de la dominer. Nous devons passer d'un cas de responsabilité morale à l'égard de la nature à celui d'une adaptation en elle. Les idées d'intendance (*stewardship*) et d'auto-transcendance (*self-transcendence*) si prisées par les chrétiens expriment précisément la condition qui doit être surmontée ».

⁶ H. Paul Santmire, « From Consumerism to Stewardship : The Troublesome Ambiguities of an Attractive Option », *Dialog*, 2010, vol. 49, n° 4, p. 332-339. « Les thèmes de servir la nature comme une fin en soi et de s'interroger sur la nature, également comme une fin en soi, sont simplement court-circuités, sinon exclus, par le type d'anthropocentrisme que l'idée d'intendance de la création prend généralement pour acquis » (p. 334). Santmire propose de limiter le concept d'intendance aux usages financiers et de préférer les termes « partenariat avec la nature » (*partnership with nature*), « soin pour la terre » (*earthcare*), « émerveillement » (*wonder*), et « écojustice » (*ecojustice*) pour traiter les questions écologiques.

rapport de contemplation et d'émerveillement à l'égard de la nature. Ainsi Jenkins résume-t-il :

L'intendance sert de concept organisateur dans de nombreuses déclarations environnementales de gouvernements, d'entreprises, d'institutions, et les organisations civiques. Il y a cependant des raisons d'être sceptique quant à sa popularité : l'intendance peut renforcer les hypothèses sur la relation humaine à la nature qui perpétuent les problèmes écologiques¹.

L'intendance de la création est donc une doctrine à la fois puissante pour mobiliser l'action environnementale chrétienne mais contestée en interne comme de l'extérieur des communautés chrétiennes.

1. 6. *Insuffisance de l'apologétique*

Je partage dans le fond le jugement du théologien catholique John F. Haught sur ces approches apologétiques. Dans *The promise of nature : Ecology and cosmic purpose* (1993), distinguant trois approches de l'écothéologie (apologétique, sacramentelle et eschatologique), il pointe les insuffisances des premières :

Je ne pense pas que ces approches apologétiques vont assez loin dans l'ouverture de la foi chrétienne au renouvellement radical que la crise écologique semble exiger. Je doute sérieusement que nous puissions affronter les problèmes auxquels font face nos environnements naturels, d'un point de vue théologique, simplement en insistant davantage sur des exhortations morales familières, ou en interprétant sans fin les passages scripturaux à propos de la bonté de la nature ou de l'importance de l'intendance (*stewardship*). [...] Dans le but d'avoir une théologie environnementale appropriée, je pense que la chrétienté devra opérer un changement interne plus radical².

Les approches apologétiques, qu'Haught nomme aussi par ailleurs « traditionnelles »³, consistent donc à dévier la double accusation externe de responsabilité et interne d'hérésie, en pointant que les crises écologiques ne sont pas dues à une doctrine, une éthique ou une métaphysique spécifiquement chrétiennes, mais au contraire à l'incompréhension du message biblique authentique, à la désobéissance aux vertus proprement chrétiennes, « de justice, d'humilité, de modération, de gratitude, de compassion »⁴, et à l'impuissance à suivre les principes moraux de fidélité à l'appel divin. Le christianisme se retrouverait alors du côté de l'accusation en pointant, du point de vue de l'authentique monothéisme, différentes « idolatries » dans le rapport à la Terre, à l'appropriation, à l'argent, à l'illusion

¹ Willis Jenkins, « Stewardship » dans Noel Castree, James D. Proctor et Mike Hulme (éds.), *Companion to Environmental Studies*, 1^{re} éd., London ; New York, Routledge, 2018, p. 106.

² John Haught, « Science, Ecology, and Christian Theology » dans Peter Scott et William T. Cavanaugh (éds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell, 2003, p. 93.

³ *Ibid.*, p. 118.

⁴ *Ibid.*

du mauvais infini. Il se présenterait ainsi comme une ressource permettant de faire face, de réagir et de rectifier la crise culturelle ayant produit l'actuelle situation critique. Mais cette stratégie de défense, si elle semble rendre le message écologique audible aux oreilles chrétiennes, neutralise aussi, dans le même temps, les potentialités transformatrices qui résulteraient d'une acceptation de la remise en question radicale de la façon dont le christianisme, en tant que culture, a accompagné sinon produit les affects, les concepts, les normes et les idéologies responsables des crises écologiques.

Or, certains précurseurs ont opéré ces changements internes radicaux et ont ainsi ouvert la voie, dès les années 1970 et 1980, pour une écothéologie ouverte. Je vais présenter trois lieux d'ouverture de la théologie à l'altérité séculière c'est-à-dire aussi trois façons pour l'écothéologie de faire porter sa voix, au-delà de la communauté des croyants, pour rappeler plus largement la place des dimensions spirituelles et de leurs implications éthiques et politiques, au sein du débat public.

2. Les avant-gardes d'une écothéologie ouverte : trois voies emblématiques

À partir des années 70, les précurseurs de l'écothéologie ont développé différentes stratégies ou approches ouvertes pour prendre en charge l'urgence écologique en théologien·ne. J'aimerais ici distinguer trois voies originelles qui se sont depuis développées et ramifiées en de multiples positions, en présentant quelques-unes de ces grandes figures d'avant-garde. J'ai nommé ces voies à partir de la compréhension originale de la nature qui s'en dégage¹ : [1] la voie sacramentelle du « Grand récit » retrouve, en un certain sens, du divin dans la nature² ; [2] la voie eschatologique de « la nouvelle création » articule la compréhension scientifique de la nature à l'imagination d'un horizon transcendant³ ; [3] la voie révolutionnaire et émancipatrice de « la libération des

¹ En prenant pour critère de typologie les stratégies de réponses éthiques des chrétiens, Willis Jenkins (2008) distingue trois stratégies relevant des grandes traditions d'interprétation de la grâce : la stratégie de *l'écojustice* centrée sur la sanctification de la nature (plutôt catholique et pensée par Jenkins à partir de Thomas d'Aquin), la stratégie de l'intendance (*stewardship*) centrée sur la rédemption (plutôt évangélique et pensée à partir de Barth) et la stratégie de *la spiritualité écologique* centrée sur la déification (plutôt orthodoxe et pensée à partir de Maxime le Confesseur et Bulgakov). Ma propre perspective, attentive aux modifications originelles du champ de l'écothéologie, plus qu'aux stratégies éthiques possibles, est plus proche de celle de John F. Haught (1993). Mais je reviendrai sur la question de la spiritualité écologique pour interroger les possibles circulations, transferts et « frictions », entre le domaine de l'écothéologie et le domaine séculier en prise avec la nécessité d'une transition écologique.

² Je me concentrerai sur la position de Thomas Berry, l'une des plus typiques mais on pourrait ici croiser les travaux de John Cobb, Paul Santmire, des nouveaux cosmologistes et de l'écothéologie processuelle.

³ Cette voie aurait pour représentant principaux Jürgen Moltmann, John F. Haught mais aussi la théologie de l'Alliance.

opprimé·e·s » repolitise la nature comme un champ de lutttes croisées où peut s'exprimer une exigence prophétique de justice¹.

2. 1. *La voie sacramentelle du « Grand Récit »*

J'appelle cette voie du « Grand Récit » en m'inspirant de l'usage que Serres fait de cette expression². Il la détourne, en effet, de son usage politiste qui qualifiait ainsi les idéologies opposées pendant la guerre froide. Elle désigne désormais la façon dont, à partir des années 70, et du fait des progrès de la datation, toutes les sciences ont commencé à raconter des histoires du monde, autrement plus grandes que les idéologies politiques. Renouvelant les récits des origines, leur synthèse constitue un récit merveilleux et admirable : le « Grand Récit » de l'univers. Pour la critiquer, Lisa Sideris appelle cette perspective, la « nouvelle cosmologie »³. Il s'agit donc de mobiliser à travers les ressources narratives issues d'une synthèse entre science et religion une spiritualité de la célébration et du soin des relations avec tous les êtres du cosmos. Adossée à un renouveau de la théologie de la création, cette voie permet de voir la nature comme le lieu de la création continuée, attestant de la présence du Dieu créateur dans toutes les créatures, d'où sa dimension « sacramentelle ». Pour présenter cette voie, je m'appuierai essentiellement sur les travaux du prêtre catholique, historien des cultures et « géologien », Thomas Berry (1914-2009)⁴.

Le diagnostic de la crise écologique typique de cette voie consiste à considérer qu'elle réside, du fait de l'essor de la culture industrielle et d'une forme de désacralisation du rapport à la nature, dans une *perte du sentiment de la communauté avec la nature*. Nous avons perdu le rapport de dialogue intime avec le monde :

Nous ne pouvons plus entendre la voix des rivières, des montagnes ou de la mer. Les arbres et les prairies ne sont plus des modes d'une présence de l'esprit. Le monde est devenu pour nous un « ça » (*it*) plutôt qu'un « tu » (*thou*)⁵.

¹ On pourrait nommer ici Leonardo Boff, Sean McDonagh, Sigurd Bergmann, écothéologie féministe de la libération, Sallie MacFague, Rosemary Ruether Radford ou Ivone Gebara.

² Michel Serres, *L'incandescent*, Paris, Le Pommier, 2003.

³ Brian Swimme et Thomas Berry, *The Universe Story From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era : A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, London, Arkana, 1992 ; Loyal D. Rue, *Everybody's Story : Wising Up to the Epic of Evolution*, Albany, SUNNY Press, 2000 ; Brian Swimme et Mary Evelyn Tucker, *Journey of the Universe*, New Haven, CT, Yale University Press, 2011 ; Lisa H. Sideris, *Consecrating Science Wonder, Knowledge, and the Natural World*, Oakland, University of California Press, 2017 ; Dennis O'Hara, « Reinventing Humanity with an Eco-Spirituality Informed by a Cosmology of Cosmogogenesis » dans *Natural Communion*, London ; New York, Routledge, 2019, vol.40, p. 160-175.

⁴ Mary Evelyn Tucker, *Thomas Berry : A Biography*, New York, Columbia University Press, 2019.

⁵ Thomas Berry, *The Great Work our Way into the Future*, New York, Bell Tower, 1999, p. 17.

En réponse, et à partir d'une réactivation de la théologie de la création, fortement inspirée de Teilhard de Chardin¹, faisant de l'humain la dimension réflexive d'un univers pris dans un processus de divinisation, Berry a développé différentes manières de reconnecter les humains à la nature et de reconstituer ce sentiment d'appartenance à une même communauté cosmique. L'expérience du sacré est l'un de ces modes de reconnexion à la communauté cosmique :

Nous retrouverons notre sens de l'émerveillement et notre sens du sacré seulement si nous apprécions l'univers au-delà de nous-mêmes, comme une expérience révélatrice de cette présence numineuse d'où toutes les choses viennent à l'être. En effet, l'univers est la réalité sacrée première. Nous devenons sacrés par notre participation à cette dimension plus sublime du monde qui nous entoure².

L'émerveillement est le symptôme de la reconnaissance du sacré au sein de l'univers. Berry reprend le concept de « numineux » inventé par le théologien luthérien Rudolf Otto dans *Du sacré* en 1917. Il désigne un certain type d'expérience non pas d'abord du sacré comme opposé au profane, fonction discriminante des domaines à protéger et à respecter au sein d'une société, dans le sens développé par l'école française de sociologie à la fin du XIX^e siècle par exemple, mais bien comme l'expérience affective d'une forme de présence ou d'agentivité transcendante au sein de la réalité³. C'est moins une façon de séparer et sanctuariser qu'une façon de reconnaître notre relation à une puissance primordiale. Cela consiste moins à vouloir préserver inchangée une harmonie qu'à faire l'expérience d'un soi relié, interdépendant en somme écologique mais en un sens aussi mystique, car participant d'une puissance créatrice fondamentale depuis les éléments primordiaux de l'univers jusqu'aux spectacles des spontanités naturelles hors de nous et en nous⁴. La présence numineuse au sein de l'univers se perçoit en effet pour Berry dans des expériences contemplatives : dans l'expérience du sublime face à l'immensité des cieux ou la puissance des tempêtes⁵, aux « moments mystiques du cycle diurne »⁶ (le crépuscule et l'aube) et dans le spectacle des « spontanités » qui caractérisent la dimension sauvage de l'univers

¹ Berry a dirigé l'*American Teilhard Association* entre 1975 et 1987.

² Thomas Berry, *The Great Work our Way into the Future*, op. cit., p. 49.

³ Denis Jeffrey, « Le sacré, entre médiation et ruptures », *ESSACHESS*, 2011, IV, n° 2, p. 31-46 ; Michael Stausberg, « The Sacred, the Holy, the Numinous – and Religion : On the Emergence and Early History of a Terminological Constellation », *Religion (London. 1971)*, 2017, vol. 47, n° 4, p. 557-590 ; Bérengère Hurand et Catherine Larrère (éds.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014.

⁴ Berry affirme ainsi que la perspective cosmologique permet de découvrir que « chaque individu n'est pas seulement différent de tout autre être dans l'univers mais a aussi sa propre articulation intérieure, ses spontanités uniques. Chaque être dans ses profondeurs subjectives porte ce mystère numineux d'où l'univers émerge. Nous pourrions l'identifier comme la profondeur sacrée de l'individu ». Thomas Berry, *The Great Work our Way into the Future*, op. cit., p. 160.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

(*wildness*), dans la danse des vivants pour la survie comme dans « l'intuition du poète, le talent de l'artiste ou la puissance du shaman »¹. Le numineux est donc pour Berry une dimension qui résiste à la réduction unidimensionnelle à l'usage², aux valeurs monétaires et utilitaristes³ mais aussi à la tentative civilisationnelle de soumettre le monde naturel au contrôle humain⁴. Cette expérience du sacré ou du numineux caractérise donc la dimension spirituelle du rapport à l'univers. Elle peut s'articuler à une relation personnelle à un Dieu transcendant, et n'est donc pas, comme une fausse alternative présente notamment dans l'histoire du protestantisme pourrait l'imaginer, une pente dangereuse de la théologie naturelle vers l'idolâtrie, en particulier néopaïenne ou panthéiste. Les hiérophanies, manifestations du sacré (*hiéros*) ne sont pas comme l'avait prétendu Mircea Eliade caractéristiques seulement des « religions immanentes ». Elles sont typiques des expériences mystiques, qui prennent par exemple chez Berry la forme d'expériences de non-séparation avec la totalité, et qui s'expriment d'ailleurs dans différentes traditions. En ce sens, ces expériences du sacré et du numineux sont susceptibles de circuler à travers les cultures et les religions et pourraient même sous la forme de « hiérophanies séculaires », ainsi que Jean-Philippe Pierron en fait l'hypothèse, devenir une description d'une présence du religieux sans religion dans les sociétés sécularisées⁵.

Berry, qui est catholique, reprend une perspective teilhardienne qui vise à proposer une cosmologie vivante comme récit permettant de promouvoir des relations vertueuses entre les humains et la terre. Il se démarque cependant explicitement de l'idéologie progressiste technosolutionniste qui fixait aux humains le rôle de « construire la terre » qu'adoptait Teilhard de Chardin. Il s'agit plutôt pour Berry de recréer le sentiment profond d'intimité avec le cosmos et ses habitants de manière à substituer à des relations pathologiques, un soin des relations mutuellement bénéfiques :

Si la pathologie centrale qui a conduit à la fin du Cénozoïque est la discontinuité radicale établie entre l'humain et le non-humain, alors le renouveau de la vie sur la planète doit être basé sur la continuité entre l'humain et l'autre qu'humain formant une seule communauté intégrale. Un fois que cette

¹ *Ibid.*, p. 50.

² *Ibid.*, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ Jean-Philippe Pierron, « Hiérophanies séculières : une expérience spirituelle de la nature ? » dans Bérengère Hurand et Catherine Larrère (éds.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014, p. 115-127.

continuité sera reconnue et acceptée, alors nous auront rempli la condition élémentaire qui permettra aux humains de devenir plus présent à la Terre d'une manière mutuellement enrichissante¹.

Le principal levier pragmatique, ce « grand travail » (*Great Work*) dont nous avons à présent la tâche selon Berry, est ainsi la promotion d'une *spiritualité écologique* permettant par la reconnaissance du numineux dans l'expérience ordinaire de la nature de développer émerveillement, louange, résistance à la dégradation, mobilisation pour la protection et joie dans l'imagination de solutions à la catastrophe. La prise de conscience de nos liens terrestres produit une forme d'émancipation écologique :

Nous venons à l'être dans et par la Terre. Dit simplement, nous sommes des Terrestres (*Earthlings*). La Terre est notre origine, notre nourriture, notre éducatrice, notre guérisseuse, notre accomplissement. En son cœur, notre spiritualité même est dérivée de la Terre. L'humain et la Terre sont complètement impliqués l'un dans l'autre. S'il n'y a pas de spiritualité dans la Terre, alors il n'y a pas de spiritualité en nous-mêmes².

La crise écologique marque donc pour Berry une rupture dans le temps long de la géologie et l'avènement d'une nouvelle époque, appelle les religions à revisiter de nouvelles *sensibilités* dans le rapport à la planète Terre. Cette reterrestrialisation par la spiritualisation de nos rapports aux relations vitales, cette réinterprétation des sciences dans un nouveau récit cosmogonique transformant les sensibilités religieuses produit une ouverture pluraliste aux différents récits cosmo-mythiques et à ce niveau fondamental des sensibilités religieuses :

Ce dont nous avons besoin maintenant n'est pas exactement une nouvelle religion mais de nouvelles sensibilités religieuses en relation avec la planète Terre qui émergerait dans toutes nos traditions religieuses³.

Des objections ont été faites à Berry et aux « nouveaux cosmologistes » en particulier de la part de Sideris⁴. [1] D'abord d'un point de vue *épistémologique*, cette approche aurait une tendance à consacrer ou à mythologiser le discours scientifique pour en faire la base d'une nouvelle vérité quasi-révlée conférant un statut problématique aux théories scientifiques et risquant de dévaloriser les autres modes de connaissances situées (par exemple les sciences humaines ou la poésie). [2] Ensuite, d'un point de vue *théologique*, ces positions auraient tendance à idéaliser la création continuée en insistant sur la

¹ Thomas Berry, *The Great Work our Way into the Future*, op. cit., p. 80.

² Thomas Berry, *The Sacred Universe : Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century*, New York, Columbia University Press, 2009, p. 69.

³ Thomas Berry, *The Christian Future and the Fate of the Earth*, Maryknoll, Orbis Books, 2009, p. 45.

⁴ Lisa H. Sideris, *Consecrating Science Wonder, Knowledge, and the Natural World*, op. cit.

célébration de ses merveilles, sa beauté, le miracle des formes et des équilibres mais négligeant par-là, son ambivalence qui font que la souffrance, la violence et la mort en sont aussi constitutives, et par conséquent ne fournissant pas de solutions éthiques pour prendre en charge ces dimensions dramatiques¹. [3] Du point de vue *pragmatique*, le Grand Récit de l'univers ou de l'évolution souffrirait d'une déficience opératoire dans la mesure où la perspective « universelle » serait incapable de prendre en charge la diversité des contextes précis des luttes et des actions environnementales. Jenkins, dans *The future of Ethics* (2013) formule une telle critique :

Cette sorte de récit cosmologique de l'humanité ne peut pas apporter de réponse à comment la Columbia River devrait être aménagée. Bien qu'impliquées dans toute éthique pratique d'aménagement d'un bassin versant, les histoires de la création et les anthropologies morales sous-déterminent l'action pratique. En particulier dans des sociétés pluralistes, il est important de reconnaître que nous ne pouvons pas résoudre des problèmes concrets en racontant de nouveaux récits de la création².

[4] Enfin d'un point de vue *politique*, cette voie adopterait une échelle globale trop rapidement unifiante qui se plaçant du point de vue de l'humain dans l'histoire de l'univers, manquerait les spécificités contextuelles et ne dirait rien des modes concrets de réaction à la crise écologique en contexte. Ces discours produiraient donc une forme d'histoire abstraite s'épuisant dans une mystique de la Terre dépolitisée et déconnectée de la réalité ambivalente du travail avec la nature³.

2. 2. La voie eschatologique de « la nouvelle création »

La voie eschatologique permet de répondre en partie à ces objections. Le mouvement principal est d'adjoindre au sentiment du sacré, de la dévotion et du respect par une

¹ Lisa H. Sideris, « Wonder Sustained: A Reply to Critics », *Zygon*®, 2019, vol. 54, n° 2, p. 426-453.

² Willis Jenkins, *The Future of Ethics : Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Washington, Georgetown University Press, 2013, p. 181.

³ Lisa H. Sideris, « Wonder Sustained », art cit. En défense du projet *Journey of the Universe*, directement inspiré de Thomas Berry et aussi directement attaqué par Lisa Sideris, Evelyn Tucker répond en particulier aux critiques épistémologiques et théologiques : « *Journey* n'est pas un projet qui valorise singulièrement la science ; c'est une intégration de la science et des sciences humaines. Il n'est pas basé sur la science mécaniste ; il s'appuie sur la théorie quantique, la science des systèmes, la science écologique, la théorie de l'émergence et la dynamique d'auto-organisation. Il ne présente pas une cosmologie matérialiste, mais plutôt une cosmologie vivante avec des implications pour l'amélioration mutuelle des relations homme-Terre. Il n'écarte pas la religion, mais l'inclut de manière explicite. Cela ne dicte pas l'émerveillement ; cela évoque l'émerveillement. Il n'élève pas la technologie comme salvifique en soi ; il valorise les technologies alternatives pour l'énergie, la santé, l'éducation, les transports, etc. Il ne valorise pas une vision du monde anthropocentrique ; il embrasse plutôt une vision du monde anthropocosmique qui situe l'humain dans un contexte cosmologique. Il valorise une vision du monde aussi inclusive, fondée sur de nombreuses religions du monde, ainsi que des théories évolutionnistes et écologiques, qui considère l'humain comme issu de processus cosmiques et terrestres. De ce point de vue, il encourage nos contributions à l'épanouissement de la vie, à la fois planétaire et régionale, humaine et plus qu'humaine. Mary Evelyn Tucker, « Journey of the Universe : Weaving Science with the Humanities », *Zygon*®, 2019, vol. 54, n° 2, p. 411.

sanctification de la création, la puissance à faire face aux dimensions tragiques du monde actuel à partir du schème eschatologique : l'espoir d'une transfiguration de la création par une victoire de la Vie éternelle sur la mort.

Un précurseur de cette voie a été le théologien allemand réformé, Jürgen Moltmann, avec son livre séminal issu des *Gifford Lectures* données en 1984 : *Dieu dans la création : pour une théologie écologique*. Il en décrit le projet ainsi : « Un traité écologique de la création implique une *réflexion nouvelle sur Dieu*. Elle ne mettra plus au centre la distinction entre Dieu *et* le monde, mais la connaissance de la présence de Dieu *dans* le monde et la présence du monde *en* Dieu. »¹ Moltmann analyse l'histoire de la séparation de Dieu et du monde, en pointant le contexte historique du christianisme primitif qui insistait sur la démarcation nécessaire des « religions matriarcales de la nature »². Il s'ensuit une réduction de l'espace de la manifestation de Dieu, non dans la nature mais d'abord dans l'histoire humaine, à travers une conception anthropocentrée de l'Alliance : « Dieu ne se manifeste pas dans les forces et les rythmes de la nature, mais il se révèle dans l'histoire humaine, que détermine son alliance et sa promesse »³. Moltmann relie donc la méfiance réformée à l'égard de la théologie naturelle au contexte originel même du christianisme et en particulier au contexte théologico-politique de constitution d'un nouveau monothéisme.

Si Moltmann reconnaît donc, à l'instar de White, une tendance anthropocentrée au christianisme, mais selon un fondement théologique plus solide que l'interprétation des récits de la Genèse, il évite cependant de dresser une causalité simpliste entre cette alliance principielle entre Dieu et les humains et la crise écologique actuelle. En effet, cette dernière, selon Moltmann est une crise des civilisations occidentales modernes qui ont promu comme moteur de développement la recherche illimitée de la domination, de l'expansion et de la conquête sur la nature et les humains. Ainsi écrit-il dans *Ethics of Hope* (2012) :

La crise que nous traversons n'est pas seulement une crise écologique, ni ne peut être résolue simplement sur le plan technologique. Un renversement des convictions et des valeurs fondamentales est nécessaire ainsi qu'un renversement de l'attitude face à la vie et dans la conduite de la vie. Quels sont les intérêts et les valeurs qui régissent notre civilisation scientifique et technologique ? Pour le dire simplement : la principale préoccupation est la volonté illimitée de domination qui a poussé les hommes et les femmes à

¹ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création : traité écologique de la création*, traduit par Morand Kleiber, [1985], Paris, Cerf, 1988, p. 27.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

prendre le pouvoir sur la nature et continue de le faire. Ce sont les civilisations occidentales modernes qui, pour la première fois, ont été programmées avec un biais vers la croissance, l'expansion et la conquête. Acquérir le pouvoir et sécuriser le pouvoir sont les valeurs fondamentales en vigueur, régulant tout dans notre société¹.

En interrogeant les responsabilités de cette relation pathologique à la nature², Moltmann reconnaît, comme l'une des causes de la crise écologique actuelle et de l'exploitation moderne de la nature, l'instrumentalisation du schéma théologique exacerbant l'écart entre un Dieu tout puissant et la création. « La conquête et l'exploitation sans scrupules de la nature, écrit Moltmann, qui a fasciné l'Europe moderne, a trouvé sa légitimation religieuse dans cette antique distinction entre Dieu et le monde »³. Moltmann critique ainsi la tradition du *dominium terræ*, favorisée « fâcheusement par la théologie et l'Église pour des raisons apologétiques »⁴. Mais il pointe aussi les ressorts civilisationnels profonds de la crise écologique en renvoyant dos à dos capitalisme et socialisme comme deux facettes d'une même dérive culturelle :

Que la nature soit détruite par l'expansion capitaliste ou par l'accroissement de la productivité socialiste ne fait aucune différence pour la nature concernée. La civilisation scientifique et technique est certainement pour la nature le monstre le plus terrible qui jusqu'à présent soit apparu sur la terre⁵.

Si Moltmann critique le renforcement théologique d'une tendance civilisationnelle destructrice, il remarque aussi que l'on n'a pas besoin d'être chrétien pour s'inscrire dans des dynamiques hégémoniques, en particulier à l'égard de la nature. Les tendances à la domination, en particulier servies par les progrès dans les techniques et les sciences, et leur effets ravageurs sur les milieux de vie sont d'abord l'expression de la recherche illimitée du pouvoir dans les sociétés occidentales modernes sécularisées, mues d'abord par des forces économiques et politiques. Quel rôle peut alors jouer la théologie chrétienne face à cette situation ? Quels sont les exigences d'une théologie « écologiquement responsable »⁶ ?

Selon Moltmann, la crise écologique fait émerger la question fondamentale du statut de la nature qui favorise ou au contraire permet de résister à l'appropriation, à l'exploitation et aux ravages par certains collectifs humains. « Est-ce que la nature n'est réellement rien d'autre qu'"un bien sans maître", que l'homme peut s'approprier, pour en faire ce qu'il

¹ Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope*, London, SCM Press, 2012, p. 67.

² « La destruction humaine de la nature est basée sur une relation perturbée (*disturbed*) des humains avec la nature » *Ibid.*, p. 133.

³ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, *op. cit.*, p. 28.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ *Ibid.*, p. 45-46.

⁶ Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope*, *op. cit.*, p. 136.

veut ? »¹ C'est donc la question de la réduction de la nature à un stock de ressources selon des valeurs économiques et utilitaristes qui est mise en cause. Mais en quoi la théologie peut-elle lutter contre la réduction de la nature à une *res nullius* ? Peut-elle permettre de retrouver l'attention au monde, alors même qu'une des tendances théologiques majeures du XX^e siècle, en particulier l'œuvre de Barth, a consisté à l'inverse à explorer la radicale transcendance divine et donc la radicale altérité par rapport au monde ? Précisément, l'urgence contextuelle, selon Moltmann, n'est plus de fonder la distinction ou la séparation entre Dieu et le monde, mais au contraire de retrouver le monde et la présence de Dieu en lui. La crise écologique semble ainsi inverser les exigences conjoncturelles par rapport aux enjeux apologétiques vétérotestamentaires, tout en imposant de résister aux tendances expansionnistes et productivistes. « Sans abandonner [cette distinction vétérotestamentaire entre Dieu et le monde], affirme Moltmann, un traité écologique de la création doit percevoir aujourd'hui et enseigner *l'immanence de Dieu dans le monde* »². Cette entreprise théologique s'orientera dans deux grandes directions : une nouvelle théologie naturelle et une nouvelle christologie cosmique³.

Dans le cadre de cette nouvelle théologie de la nature, Moltmann va penser l'immanence de l'Esprit transcendant de Dieu dans une perspective trinitaire et eschatologique⁴. « Dieu *le créateur* du ciel et de la terre est présent par son *Esprit cosmique* dans chacune de ses créatures et dans leur communauté créée »⁵. Moltmann pense donc la distinction entre la création et son créateur, notamment contre l'accusation de panthéisme, mais il souligne la possibilité chrétienne de penser un panenthéisme, c'est-à-dire une présence de Dieu en toute créature, à partir d'une perspective pneumatologique (qui insiste sur la troisième personne de la trinité l'esprit). Réinterprétant ainsi la vieille doctrine de la nature présentant des traces ou « vestiges de Dieu »⁶, Moltmann affirme :

¹ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 46.

² *Ibid.*, p. 28.

³ Jürgen Moltmann, « Christianity (7b) – Political Theology » dans Bron R. Taylor (éd.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, London, Continuum, 2008, p. 356.

⁴ Au plan méthodologique, la nouvelle théologie naturelle invite, selon Moltmann à un « troisième stade » de relations entre les sciences et théologie, après la cosmologie religieuse antique et la foi créationniste moderne. L'urgence écologique amène en effet à défendre un complémentarité entre sciences et théologie pour sauvegarder l'unique réalité. Moltmann écrit notamment : « Après que les sciences de la nature ont montré comment il faut comprendre la *création comme nature*, la théologie doit montrer comment il faut comprendre la *nature comme création* ». Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 58. Je développe ce point au chapitre suivant, p. 586-588.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁶ « La nature n'est pas la révélation de Dieu. Elle n'est pas non plus l'image de Dieu. Mais elle montre partout les « vestiges de Dieu », dans la mesure où on peut reconnaître en elle le reflet et la lueur de la beauté divine » Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 92.

« nous pouvons interpréter le monde de la nature comme trace du Dieu trinitaire et comme promesse réelle du royaume à venir »¹. Et, faisant fond sur Rm 8,19-22, Moltmann interprète la nature comme lieu de la souffrance et de l'espérance eschatologique :

Celui qui dans l'état actuel du monde reconnaît la « création », commence par souffrir avec elle et à espérer pour elle. Ce qui dans cette situation est appelé « nature » n'est pas un état de pureté originelle, ni un jardin paradisiaque de l'Éden, ni la fin de toutes choses, la perfection, mais une fatalité de la création : un processus constant de destruction, une communauté universelle de souffrance et une ouverture angoissée et tendue vers un avenir autre. Comprendre la « nature » comme création signifie par conséquent percevoir la « nature » comme création réduite à l'esclavage et espérant la liberté. Par « nature » on ne peut donc entendre qu'un acte et précisément l'acte du grand drame de la création du monde en chemin vers le royaume de la gloire².

Articulant « la création originelle (*creatio originalis*), la création continuée (*creatio continua*) et la création accomplie dans le royaume de la gloire (*creatio nova*) »³, Moltman, propose une « doctrine complète » de la création. La création originelle désigne la *creatio ex nihilo*, « le miracle de l'existence en général et la contingence du commencement de l'être »⁴ qui est aussi la création des temps. La création continuée désigne « la conservation continue de l'univers une fois créé » ou encore « la création dans la création »⁵. Enfin, la « nouvelle création » dans le Christ, désigne l'action de « l'Esprit qui rend vivant » c'est-à-dire la promesse eschatologique pensée au niveau cosmique, comme le chante le Psaume 104, « Tu renouvelles la face de la Terre » :

La tradition théologique a souligné de façon unilatérale la conservation du monde : *conservatio mundi*. Les nouvelles théologies de l'évolution et des processus accentuent de façon également unilatérale le développement du monde. Or si nous découvrons la *creatio continua* entre la *creatio originalis* et la *creatio nova*, nous reconnaitrons l'action créatrice divine continuée comme une action *conservatrice et innovatrice*. Dans l'action conservatrice se manifeste l'espérance, et dans l'action innovatrice se prouve la fidélité. [...] La création divine historique est alors orientée eschatologiquement : elle conserve la création originelle en anticipant l'accomplissement et en lui préparant la voie. La création divine historique a des dimensions cosmiques : elle met tout le cosmos dans un état nouveau.⁶

La promesse eschatologique est donc promesse d'une victoire de la Vie sur la mort pensée pour toute la création. Elle réaliserait « l'inhabitation de la plénitude illimitée de la

¹ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 92.

² Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope*, op. cit., p. 60.

³ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 266.

⁴ *Ibid.*, p. 267.

⁵ *Ibid.*, p. 269.

⁶ *Ibid.*, p. 270.

vie éternelle divine »¹, la pleine positivité, la pleine communication, non pas la fin de l'histoire ou l'éternité intemporelle, mais « le début de "l'histoire éternelle" de Dieu, de l'homme et de la nature »². La promesse eschatologique est donc, dans la théologie de la création de Moltmann, promesse « de l'anéantissement cosmique de la mort des créatures »³.

C'est ici précisément que s'opère l'articulation entre sa nouvelle théologie naturelle et sa nouvelle christologie. Car le messianisme eschatologique s'exprime à nouveau au niveau cosmique. La Pâque du Christ est une Pâque cosmique. Ainsi Moltmann écrit-il :

*Le passage du Christ a plus qu'une portée historique : il a également une portée cosmique. Par lui, la résurrection est devenue la « loi » universelle de la création, non seulement pour les hommes, mais également pour les animaux, les plantes, les pierres, et tous les systèmes vivants du cosmos.*⁴

Ou encore :

La compréhension de la mort et de la résurrection du Christ nous a conduit au-delà des frontières de la christologie historique, vers une christologie de la nature. Sans une guérison de la nature il n'y a pas non plus, en fin de compte, de salut pour les hommes, car les hommes sont des êtres appartenant à la nature. C'est pourquoi la cause même du Christ oblige à aller au-delà de la « christologie historique » de l'époque moderne, et à développer une *christologie de la nature*.⁵

La « christologie de la nature » développée par Moltmann dépasse donc l'enjeu éthique qui consiste généralement à inférer des critères et des normes de comportements à partir de la figure et de l'action du Christ. Elle permet en revanche, sous l'angle eschatologique, de dépasser les interprétations anthropocentrées et patriarcales inhérentes à la doctrine de l'incarnation, c'est-à-dire au fait que Dieu, « le Verbe s'est fait chair [*sarx* en grec] et il a habité parmi nous » selon le Prologue johannique (Jn 1,14), dans Jésus-Christ c'est-à-dire une figure humaine et masculine⁶. Cette tentative de développer des théories de l'incarnation non-anthropocentrées et non-patriarcales se retrouve aujourd'hui dans de nombreuses élaborations en éthiques écothéologiques et écoféministes contemporaines, par

¹ *Ibid.*, p. 274.

² *Ibid.*, p. 275. Voir aussi : « Par la descente de l'Esprit saint « dans nos cœurs » (Rm 5,3) et « sur toute chair » (Jl 2, 28-32, Ac 2, 17) commence la nouvelle création eschatologique, qui s'achèvera quand « Dieu sera tout en tous » (1 Cor 15, 28). Il est dit de la création accomplie que Dieu demeurera en elle et qu'elle vivra de Dieu ». Jürgen Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu contributions au traité de Dieu*, traduit par Morand Kleiber, Paris, Cerf, 1984, p. 145.

³ Jürgen Moltmann, *Jésus, le Messie de Dieu*, traduit par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 1993, p. 348.

⁴ *Ibid.*, p. 355.

⁵ *Ibid.*, p. 375.

⁶ Moltmann articule donc sur les deux dimensions sotériologique et christologique du prologue johannique qui ont constitué historiquement les deux grandes tendances exégétiques de ce texte. Voir Luc Devillers, « Le prologue du quatrième évangile, clé de voûte de la littérature johannique », *New Testament Studies*, juillet 2012, vol. 58, n° 3, p. 317-330.

exemple dans le concept de « l'incarnation profonde » (*deep incarnation*) de Niels Gregersen c'est-à-dire une incarnation divine dans « le tissu même de l'existence biologique et du système de la nature »¹. Une théologie « écologiquement responsable » met donc en avant selon Moltmann, trois aspects insistant sur « les dimensions cosmiques de la doctrine de Dieu et de l'anthropologie »² : l'immanence de l'Esprit transcendant de Dieu, la présence de Dieu dans toutes choses, et la christologie cosmique. Quels sont les effets pratiques de cette approche eschatologique de la création ? Et en quoi cela peut-il constituer une écothéologie ouverte pouvant potentiellement circuler au-delà du cercle d'appartenance des chrétiens ?

[1] Au niveau *métaphysique*, la perspective eschatologique permet de concevoir que la « nature », dans son état actuel, n'est pas le tout du réel :

« Nature » est le concept qui dit l'expérience de l'état actuel de la création. Le « temps de la nature » représente une sorte d'« hiver de la création ». La nature, c'est la création gelée et figée. C'est la création de Dieu aliénée par rapport à l'origine de sa vie, et captive dans son esprit de vie. La victoire sur la puissance de la mort remportée par la nouvelle naissance du Christ et l'effusion de l'Esprit divin sur toute chair doivent être considérées, dans ce contexte, comme le grand signe du « printemps de la création », de la « résurrection de la nature » et de la « divinisation du cosmos »³.

L'ambivalence de la nature, selon Moltmann, est le signe que l'inhabitation divine de la création n'est pas encore réalisée. Et la promesse d'une rédemption cosmique maintient toujours ouvert l'horizon des possibles. En termes séculiers, cela revient à imaginer au cœur même de l'Être, une réserve ontologique qui peut se penser du point de vue phénoménologique par exemple comme « excès », « au-delà de l'étant » ou phénomène de « saturation », dans le vocabulaire de Marion, mais aussi comme « puissance », « virtualité » et « potentialité » dans une lignée des métaphysiques du devenir, qui irait d'Aristote à Deleuze et Whitehead en passant par Bergson, ou encore aujourd'hui l'interprétation de la dimension dénaturante des processus naturels comme « la part inconstructible du monde » chez Neyrat.

¹ Niels H. Gregersen (éd.), *Incarnation on the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis, Fortress Press, 2015 ; Niels Gregersen, « Deep Incarnation : From Deep History to Post-Axial Religion », *Hervormde theologiese studies*, 2016, vol. 72, n° 4, p. 1-12. Cette élaboration écothéologique dépasse notamment la conception « dermique » qui limiterait le corps du Christ à la frontière de sa peau pour l'élargir à une conception *cosmique* du corps et de l'esprit du Christ. C'est un exemple de la redéfinition des problèmes théologiques, ici de la double nature du Christ (humaine et divine), lorsque l'on adopte une perspective écocentrée et en particulier une ontologie relationnelle et non substantialiste, qui redéfinit les individus comme des nœuds de relations.

² Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope*, *op. cit.*, p. 136.

³ Jürgen Moltmann, *Jésus, le Messie de Dieu*, *op. cit.*, p. 349.

[2] Au niveau *praxéologique*, dans son *Ethics of Hope* (2012) Moltmann prétend n'avoir eu de cesse de préciser les effets « transformateurs », consolateurs et revitalisant de l'espérance eschatologique¹. En tant qu'éthique de la réconciliation cosmique, elle doit permettre de résister à « l'éthique agressive de la modernité » : « La foi des chrétiens en la création est aujourd'hui un acte de résistance contre la destruction de la nature et contre l'autodestruction des hommes modernes »². En tant que promesse de guérison ou de thérapie au niveau cosmique, elle soulage le déchirement ressenti devant le spectacle des souffrances humaines et naturelles. En tant que promesse de divinisation du monde, elle est habitée de la grande joie pascalle, « *charis* », qui « n'est pas seulement vie dans l'au-delà, "après la mort" » mais « dès maintenant réveil, nouvelle naissance et don de nouvelles puissances de vie au bénéfice de la vie terrestre »³. De plus, la présence sacramentelle de Dieu dans le monde, le sentiment de la présence de Dieu en toutes choses, permet de voir les choses selon les yeux de Dieu, produit un sentiment de révérence et incite au respect de la dignité divine envers nos « compagnons de création »⁴. Au niveau éthique et politique, Moltmann pense le repolitisation de la notion d'alliance noachique, comme communauté de tous les vivants à l'exemple de ce qu'affirme la Charte de la Terre⁵.

Moltmann retrouve, en un certain sens, deux traits qui semblent communs à l'écopsychologie et à l'écologie politique lorsqu'elles tentent de prendre en charge ou de dépasser les affects désespérés pouvant s'exprimer dans des formes d'anxiété ou d'imagination effondriste : il y a des potentialités imprévisibles qui font que le pire n'est pas certain et il existe des puissances de transformations positives, à la fois subjectives et politiques, qui sont déjà à l'œuvre dans le réel⁶. Plus généralement, la dimension de l'espoir et le rapport affectif et imaginatif à un présent douloureux et à avenir incertain sont des lieux où les analyses de l'écothéologie retrouvent les élaborations de l'écopsychologie, notamment à travers des pratiques et des processus de transformation subjective

¹ « The hope for God's eschatological transformation of the world leads to a transformative ethics which tries to accord with this future in the inadequate material and with the feeble powers of the present and thus anticipates it. » (2012, xiii).

² Jürgen Moltmann, *Jésus, le Messie de Dieu*, op. cit., p. 418.

³ Jürgen Moltmann, *La venue de Dieu : eschatologie chrétienne*, traduit par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 2000, p. 402.

⁴ Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope*, op. cit., p. 138.

⁵ Jürgen Moltmann, « Christianity (7b) – Political Theology », art cit, p. 357.

⁶ Voir Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Le pire n'est pas certain : essai sur l'aveuglement catastrophiste*, Paris, Premier Parallèle, 2020. Pour une critique qui analyse finement le phénomène sociologique, les expressions culturelles et la dimension religieuse de cette « vague effondriste », voir Jacopo Rasmi et Yves Citton, *Génération collapsonautes : naviguer par temps d'effondrements*, Paris, Seuil, 2020.

développant les expériences de reliance du soi écologique¹. Mais cela croise aussi parfois les analyses de l'écologie politique, quand les transformations subjectives à vertus thérapeutiques sont articulées avec les conditions de la lutte pour résister au modèle destructeur et promouvoir des alternatives, comme par exemple chez les écoféministes Macy, Starhawk ou Stengers².

Quelles objections peut-on adresser à l'égard de cette voie écothéologique eschatologique ? [1] Sideris adresse à Moltmann une objection analogue à celle qu'elle adresse aux nouveaux cosmologistes à propos de la conception de la nature qui se dégage de cette écothéologie. La promesse eschatologique cache pour elle une volonté d'idéaliser la nature et de refuser comme un fait la polarité vie/mort comme constitutive de cette seule réalité³. Dans *Down to Earth : Christian Hope and Climate Change* (2015), Richard Floyd, à la recherche d'un « espoir terrestre » critique l'anthropocentrisme de Moltmann qui ferait de la Jérusalem céleste l'horizon d'espérance pour les humains mais aussi pour toute la création⁴. Jenkins voit quant à lui un problème dans la double perspective sur la nature issue, d'un côté, des sciences et, de l'autre, de l'expérience de l'espérance eschatologique. En effet cette deuxième approche, étant décisive en dernier ressort chez Moltmann, semble échapper aux règles du sens commun dans la justification et la vérification et semble peu acceptable comme principe commun dans une société pluraliste⁵. On pourrait voir dans ces objections un simple refus de principe de l'interprétation eschatologique. Mais Sideris comme Jenkins articulent leur critique au fait que cette idéalisation de la nature fait reposer la pratique sur des principes peu partagés, interdit de produire une description consensuelle de la réalité à laquelle nous devons faire face et empêche ainsi de formuler une éthique efficace ou en prise avec la réalité de la crise écologique⁶. [2] Une seconde objection

¹ Voir Michel Maxime Egger, *La Terre comme soi-même : repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2012 ; Michel Maxime Egger, *Soigner l'esprit, guérir la terre : introduction à l'écopsychologie*, Genève, Labor et Fides, 2015.

² Voir *supra*, chap. VI, p. 283-300, et, *infra* chap. XII, p. 641-644.

³ Lisa H. Sideris, « Religion, Environmentalism and the Meaning of Ecology » dans Roger S. Gottlieb (éd.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2006, p. 455 et suiv.

⁴ Richard A. Floyd, *Down to Earth : Christian Hope and Climate Change*, Eugene, Cascade Books, 2015, p. 46 : « Malgré ses efforts passionnés et louables pour préserver les nombreuses créatures belles et brisées de la terre, elles sont finalement englouties - rachetées, certes, mais dénaturées - par une vision eschatologique qui ne peut en fin de compte laisser de place au tragique, au sauvage, à l'autre-qu'-humain (*other-than-human*). La vision de Moltmann de la Jérusalem céleste est ardemment pleine d'espoir (*hopeful*), mais sa portée échoue finalement à s'étendre à l'ensemble de la création. Une grande partie de la bonne terre verte – la création belle et brisée à laquelle nous sommes appelés à consentir avec humilité – ne peut pas passer la porte. »

⁵ Willis Jenkins, *Ecologies of Grace*, *op. cit.*, p. 73-74.

⁶ La préférence de Sideris va vers une éthique écocentrée inspirée d'Aldo Leopold et de Baird Callicott.

d'ordre *pragmatique* peut être adressée à l'écothéologie de Moltmann. Il semble qu'apparaisse en effet une forme d'écart entre la beauté et le raffinement de l'édifice théologique systématique et la pauvreté des implications éthiques qui en ressortent.¹ Les vagues appels à la révérence pour toute créature et à une nouvelle alliance entre tous les compagnons de la création, sur le modèle des déclarations d'intentions générales comme la Charte de la Terre, semblent bien abstraits au regard des problèmes concrets de lutte contre l'appropriation des terres des peuples indigènes pour des projets extractivistes, de statut de l'exploitation animale, de cohabitation entre prédateurs et animaux d'élevage ou encore de statut de l'exploitation des ressources minières dans le système de production mondialisé des nouvelles technologies y compris celles au service de la transition écologique. Mais on pourrait ici répondre que Moltmann se situe au niveau des principes éthiques et politiques directeurs, assez clairs, et non au niveau des décisions à ajuster aux contextes dans une forme de casuistique. Il n'en demeure pas moins que, sur le principe de la communauté de droit de toutes les créatures, peuvent apparaître des dilemmes qui demandent donc de plus amples élaborations éthiques². [3] Il y aurait enfin une critique *politique* qui pourrait être adressée à Moltmann par des théologiens sensibles à la contextualisation des discours. Quand bien même le parcours biographique de Moltmann laisse peu d'ambiguïté sur le fait qu'il a cheminé aux côtés des théologies minoritaires en cherchant sa propre voie dans les théologies contextuelles (de la libération d'Amérique du sud, des noirs d'Amérique du nord et féministe)³, il n'en demeure pas moins que son discours de théologie systématique

¹ Voir la critique de *Dieu dans la création* formulée par Richard Bauckham : « Le résultat n'est pas du tout, comme on pourrait s'y attendre de la part de Moltmann, une théologie qui conduit explicitement à des recommandations spécifiques pour la praxis écologique : à cet égard, il manque de manière décevante, parfois frustrante, de concrétisation. En effet, au pire, c'est un livre dont l'argument prend son envol dans une sorte de pure spéculation à laquelle Moltmann semble avoir développé, dans ses travaux les plus récents, une tendance à se livrer. Mais à son meilleur, il parvient à une compréhension de "Dieu dans la création" qui critique les attitudes envers le monde naturel qui sous-tendent la crise écologique et promeut des attitudes alternatives, d'où émerge un autre type de praxis ». Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T&T Clark, 1995, p. 46.

² Jenkins encore pointe cette faiblesse : « Les chrétiens veulent-ils des zoos végétariens ou veulent-ils entendre à nouveau les loups hurler dans la Shenandoah? En raison du lien d'écojustice entre la création et la sanctification, cette question politique force un dilemme théologique, car notre propre expérience de Dieu sera façonnée selon que nous décidons d'une écologie de glorieux prédateurs ou de la pacifique "contre-biologie du judaïsme et du christianisme" envisagée par les prophètes. Quel est le monde de l'amitié de Dieu? » Willis Jenkins, *Ecologies of Grace*, *op. cit.*, p. 74.

³ Dans son autobiographie, Jürgen Moltmann explique les développements de sa théologie systématique sur la trinité et sur la création sont apparus comme une réaction au sentiment de se sentir sympathique des courants minoritaires de la théologie (théologie de la libération sud-américaine, théologie noire, théologie féministe) sans pourtant appartenir à ces groupes sociaux. « Ma doctrine écologique de la création, Dieu dans la création, qui a suivi comme deuxième volume de la série, a élargi la théologie de la libération des êtres humains opprimés et en luttant à la libération de la création gémissante, et a conduit à l'incorporation de symboles séculiers de trois Religions animistes indiennes ». Jürgen Moltmann, *A Broad Place: An Autobiography*, London, SCM Press, 2007, p. 231.

sur la promesse eschatologique se situe à un niveau de généralisation qui excède tout contexte, passant sous silence ou négligeant, de ce fait, la réalité des luttes, des inégalités et des histoires de l'oppression ou de l'émancipation. Cette dernière objection, parce qu'elle pourrait être soulevée par des théologiens de la libération, en particulier du fait de leur grille interprétative décoloniale, offre une transition vers la troisième voie de l'écothéologie que je vais maintenant présenter.

2. 3. *La voie révolutionnaire et émancipatrice de « la libération des opprimé-e-s »*

La théologie de la libération d'Amérique du sud a été l'une des voies originales les plus intéressantes dans l'approche écothéologique dans la mesure où elle s'inscrit d'emblée dans ce que Joan Martinez-Alier (2014) appelle « l'écologisme des pauvres », c'est-à-dire des contextes où les mêmes collectifs humains qui luttent pour leur survie et contre l'oppression politique et économique, luttent *en même temps* contre les désastres écologiques de l'extractivisme et de l'appropriation des ressources naturelles dans une logique néocoloniale.

Je prendrai cette fois pour guide Leonardo Boff, auteur en 1996 de *Ecologia : Grito da Terra, grito dos pobres*, traduit en anglais en 1997, *Cry of the Earth Cry of the Poor*. Voici comment Boff décrit la théologie de la libération au moment de quitter les ordres franciscains, suite à la censure et aux pressions du Vatican :

À partir des années 70, avec d'autres chrétiens, j'ai essayé d'articuler l'Évangile avec l'injustice sociale, et le cri des opprimés avec le Dieu de la vie. De cela est né la théologie de la libération, première théologie latino-américaine d'importance mondiale. Par elle, nous cherchions à retrouver le potentiel libérateur de la foi chrétienne et à rendre présente, concrète, la « mémoire dangereuse » de Jésus, pour rompre le cercle de fer qui maintenait le christianisme latino-américain captif des intérêts de puissants. [...] J'ai toujours soutenu l'idée qu'une Église n'est véritablement solidaire de la libération des opprimés que si elle-même, dans sa vie interne, dépasse des structures et des habitudes impliquant la discrimination des femmes, l'infériorité des laïcs, la méfiance à l'égard des libertés modernes et de l'esprit démocratique, ainsi qu'une concentration excessive du pouvoir sacré dans les mains du clergé¹.

Le sociologue Luis Martínez Andrade a montré que Boff, dans les années 1990, a été l'une des figures principales ayant initié le « tournant écologique de la théologie de la libération »². Ce « tournant écologique » dans la pensée de Boff est rendu possible par la

¹ Lettre du 28 juin 1992, citée par Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, Paris, Van Dieren éditeur, 2016, p. 153.

² *Ibid.*, p. 169.

critique de la rationalité instrumentale, par la sensibilité franciscaine pour l'être avec les choses et par l'engagement aux côtés de mouvements constitutifs de « l'écologisme des pauvres » (par exemple le Mouvement des Sans Terre au Brésil). L'écologie apparaît comme le point de convergence de toutes ces tendances intellectuelles et politiques de Leonardo Boff. Elle devient ainsi le nouveau centre de gravité permettant de dire sa « critique moderne de la modernité »¹.

L'analyse de la crise écologique par Boff s'inscrit dans la critique de la colonialité inspirée du projet critique Modernité/colonialité qui regroupe, autour de Dussell notamment, des philosophes et théologiens réfléchissant dans une perspective décoloniale. En 1992, Boff écrit :

il existe encore une dette écologique de l'Europe envers l'Amérique latine. L'invasion de ce continent a provoqué des dommages irréparables du fait de l'exploitation des richesses, naturelles, de l'utilisation du sol et de l'immense déforestation. Il a instauré un style de développement et de rationalité du travail qui agresse systématiquement la nature et méprise ses cycles naturels. Dans les conditions de dépendance envers les pays riches, ce développement est assurément inéquitable, car il produit des exclusions. L'injustice sociale se trouve à la racine de l'injustice écologique².

La crise écologique est donc l'expression d'affects de domination, d'appropriation et d'exploitation, non pas hors-contextes, mais s'exprimant dans la réalité des conquêtes coloniales, dans les processus de déculturation des populations indigènes et dans l'exploitation des ressources matérielles et humaines de ces territoires envahis. La crise écologique est une expression de la modernité en tant que le projet moderne est structuré par l'entreprise coloniale de « pouvoir-domination ». Reprenant Dussell, Boff écrit ainsi :

la modernité se caractérise par l'affirmation : *conquero, ergo sum* ; je conquiers, donc je suis. La pensée (*cogito, ergo sum*) et la science (*sapere est potere*) sont les instruments d'accumulation du pouvoir en tant que domination sur les autres : la nature, les autres races et les autres peuples³.

Le principe unifiant dans une même analyse critique et dans un même souci éthique les opprimé·e·s humain·e·s et non-humain·e·s est l'idée qu'ils sont les victimes d'un processus de domination et d'exploitation inhérent à la modernité capitaliste et coloniale. Comme l'indique le titre de 1996, « le cri de la terre et le cri des pauvres » résonnent de concert. Il y a analogie de domination ou d'oppression et corrélativement analogie de

¹ *Ibid.*, p. 153.

² Leonardo Boff, *América Latina : da conquista à nova evangelização*, São Paulo, Editora Atica, 1992, p. 33. Cité par Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, *op. cit.*, p. 167.

³ Leonardo Boff, *América Latina*, *op. cit.*, p. 51.

puissance libératrice. La conflictualité ne s'effectue d'emblée dans une perspective dualiste entre les humains et la nature, mais bien entre dominants et exploité·e·s, oppresseurs et opprimé·e·s, riches et pauvres.

D'un point de vue méthodologique, la théologie de la libération se caractérise par « la valorisation positive des sciences sociales et leur application dans la théologie »¹, et notamment la théorie critique et l'analyse avec les outils marxistes des rapports de forces économiques et politiques.

Comment s'exprime la critique de la domination au sein de l'écothéologie de la libération ? Boff se positionne d'abord comme critique de l'interprétation de Gn 1,26-28 comme *dominium terræ*. Il défend l'interprétation de l'intendance, c'est à dire de la responsabilité et du soin envers la création, articulée et subordonnée à une valorisation des rapports non-instrumentaux à la création symbolisé par le sabbat². Il incrimine ainsi une tradition qui permet le déploiement de « l'agressivité humaine » :

Dominer et maîtriser signifient administrer et prendre soin de l'héritage reçu du Père. Le sens de cette mission ne culmine pas dans le travail de création et la représentation responsable de Dieu. Mais dans le repos du samedi, qui permet la célébration par la perfection et la bonté de toute la création (Genèse 2,2-3)³.

Ainsi, de même que Moltmann, Boff fait jouer un sens pré-moderne des récits de la Genèse, profondément écologique parce qu'incarné, relationnel et cosmique, contre l'interprétation dualiste moderne. Il critique lui aussi la tendance à surestimer la fonction des textes bibliques aux racines de la crise écologique, sans pour autant dédouaner une certaine culture ecclésiale méprisant le monde et impliquée dans le processus moderne de colonisation/domination. En s'appuyant sur la fonction de jardinier attribué à l'homme par Yahvé (Gn 2,15 : « Yahvé Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder »), Boff déploie une critique des interprétations dualisantes méprisant la matérialité, le corps, la féminité, et en somme le monde :

L'être humain est un ami de la nature, il travaille avec la terre [...] et il est l'ange qui la préserve. [...] Une certaine tradition théologique, dominante dans les milieux ecclésiastiques, eut sûrement des conséquences pires que ces deux textes. Elle provoqua la suspicion à l'égard du corps, le mépris du

¹ Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, op. cit., p. 29.

² Pour une analyse du Sabbat comme « fête de la création » voir Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 351-376.

³ Leonardo Boff, *La terre en devenir : une nouvelle théologie de la libération*, traduit par Alexandra Delfolly, Paris, Albin Michel, 1994, p. 71-72.

monde, la méfiance envers toute notion de plaisir, envers la sexualité et la féminité, ainsi que l'annonce d'un Dieu détaché du monde, renforçant la construction d'un monde détaché de Dieu. De tels éléments ont contribué à mettre le monde à la merci de l'agressivité humaine¹.

La dimension sacramentelle était présente dans les travaux de Boff dès sa thèse en 1965. En 1993, dans *Ecologia, mundialisacao, espiritualidade* (traduit en 1994 : *La Terre en devenir*), Boff avait introduit la thématique écologique dans une théologie de la création trinitaire et théo-anthropo-cosmique. Boff trouve ensuite chez Illich, dans le paradigme de la « convivialité » une manière de joindre tous ces thèmes théologiques dans l'idée, issue de la sagesse franciscaine, de « démocratie cosmique »².

La dimension eschatologique n'est pas absente puisqu'à partir d'une conception de l'histoire inspirée de Teilhard de Chardin, Boff envisage une christification de l'histoire cosmique :

Écospirituellement l'espoir nous assure que, malgré toutes les menaces de destruction de la machine d'agression que l'espèce humaine a mise en place et utilise contre Gaïa, l'avenir radieux et bienfaisant est tout à fait garanti parce que ce Cosmos et cette Terre appartiennent à l'Esprit et au Verbe [...]. Ce n'est pas sur les ruines de la Terre et du Cosmos que Dieu parchèvera son œuvre³.

Critiqué par d'autres théologiens de la libération sur ce point, notamment Jung So Mung, pour introduire de façon arbitraire une intention bonne et harmonieuse dans l'histoire, Boff explique :

Je refuse d'accepter que la souffrance de millions d'esclaves, d'Indigènes, d'humiliés et d'offensés de notre histoire ait été vaine. Je crois plutôt que cette souffrance a permis une telle accumulation de force et une telle exigence de transformation que, finalement, le moment de faire quelque chose est déjà prêt. Dans le cas contraire, l'histoire serait absurde, et le cynisme des plus recommandables.⁴

Du point de vue pratique, au contraire de Moltmann, il est frappant de lire dans *Ecologia, grito da Terra, grito dos pobres*, l'articulation entre une réflexion théologique en contexte, une synthèse précise des différents apports des sciences écologiques, des sciences sociales mais aussi des récits de luttes écologiques concrètes. C'est notamment dans cet ouvrage que s'élabore, à partir de la pensée de Berry, de Guattari et de Bateson, l'idée

¹ *Ibid.*, p. 72-73.

² Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, *op. cit.*, p. 159-169 et 180-183.

³ Leonardo Boff, *Ecologia : Grito da terra, gritos dos pobres*, [1996], Rio de Janeiro, Sextante, 2004, p. 269. Cité par Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, *op. cit.*, p. 192-193.

⁴ Cité par Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, *op. cit.*, p. 109-110.

d'une « écologie intégrale »¹ popularisée depuis 2015, comme un clin d'œil de l'histoire et un rachat de la violence institutionnelle du Vatican contre Boff en 1984-1985, par le premier pape sud-Américain. Parce que la libération de l'oppression de la Terre et des humains doit être « intégrale », l'écologie à son tour doit être intégrale et concerner aussi bien les aspects biologiques et cosmologiques, qu'économiques, politiques, psychologiques et bien sûr théologiques. Selon Martinez Andrade, « Boff postule que tous ces chemins de la pratique écologique doivent être articulés, et seule l'écologie holistique permet de tisser des liens entre eux »².

Boff a développé une critique vive de l'anthropocentrisme parce qu'il est un principe anti-écologique par excellence, au cœur de la justification des entreprises de domination et de l'*hubris* développementaliste. Ainsi explique-t-il :

L'écologie exige d'abord de nous l'effort de surmonter l'anthropocentrisme. Celui-ci est tellement ancré dans notre culture occidentale. Il est toujours réaffirmé par un certain type d'interprétation de la tradition religieuse judéo-chrétienne selon laquelle l'être humain est le maître de la création et le roi de l'univers. [...] Cette conception a consacré et renforcé la violence qui, depuis la naissance de la modernité (à savoir l'invasion de l'Amérique en 1492), est exercée sur la nature. Elle est présente dans le modèle de développement qui fut alors élaboré et qui persiste jusqu'à nos jours. Il est le plus grand et le plus puissant mythe de la conscience et l'inconscience collective de toute l'humanité : le développement économique illimité, sans tenir compte des coûts environnementaux tels que la destruction des écosystèmes, la pollution de la biosphère, la spoliation des ressources naturelles non renouvelables (combustibles fossiles, etc.)³.

Certains théologiens de la libération ont pu critiquer l'idée que l'anthropocentrisme serait le « principal responsable » de la crise écologique. Ainsi Hang Seob Kim formule-t-il une objection apparemment décisive : si le système actuel est anthropocentré, pourquoi les deux-tiers de l'humanité se trouvent-ils en dehors, exclus, marginalisés ? L'argument est le suivant : la critique de l'anthropocentrisme manque les logiques de domination internes aux collectifs et ne permet pas de saisir la hiérarchie ou la différenciation des responsabilités dans la crise écologique. Donc le cœur du problème réside davantage selon

¹ Leonardo Boff, *Ecologia : Grito da terra, gritos dos pobres*, op. cit., p. 269. Voir aussi Sam Mickey, *On the Verge of a Planetary Civilization : A Philosophy of Integral Ecology*, London ; Lanham, Rowman & Littlefield International, 2014 ; Sam Mickey, Sean M. Kelly et Adam Robbert (éds.), *The Variety of Integral Ecologies : Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*, Albany, SUNNY Press, 2017.

² Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, op. cit., p. 226.

³ Leonardo Boff, *La terre en devenir*, op. cit., p. 109.

Kim dans la « logique meutrière du capital » plutôt que « l'anthropocentrisme »¹. Comme le note Martinez Andrade, cette critique semble peu charitable puisque Boff se situe dans le cadre de la critique de la modernité comme système hégémonique qui est « patriarcale-raciale-moderne-coloniale-capitaliste et occidentalocentrée »². Donc Boff fait jouer la critique de l'anthropocentrisme comme principe métaphysique pour ensuite critiquer la domination capitaliste en générale. En réponse à ces critiques, Boff précise ainsi à Martinez Andrade :

Le capital vit au prix de la dévastation de la nature [et pas seulement de l'oppression des dominés]. [...] Je dirais que c'est le patriarcat, qui a surgit avec l'urbanisation il y a dix ou quinze mille ans, plutôt que l'anthropocentrisme qui est responsable de l'oppression à la fois des femmes et de la nature³.

Les écothéologues féministes de la libération telles Rosemary Radford Ruether, Sally MacFague, ou Ivone Gebara ont insisté, dès les années 1990, sur l'intersectionnalité des oppressions, diagnostic notamment informé par la perspective écoféministe, et par conséquent ont clairement exprimé le croisement des luttes pour la libération à entreprendre conjointement⁴. Dans *Ética da vida*, en 2005, Boff appelle quant à lui à une « révolution » qualifiée de « moléculaire »⁵, c'est-à-dire qui s'initie d'abord au niveau individuel, c'est-à-dire en l'occurrence à partir d'une écospiritualité transformatrice des subjectivités relationnelles, puis qui trouve des expressions collectives et institutionnelles en vue d'un « nouveau paradigme civilisationnel »⁶. Les buts utopiques de cette nouvelle civilisation planétaire, dont les principes reprennent les trois écologies de Guattari (environnementale, sociale et mentale) et lui ajoutent la dimension de l'écologie intégrale⁷,

¹ Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, op. cit., p. 212-213.

² *Ibid.*, p. 216.

³ *Ibid.*, p. 219.

⁴ Rosemary Ruether Radford, *Gaia and God an Ecofeminist Theology of Earth Healing*, London, SCM, 1993 ; Rosemary Ruether Radford, *Women and Redemption : A Theological History*, Minneapolis, Fortress Press, 2012 ; Sallie MacFague, *The Body of God : An Ecological Theology*, London, SCM Press, 1993 ; Sallie MacFague, *Super, Natural Christians : How We Should Love Nature*, Minneapolis, Fortress Press, 1997 ; Ivone Gebara, *Longing for Running Water : Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis, Fortress Press, 1999 ; Ivone Gebara, « Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération », *Alternatives Sud*, 2000, vol. 7, n° 1, p. 225-242 ; Ivone Gebara, « Ecofeminism : A Latin American Perspective », *Cross currents*, 2003, vol. 53, n° 1, p. 93-103 ; Ivone Gebara, *Le mal au féminin réflexions théologiques à partir du féminisme*, Paris, L'Harmattan, 2002.

⁵ Leonardo Boff, *Ética da vida*, Rio de Janeiro, Sextante, 2005, p. 59.

⁶ *Ibid.*

⁷ Pour une analyse des rapports entre les concepts de « libération intégrale » chez Gustavo Gutiérrez (qui se déploie aux niveaux socio-structurel, psychologique/culturel et théologique) et « d'écologie intégrale » chez le Pape François, voir Daniel Patrick Castillo, *An Ecological Theology of Liberation : Salvation and Political Ecology*, Maryknoll, Orbis Books, 2019, p. 38-63. L'auteur se démarque explicitement de la dimension sacramentelle via les nouvelles cosmologies des propositions de Boff et de Gebara, pour privilégier le

visent à « faire la paix [...] avec la Terre » et formulent comme un devoir la tâche de « refaire une alliance de fraternité/sororité et de respect avec elle »¹. Martínez Andrade détaille ainsi les principes qui selon Boff devraient organiser cette « grande symphonie universelle »² :

un usage équitable et responsable et solidaire des ressources naturelles ; la prévalence de la valeur d'usage sur la valeur d'échange ; un contrôle démocratique du marché et des capitaux spéculatifs ; un ethos mondial résultant d'un dialogue interculturel et insistant sur l'éthique du soin, de la compassion, de la coopération et de la responsabilité universelle ; une spiritualité expression de la singularité humaine et non monopole des religions, et qui soit porteuse de sens en ce qu'elle ancre l'être humain et l'histoire dans une dimension dépassant le temps et l'espace. Boff soutient que la défense de la nature suppose la défense de l'humanité et implique la destruction du système capitaliste³.

Sans doute moins inventives théoriquement que les voies du Grand Récit ou de la transfiguration eschatologique, la voie des théologies de la libération opère cependant le mieux, du point de vue éthique et politique, la synthèse entre les principes théologiques et scientifiques renouvelés par l'onde de choc de la crise écologique et les exigences pragmatiques d'une action située ou en contexte.

Dans la première voie, sous la figure du « Grand Récit », la nature est pensée de façon historique et dynamique. L'unification de ces processus sous l'horizon de l'univers, ne produit pas de négligence du terrestre mais tout au contraire, via des expériences spirituelles permettant de retrouver la dimension numineuse du cosmos, une reconnection à l'ambivalence belle et cruelle, puissante et fragile, admirable et dangereuse, merveilleuse et mystérieuse, de notre habitation du terrestre. Dans la seconde voie, sous la figure de la « création continuée », la nature, replacée dans l'horizon eschatologique de la « création nouvelle », n'est qu'une des dimensions du rapport au processus dynamique et complexe de création de réalité. Elle permet ainsi de réintégrer des dimensions qui risqueraient d'être négligées par le réductionnisme naturaliste, en particulier les dimensions cognitives, émotionnelles et spirituelles liées à l'imagination des évolutions futures. Dans la troisième voie, sous la figure de la « Terre », la nature est d'emblée pensée en tant que lieu de l'interaction entre des collectifs et leur milieu de vie où s'expriment différents rapports de forces, avec lesquels composer ou s'opposer. Elle apparaît en particulier comme le lieu de

discours de la christologie et de l'écologie politique dans un horizon salvifique. Ce faisant, l'auteur passe sous silence la co-invention du concept d'écologie intégrale par Boff.

¹ Leonardo Boff, *Ética da vida*, op. cit., p. 19.

² Ibid.

³ Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, op. cit., p. 229.

distinction entre les rapports *coloniaux* de domination et de destruction à des fins d'accumulation de puissance par contraste avec les rapports *émancipateurs* de respect, de soin et d'admiration.

3. Trois déplacements radicaux opérés par l'écothéologie ouverte

Les écothéologies ouvertes semblent opérer trois mouvements du fait de la prise en compte de la crise écologique comme nouveau centre de gravité de la réflexion théologique et pratique. On reconnaît ces mouvements dans chacune des voies présentées, selon des intensités différentes, mais de façon très manifeste dans l'écothéologie de la libération.

3. 1. Reterrestrialisation

La reterrestrialisation est l'idée qu'il faut, à l'intérieur même de l'ouverture vers la transcendance, prendre soin de la Terre, non seulement comme maison, mais aussi potentiellement comme mère et sœur et amante¹, c'est-à-dire comme condition de notre habitation mais aussi plus fondamentalement de notre vie et de nos relations vitales. C'est une tendance à « l'atterrissage » pour reprendre l'image de Latour, qui ne se fait pas sans angoisse, ni conflits, puisqu'elle suppose un abandon des mythes et idôlatries du capitalisme moderne (progrès, croissance, développement)². Ce mouvement produit aussi une redistribution des positionnements politiques en fonction de ce nouveau centre de gravité civilisationnel. Avec une concision magnifique, Boff a donné à sentir cette inversion par rapport à une tendance modernisatrice, nécessité y compris en théologie, par la crise écologique, dans ce titre d'article : « Écologie-théologie : il n'y a pas de ciel sans terre »³.

D'un point de vue exégétique, ce mouvement retrouve les liens de l'humain (*adam*) à la terre (*adama*) et de l'humilité à l'humus, comme fondement mythopoétique de la fraternité cosmique (Gn 2-3). Avec Paul (Rm 8,19-22), c'est toute la création qui gémit et qui attend la rédemption. La question du monde redevient centrale, non comme propriété des humains mais comme espace désappropriant de hiérophanies et de louanges (Exode

¹ Dans l'avant-dernière section du *contrat naturel*, intitulée « Terre, Terre ! », Serres raconte, dans « une série de récits sur le lien, la corde, la relation, l'attache nouée ou défaite » (*Éclaircissement, op.cit.*, p. 169), les relations de l'humanité et de la terre à travers trois figures : celle de la Terre-mère, celle de la Terre-fille et celle de la terre-amante. Voir Michel Serres, *Le contrat naturel, op. cit.*, p. 183-192.

² Voir Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.

³ Leonardo Boff, « Écologie-théologie : il n'y a pas de ciel sans terre », *Alternatives Sud*, 2000, vol. 7, n° 1, p. 243-264.

9,29, Ps 24,1) – voire, en explorant la puissance des métaphores avec MacFague, comme « le corps de Dieu ».

Un exemple de cette reterrestrialisation de la théologie est donné par le travail du théologien luthérien Sigurd Bergmann¹. L'Anthropocène entendu non pas comme maximalisation du délire prométhéen mais comme appel à la reterrestrialisation trouve une expression théologique dans son exploration des émotions (comment souffrir et que faire face à la souffrance du monde), dans une attention portée aux sens, à la perception et à la conscience (« *aesth-ethics* ») ou encore dans l'interrogation de la spatialité (retrouver les sens du territoire et du climat en même temps que l'unification ouvre vers la communauté biotique). En même temps, Bergmann s'inscrivant dans la filiation de la théologie de la libération, la reterrestrialisation promeut le ressort critique des limites terrestre et le diagnostic des attitudes idolâtres vis-à-vis des *Mammons* contemporains (le marché, l'argent, ...)².

Mais c'est la théologienne brésilienne écoféministe de la libération, Ivone Gebara, qui exprime au mieux, à mon sens, comment la critique de la religion patriarcale, l'attention et le soin portés au contexte et aux liens vitaux, produit ce mouvement de reterrestrialisation :

La religion patriarcale a durant longtemps maintenu les pauvres et les peuples dans un espoir venu d'en haut. S'il est vrai que l'être humain peut « faire venir quelque chose d'en haut », par le moyen de son imagination créatrice, il est fondamentalement un être de la terre, un être du présent, un être d'espérance, une espérance qui commence dans les limites de notre quotidien. Le défi d'aimer à nouveau la terre, d'aimer les « terriens », de rendre toute existence digne, interpelle toutes les théologies au-delà de leurs structures dogmatiques et de leurs organisations de pouvoir. La théologie féministe de la libération en Amérique latine essaie d'accueillir ce défi et de le vivre dans les limites des conditions de notre histoire³.

Le reterrestrialisation est donc l'ouverture à l'humilité, à la sensibilité, aux interdépendances, au présent, aux singularités contextuelles, au quotidien, bref à la vie la plus immédiate révélée par la crise écologique dans sa vulnérabilité, dans sa violence aussi comme dans sa merveilleuse beauté.

3. 2. *Recontextualisation pluralisante*

¹ Sigurd Bergmann, « Religion at Work within Climate Change : Eight Perceptions about its Where and How » dans Sigurd Bergmann, Celia Deane-Drummond et Markus Vogt (éds.), *Religion in the Anthropocene*, Eugene, Cascade Books, 2017, p. 67-84.

² Je développe ces analyses au chapitre suivant, p. 599-602.

³ Ivone Gebara, « Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération », art cit, p. 237.

L'un des pionniers de l'écothéologie, le théologien du *Process* John Cobb, pointe dans *Christ in a pluralistic age* (1975) que le pluralisme n'est ni le relativisme, ni l'indifférence, ni simplement la tolérance. Il est un effet de l'ouverture radicale qui accepte que les positions et les savoirs soient contextualisés (par l'histoire, l'espace, la place sociale, le genre) et, en même temps, qu'il puisse exister, à partir de l'approfondissement des traditions respectives, plusieurs types d'excellence et d'expression de l'amour divin dans ces différents contextes¹.

À mon sens, la crise écologique exige le pluralisme pour plusieurs raisons : [1] elle est un problème planétaire qui touche différents contextes religieux et culturels, [2] elle appelle l'analyse de responsabilités communes mais différenciées, [3] elle devient facteur de nouvelles conflictualités et d'une redistribution des polarisations éthiques et politiques. Elle appelle ainsi par excellence de nouveaux modes de diplomatie, entre les humains mais aussi entre les espèces et avec les milieux². Or la diplomatie suppose de renoncer à la tentative moniste d'éradication pour laisser exister la pluralité même conflictuelle et tenter de trouver des solutions pour une cohabitation. Comme le souligne Latour, la crise écologique renouvelle les processus politiques de recomposition des mondes entre des collectifs aux modes d'habitation, de croyance et de savoir différents, mais toujours territorialisés et contextualisés³. Les modes d'action requis sont donc, en un certain sens, pluralisés par les contextes. C'est seulement à partir de ces différences et en explicitant les accords et désaccords de cohabitation que pourra se composer, selon Latour, la possibilité de monde en commun. L'attention aux contextes prend mille formes selon les auteurs.

¹ John B. Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, Westminster press, 1975, p. 60. La question du pluralisme est un débat central dans la « théologie des religions » avec des postures qui négocient la validité des « *truthclaim* » d'autres religions et philosophies de manières diverses. Pour une synthèse voir David Pitman, *Twentieth century Christian responses to religious pluralism : difference is everything*, Farnham ; Burlington, Ashgate, 2014. Cet ouvrage distingue quatre stratégies mobilisées pour penser la question du pluralisme religieux à partir de la tradition chrétienne (même si dans le détail les positions sont souvent mixtes) : l'exclusivisme (Barth, Kreamer, Brunner, Newbigin), l'inclusivisme (Rahner, Tillich), le pluralisme (Küng, Panikkar, Hick, W. C. Smith) et le syncrétisme. Une des questions controversées est notamment celle de savoir si on adopte un pluralisme *pragmatique ou méthodologique* (qui ne se prononce pas sur la question des valeurs respectives des religions et laisse la détermination de l'ultime en suspens) ou un pluralisme *axiologique* (qui prétend être une affirmation axiologique plus fondamentale et, à l'instar de Cobb, considère notamment la pluralité des expressions religieuses comme un bien en soi et une expression même du divin, qui doit d'abord être reconnue avant de se poser éventuellement la question de son éventuelle hiérarchisation). Sans prétendre entrer dans le détail de ces discussions théologiques, ma propre position attentive aux voix minoritaires et nourrie d'une écospiritualité inscrite dans des traditions orientales, se rapprocherait d'un pluralisme axiologique, qui contesterait au demeurant la pertinence de poser la question des relations en termes hiérarchiques, dépolitisés, généraux et abstraits.

² Baptiste Morizot, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Wildproject, 2016.

³ Bruno Latour, *Face à Gaia*, op. cit.

Chez Latour elle s'appelle « terrestrialisation »¹ et a pour caractéristiques de [1] résister à « la tentation d'unifier trop vite le monde »² ; [2] être conscient de la matérialité et de la fragilité du sol qui se découvre peu à peu, comme rendant possible l'existence ; [3] ne pas se croire hors du temps qui passe.

Renoncer à un universel abstrait et à l'unique Vérité est sans doute l'une des métamorphoses les plus exigeantes opérées par l'écothéologie. Voici deux exemples à nouveaux issus des théologies de la libération. Le premier est celui de Marcelo Barros, moine bénédictin compagnon de route de la CPT³, et développant une théologie de la Terre. Travaillant au contact des peuples indigènes en lutte contre des adversaires violents (les grands propriétaires, les administrations corrompues et les multinationales extractivistes), il exprime la façon dont l'ouverture pluraliste aux mythologies et aux cultures plurielles peut se faire dans l'amour du Christ :

La Pachamama, en tant que représentation symbolique de Dieu, n'est pas idolâtrie, car elle ne sert pas à dominer les pauvres. Elle n'est qu'une médiation du Dieu de la vie. Les fruits de la Terre sont conçus comme le visage de Dieu. [...] La Pachamama est en faveur des pauvres, protectrice des faibles. Elle est la mère qui nourrit les hommes⁴.

L'autre exemple est celui de Frei Betto, dominicain devenu une figure publique brésilienne de la théologie de la libération, militant pour l'émancipation des plus vulnérables. Lors d'une intervention au forum mondial à Belem (2009), aux côtés du sociologue Michaël Löwy, après avoir rendu hommage à Chico Mendès et Dorothy Sang, deux martyrs des luttes pour la justice environnementale au Brésil, après avoir fourni un diagnostic de la crise climatique et de ses racines et dénoncé les fausses solutions basées sur le marché ou l'imaginaire technosolutionnistes, les deux auteurs envisagent comme « alternative radicale au-delà du capitalisme »⁵, l'écosocialisme. Frei Betto conclut l'intervention en exprimant la façon dont le projet d'alternatives au système ayant produit

¹ *Ibid.*, p. 236.

² *Ibid.*, p. 237.

³ *Comissão pastoral da Terra* (Commission pastorale de la Terre) : C'est une ONG catholique fondée en 1975 lors d'une rencontre organisée par la conférence des évêques du Brésil et recensant les conflits liés à la Terre et l'eau, au travail esclave et aux menaces contre les personnes dans le contexte agraire. Elle défend les paysans pauvres contre les grands propriétaires, l'État et les multinationales extractivistes. *Missão CPT*, <https://cptnacional.org.br/sobre-nos/missao>, (consulté le 21 décembre 2020).

⁴ Marcelo de Barros et José Luis Caravias, *Teología de la tierra*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, p. 81,84. Cités par Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, *op. cit.*, p. 95.

⁵ Frei Betto et Michael Löwy, « Ecosocialism and Spirituality », *Capitalism, Nature, Socialism*, 2010, vol. 21, n° 2, p. 96.

la catastrophe doit inclure la diversité des contextes et donc avoir pour principe constitutif le pluralisme :

C'est le projet d'une civilisation écosocialiste comme alternative au capitalisme et au néolibéralisme, capable d'intégrer les concepts et les pratiques de l'égalité sociale et du développement durable, tels que ceux de la révolution cubaine, du soulèvement zapatiste au Chiapas, des occupations de terrains du Mouvement des Sans Terre du Brésil. Nous devons inclure dans notre utopie, notre projet et notre programme les nouveaux paradigmes qui émergent maintenant, comme l'écologie, l'indigénisme, l'éthique communautaire, le holisme, la formation des subjectivités solidaires, le féminisme et la spiritualité¹.

La pluralisation est donc à la fois la condition et le résultat de l'inscription de l'écothéologie dans des contextes divers, et en particulier dans des résistances et des luttes environnementales. Les principes guidant l'action comme l'invention des solutions s'inscrivent dans les spécificités territoriales. La pluralisation contextualisante est donc aussi le lieu d'une ouverture pragmatique et d'une inventivité théorique et pratique remarquables, au plan liturgique, au plan esthétique et au plan théologique, notamment à propos de l'expérience inculturelle en contexte postcolonial, de la pluralité des voies d'accès à Dieu, et des questions de genre et de sexualité².

3. 3. *Repolitisation écologique*

L'un des grands enseignement de la crise de l'idée de nature est que ce concept est aussi politique. En reprenant mais en pluralisant cette idée latourienne, en particulier à l'écoute des voix minoritaires du naturalisme, on peut remarquer que, loin d'être une instance pacificatrice ou le nom d'une constitution qui devrait scinder l'espace débattu de la politique de l'espace des sciences, la nature est une idée discutée, disputée et une réalité contestée dans ses appréciations et offerte à des usages contradictoires. La crise écologique fait apparaître cette dimension normative de l'habitation physique et symbolique des milieux de vie. La destruction des écosystèmes bioculturels oblige à s'interroger sur les causes, les responsabilités, à désigner des adversaires voire des ennemis, à former des alliances, à s'engager dans des luttes et finalement composer un monde commun. Même dans les voies les plus pacificatrices et les plus unifiantes, l'écothéologie ne peut pas ne pas désigner des adversaires et ainsi politiser sa position. La repolitisation peut être explicite

¹ *Ibid.*, p. 98-99.

² Voir Roy H. May et Janet W. May, « Latin American Theology of Liberation and Biocultural Conservation » dans Ricardo Rozzi et al. (éds.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Cham, Springer International Publishing, 2018, p. 393-403.

comme par exemple chez Scott et sa « théologie politique de la nature »¹, chez Michael Northcott qui construit une « théologie politique du changement climatique »² ou chez Gaël Giraud³. Faisant fond sur les béatitudes (Mat 5,16) et sur la dénonciation de l'idolâtrie de l'argent (Mat 6,23 ; Luc 16,13), la théologie de la libération a prolongé la cohérence de la politisation jusqu'à l'engagement concret aux côtés des plus pauvres. Boff saisit, dans l'image de la Terre comme « Grand Pauvre », l'engagement politique de l'écothéologie en faveur de la vulnérabilité, des petit·e·s et des opprimé·e·s :

nous devons concevoir la Terre comme le grand pauvre, l'exploité, l'opprimé. La Terre a le visage du travailleur, le visage du Tiers, du Quart Monde. La Terre est crucifiée non par les pauvres, mais par ceux qui monopolisent le capital, le pouvoir, le savoir, la propriété. C'est pourquoi nous devons les dénoncer comme les grands ennemis de la vie et les principaux ennemis de la Terre. Nous devons insérer la lutte des classes dans une vision plus vaste, car si nous ne protégeons pas la Terre nous disparaîtrons. Il n'y a pas d'autre choix⁴.

Conclusion

Reterrestrialisation, contextualisation pluraliste et repolitisation sont donc trois traits de famille de l'écothéologie qui s'est laissée affecter par la crise écologique. Face à l'urgence de la situation, ce type de discours théologique a mobilisé ses ressources culturelles en suivant trois stratégies décrites par Tucker et Grimm : « la réhabilitation, la réévaluation et la reconstruction des religions »⁵. Mais il s'est aussi ouvert aux sciences et aux territoires en luttés. Si l'écothéologie close semble adopter une posture défensive comme retranchée dans sa tour apologétique, l'écothéologie ouverte, au contraire, offre des paroles vives, en contexte, en prise avec le monde et la situation inédite ; paroles créatives et mobilisant les ressources de la spiritualité comme dimension fondamentale de la réaction à ce que nous

¹ Peter Scott, *A Political Theology of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

² Michael S. Northcott, *A Political Theology of Climate Change*, London, Society for Promoting Christian Knowledge SPCK, 2014.

³ Voir sa thèse récemment soutenue (septembre 2020) et intitulée, *Composer un monde commun : une théologie politique de l'Anthropocène* (à paraître).

⁴ Leonardo Boff cité par Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, op. cit., p. 178. Je reviendrai sur cette élargissement de la notion de pauvreté à des dimensions non-anthropocentrées dans le prochain chapitre, p. 604-611. Pour une critique féministe et *queer* de cet élargissement, encore patriarcal, de la pauvreté dans la théologie de la libération, voir Marcella Althaus-Reid (éd.), *Liberation Theology and Sexuality*, London, SCM Press, 2009. Marcella Althaus-Reid, « Doing a Theology from Disappeared Bodies : Theology, Sexuality, and the Excluded Bodies of the Discourses of Latin American Liberation Theology » dans Sheila Briggs et Mary McClintock Fulkerson (éds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2011, p. 441-455.

⁵ Mary Evelyn Tucker et John Grim, « The Movement of Religion and Ecology : Emerging Field and Dynamic Force » dans Willis Jenkins (éd.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, London ; New York, Routledge, 2017, p. 7-8.

vivons. Reprenant les conceptions scientifiques dynamiques, systémiques et complexes de la nature au sein d'un récit de la création, elles composent des conceptions non coloniales de la nature et promeuvent des affects et des éthiques contrant la domination, l'exploitation et la destruction des milieux de vie. Aujourd'hui les voies minoritaires et visionnaires des années 1970-1980 sont reprises progressivement par les institutions et les instances majoritaires, qui s'aliènent parfois de ce fait un certain nombre de fidèles. Les sensibilités politiques tendent à se reconfigurer sur le spectre de « l'écologie intégrale », depuis les émancipations révolutionnaires jusqu'à une forme de morale conservatrice, en particulier sur les questions de genre, famille et sexualité¹. Le Patriarce Vert continue lui de revaloriser, en contexte œcuménique, l'ancestrale sagesse du christianisme d'Orient contre les prétentions progressistes du christianisme occidental. Le Conseil œcuménique des Églises adopte ce verdissement des religions, il a rédigé en juin 2019, *L'appel de Wuppertal, Kairos pour la création – une confession de l'espérance pour la Terre*². Tous appellent, en urgence, à une conversion (*metanoia*) écologique. Comme le souligne Eslin : « Parler de conversion écologique est exacte, car qu'on l'entende de façon laïque ou religieuse, nul ne peut passer d'une attitude utilitaire à l'égard de la nature à une attitude sensible sans une recomposition de sa psyché »³. Or, on peut observer la prolifération de toutes sortes d'écospiritualités inscrites dans des religions traditionnelles ou dans des formes de syncrétismes barriolés qui soulignent la puissance transformative de pratiques dévotionnelles et prétendent renouveler le rapport au milieu de vie en retrouvant une forme de sacralité. C'est ainsi potentiellement la majorité de l'humanité qui se trouve reliée par ses pratiques religieuses ou spirituelles à une préoccupation écologique et à ses vecteurs d'action transformatrice.

Ils se pourraient bien ainsi que les religions, en particulier le christianisme qui dans de nombreux contextes fait désormais partie des voies minoritaires, promeuvent et déploient aussi les puissances de résistance et d'émancipation d'une conception de la nature relationnelle, dynamique et traversée par les enjeux vitaux de l'habitation.

¹ Voir par exemple à ce propos la revue *Limite*.

² Conseil œcuménique des Églises (COE), *Kairos pour la création*, <https://www.oikoumene.org/fr/resources/kairos-for-creation-confessing-hope-for-the-earth-the-wuppertal-call>

³ Jean-Claude Eslin, *Le christianisme au défi de la nature*, op. cit., p. 18.

CHAPITRE XI

NATURE/CRÉATION : MÊME COMBAT ?

« Détruire la nature pour construire une autoroute est un non-sens, non seulement pour les habitants de Kolbsheim, mais pour l'ensemble de l'humanité. Dans la Bible on trouve le respect de la création, la nature nous est confiée, on ne fait pas ce qu'on veut »¹. Ces propos sont ceux de la pasteure de Kolbsheim (Bas-Rhin) Caroline Ingrand-Hoffet. En 2018, elle est devenue l'une des figures de proue d'une lutte locale qui contestait un projet autoroutier intitulé Grand Contournement Ouest (GCO) de Strasbourg, 24 km, deux échangeurs, deux viaducs et quelques aménagements complémentaires prétendant désengorger l'agglomération et lutter contre la pollution. L'A355 devrait coûter 553 M€ – l'équivalent de 23 M€ du km. La concession a été attribuée à Vinci². Imaginé en 1973, ce projet a suscité une forte opposition, de nombreux recours administratifs et ne devrait pas entrer en fonction avant 2022. Le GCO est typique de ces aménagements modernisateurs qui ne semblent pas avoir saisi l'urgence écologique de notre temps. Il est au demeurant l'occasion d'un *green-washing* formidable avec la mise en avant de la protection du cadre de vie des riverains, la prise en compte de la biodiversité, les liens avec des institutions scientifiques (CNRS, Muséum d'histoire naturel de Paris), et les compensations écologiques³.

Le 10 septembre 2018, le préfet ordonne aux forces de police l'évacuation de la ZAD de Kolbsheim, où tout un collectif « NON GCO » luttait contre ce « Grand Carnage Otauroutier ». Caroline Ingrand-Hoffet fait sonner les cloches du temple pour avertir et mobiliser les villageois. Elle héberge dans la salle paroissiale des ZADistes expulsé·e·s puis célèbre une cérémonie de deuil pour la forêt. L'engagement de cette pasteure me semble exemplaire d'une théologie de terrain qui articule explicitement sauvegarde de la création, protection de la nature et lutte politique. Il interroge la place de la théologie et des

¹ Salem Slimani, *Caroline, la pasteure pour qui la Bible commande d'être contre le GCO*, <https://www.rue89strasbourg.com/caroline-la-pasteure-anti-gco-133823>, 11 avril 2018, (consulté le 9 novembre 2020).

² *Le projet A355 – Le site du Contournement Ouest de Strasbourg – ARCOS*, <https://www.contournement-ouest-strasbourg.fr/le-projet-a355/>, (consulté le 9 novembre 2020).

³ Voir le site du GCO, <https://www.contournement-ouest-strasbourg.fr/la-protection-du-cadre-de-vie/>, consulté le 12/11/2020.

Églises dans les luttes écologiques, notamment par le fait que la figure pastorale a été mobilisée par le politique (le maire de Kolbsheim) comme un appel à la cohérence suite à l'engagement de l'Union des Églises Protestantes d'Alsace et de Lorraine à la COP 21. Il participe plus largement d'une inscription de certaines Églises dans des luttes collectives écologiques, notamment par la participation à un collectif hybride : des forêts, des zones humides, des grands hamsters, des crapauds verts, des élus locaux, des députés européens venus en soutien, des villageois de toutes générations, des agriculteurs, des chrétiens, des anarchistes, des naturalistes, *toutes et tous allié-e-s* contre Vinci et son monde, en l'occurrence le pouvoir étatique, la police, la justice et les citoyens modernisateurs. Cela produit notamment des innovations liturgiques, ici une « célébration à l'arbre » – au son de la sonorisation fournie par la CGT – qui crée un espace pour faire le deuil des ravages de la forêt, mais aussi mobiliser et donc réunir au-delà des frontières ordinaires. Ce cas me semble donc exemplaire de luttes minoritaires¹ telles qu'elles se déploient partout en France et dans le monde, autour de ces nouveaux collectifs dont participent les ZAD.

En prenant pour point de départ ces luttes territorialisées, ce chapitre vise à interroger la reconfiguration des rapports entre « nature » et « création ». Le « grand partage » épistémologique moderne avait soigneusement opposé d'un côté la « nature » désignant la réalité objective connue par les sciences, visant l'idéal d'une vérité construite, et, d'un autre côté, la « création » désignant la réalité rapportée à Dieu-Créateur, pensée par les religions sous l'horizon d'une vérité révélée. Or, face à la crise écologique, nous constatons avec étonnement une tendance contemporaine à rapprocher voire à faire converger ces deux idées, comme si la dévastation de la nature et les gémissements de la création (Rm 8,22) entonnaient de nouveaux accords déchirants. Comment nature et création peuvent-elles s'allier dans un même combat contre la destruction irresponsable des milieux de vie ?

Je soutiendrai que la crise écologique, en tant que moment de déplacement des lignes de controverses, fait émerger une pluralité de rapports contestés entre nature et création, au sein desquels une perspective pragmatique² va favoriser des mouvements et des stratégies

¹ J'utilise minoritaire ici au sens de Deleuze et Guattari, tel que le reprend notamment le philosophe et activiste trans Paul B. Preciado, non pas de minorité numérique (en ce sens c'est Vinci et son monde qui sont sans doute minoritaire localement), mais au sens politique de collectifs qui contestent les normes majoritaires, s'opposent à un pouvoir dominant et ainsi sont porteurs de puissances subversives et révolutionnaires, notamment d'invention de nouveaux modes d'imaginer et d'agir.

² J'entends ici par « pragmatique », des positions qui, à partir d'un principe de primauté de l'action vitale, partent de problèmes concrets ou de luttes effectives et tendent à intégrer dans l'évaluation des théories proposées, leur puissance à créer des différences au sein d'actions effectives et transformatives. Je rattache

de « convergence » entre nature et création, qui tendent à réinventer les rapports entre sciences, théologie et politique.

Après avoir explicités quelques repères conceptuels pour penser les rapports contestés entre nature et création, je décrirai trois stratégies de convergence qui émergent au sein de l'écothéologie contemporaine.

1. Repères conceptuels pour penser les rapports entre « nature » et « création ».

De quoi parlons-nous quand nous utilisons les idées de nature et de création ? À première vue, nature et création sont deux façons de désigner, selon une perspective scientifique ou théologique, le monde. En effet, par la création, on entend d'ordinaire, au sens théologique, les récits bibliques permettant d'interpréter la réalité en tant qu'œuvre d'un Dieu-créditeur. De même la nature, au moins depuis le XVII^e siècle, serait le monde et l'ensemble des processus qui y adviennent en tant que régis par des lois universelles, en principe connaissables par les sciences. En ce sens, ces idées auraient une commune dimension cosmologique qui unifieraient une pluralité de processus et d'entités en les rapportant à un principe ou à un mode d'être originaire. Les rapports entre nature et création seraient alors essentiellement des questions d'ordre épistémologique.

Mais s'en tenir à cette opposition serait cependant passer sous silence la polysémie de ces idées ainsi que les enjeux éthiques et politiques qui se jouent dans leurs usages contestés. Car les idées de nature et de création comportent aussi dans leurs usages ordinaires et dans certains usages critiques, en particulier au sein des éthiques théologiques, une dimension normative : c'est « l'ordre naturel » au sens du normal, la « nature humaine » comme essence, les « droits naturels » ou les « lois de la nature » comme fondements éthiques – dont les usages sont plus ou moins explicitement conscients de l'existence dominante des processus de naturalisation des normes sous ce vocable. Du côté de la création, c'est la question de l'interprétation des récits de la Genèse en vue de l'identification de normes « révélées » ou « divines » qui fait débat : interprétation « despotique », intendance de la création, théologie de l'alliance dans une perspective de rédemption ou communauté fraternelle des créatures. Chacune de ces notions fait respectivement l'objet d'interprétation et de conséquences pratiques diverses. Et dans les

personnellement ces options à James et Bergson, mais elles semblent à la fois présentes et discutées au sein du pragmatisme philosophique contemporain. Voir Richard Shusterman, « What Pragmatism Means to Me : Ten Principles », *Revue française d'études américaines*, 28 novembre 2010, n° 124, n° 2, p. 59-65 ; Benoit Gaultier, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Vrin, 2016.

rapports même entre ces deux notions, l'histoire de la théologie et de la philosophie a constitué différents problèmes clés : la question des deux livres divins (la Bible et la nature) et de leur interprétation, le rapport entre la nature et la grâce, la question de la théologie naturelle, le désenchantement du monde ou la limite naturelle contre *l'hubris* d'une liberté moderne sans Dieu¹.

Je distingue pour ma part, au plan descriptif, quatre sens principaux de l'idée de nature qui structurent à la fois l'histoire du concept et la pluralité de ses usages contemporains. Selon une conception métaphysique, la nature est l'ensemble des étants connus par les sciences ; selon une conception vitaliste la nature désigne le principe des processus du vivant au sein du cosmos ; selon une conception dualiste, la nature sépare l'ensemble des étants opposés à la sphère humaine ; enfin selon une conception écologique, la nature signifie l'intégrale des relations au sein de milieux de vie². Du point de vue normatif, on peut distinguer avec l'historienne Lorraine Daston, trois sens principaux : les natures spécifiques, les natures locales et les lois universelles de la nature³. Mais, pour savoir comment naviguer dans cette polysémie contestée, il est bon me semble-t-il de rappeler deux enseignements cruciaux, issus des humanités environnementales sur le fonctionnement culturel et social de l'idée de nature. Je propose donc de partir de l'idée de nature et d'interroger dans un deuxième temps les analogies possibles avec l'idée de création.

1. 1. Ce que les sciences sociales nous apprennent de l'idée de nature

Le premier enseignement est issu de façon convergente de l'anthropologie de la nature de Descola, de l'anthropologie symétrique de Latour, et de certaines études féministes, écoféministes et décoloniales, notamment la philosophie de Plumwood. L'idée de nature est un « dispositif métaphysique ». Autrement dit, sa fonction est moins de désigner des objets ou des processus particuliers, que d'organiser les relations entre humains et non-humains, selon certaines modalités et rapports de forces historiquement et culturellement déterminés. En l'occurrence la nature renvoie à une histoire des idées européenne, occidentale, coloniale et patriarcale qui tend à se globaliser sous la tendance hégémonique de la civilisation capitaliste thermo-industrielle.

¹ Voir, pour une perspective réformée, Pierre Gisel, « Du concept de nature en théologie » dans Eric Fuchs et Mark Hunyadi (éds.), *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 97-121.

² Voir *supra*, chapitre V.

³ Lorraine Daston, *Against Nature*, Cambridge, The MIT Press, 2019.

Dans un entretien récent, Descola exprime cette idée avec une radicalité et une netteté qu'il a rarement eu à ma connaissance dans ses ouvrages :

La nature, je n'ai cessé de le montrer au fil des trente dernières années : la nature, cela n'existe pas. La nature est un concept, une abstraction. C'est une façon d'établir une distance entre les humains et les non-humains qui est née par toute une série de processus de décantations successifs de la rencontre de la philosophie grecque et de la transcendance des monothéismes, et qui a pris sa forme définitive avec la révolution scientifique. Donc c'est un dispositif métaphysique [...] que l'Occident et les Européens ont inventé pour mettre en avant cette idée de la distanciation progressive des humains vis-à-vis du monde, un monde qui devient un système de ressources, un domaine à explorer dont on essaye de comprendre les lois, etc.¹

Selon Descola, la fonction de l'idée de nature est une fonction qu'on pourrait qualifier d'*apartheid* dans la mesure où elle permet de constituer les collectifs humains par séparation, isolement, soustraction de puissance d'agir et construction de hiérarchies par rapport aux non-humains. La nature ou plutôt le naturalisme désigne moins une partie du réel qu'une des grandes structures culturelles de composition du monde, aux côtés d'autres structures (l'animisme, le totémisme, l'analogisme)². Dans le même ordre d'idée, Latour soutient que la Nature est une façon de soustraire tout un domaine du réel de la controverse politique. Elle est « une source de la moitié de la politique »³ autrement dit une façon pour les Modernes d'organiser les rapports de forces et de décisions entre la Science et la Politique. À leur suite, Morizot soutient que la nature, dans son sens dualiste, est ce qu'ont inventé les Occidentaux quand ils ont cessé de vivre immergés dans des habitats partagés et d'avoir des « égards ajustés » envers les autres formes du vivant⁴.

Si ces analyses sont décisives quant au statut de l'idée de nature, elles limitent, à mon sens de façon injustifiée, le dispositif métaphysique à son expression dominante et à certains affects coloniaux : séparation, domination, exploitation. Or, au contraire, il me semble que le dispositif métaphysique attaché à l'idée de nature permet *aussi* de penser l'interdépendance, la communauté du vivant ou encore la résistance à certaines formes de domination coloniales et patriarcales. L'écoféminisme et son mouvement de *reclaim* (c'est-à-dire de revendiquer et de se réapproprier) l'idée de nature, en mobilisant notamment les puissances d'ensauvagement, est ici exemplaire d'un usage pluraliste et

¹ Philippe Descola, *La nature, ça n'existe pas*, <https://reporterre.net/Philippe-Descola-La-nature-ca-n-existe-pas>, (consulté le 9 mars 2020).

² Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005. Voir *supra*, chap. II, p. 107 et suiv.

³ Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 64. Voir *supra*, chap. III, p. 132 et suiv.

⁴ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020, p. 279-287.

potentiellement émancipateur de ce dispositif métaphysique¹. Il faut donc à mon sens distinguer des usages majoritaires ou dominants et des usages minoritaires de l'idée de nature comme dispositif métaphysique. Cette distinction oblige alors à pluraliser les fonctions et à reconnaître dans une minorisation du naturalisme des potentialités critiques, transformatrices et émancipatrices.

Le deuxième grand enseignement provient de la sociologie et de la géographie environnementales. Au sein même du « naturalisme », il n'y a pas une « nature », mais des « natures » qui font l'objets de pratiques, de significations, de positionnements politiques qui parcourent tout le spectre axiologique et politique. Rappelons la formule de Castree « La "nature" devrait, de plein droit, appartenir à la famille de ce que le philosophe Walter Gallie (1956) appela célèbrement "les concepts essentiellement contestés" »². L'idée de nature a des significations multiples parce qu'elle est socialement et politiquement mise au service de récits, de fonctions et d'imaginaires conflictuels.

Il me semble que l'idée de création présente des traits analogues. Comme récit cosmologique elle est un « dispositif métaphysique » au sens de Descola, dans la mesure où elle permet d'articuler le monde avec un acte de Dieu comme principe transcendant, mais aussi de justifier une forme d'ordre entre les créatures – par exemple selon l'image de la *scala naturæ* en fondant l'exceptionnalité de l'espèce humaine ainsi qu'une hiérarchie entre créatures non-humaines. Mais il semble aussi nécessaire de parler de « créations contestées ». Car comme dispositif théologique et historique complexe, diversement investi de façon politique et axiologique, il a permis certes la justification des affects coloniaux, anthropocentriques, patriarcaux – séparation, domination, exploitation des autres terres, corps, espèces ou genres – en s'autorisant d'une interprétation « despotique » du premier récit de la Genèse comme *dominium terræ*. Mais il recèle aussi au contraire la possibilité de l'application du commandement d'amour de façon antispéciste, la responsabilité et le soin liée à une communauté créationnelle, l'espoir eschatologique qui permet d'engager une réaction malgré le pessimisme de la lucidité sur la catastrophe en cours³.

¹ Voir *supra*, chap. VI, p. 300-314.

² Noel Castree, *Making Sense of Nature : Representation, Politics and Democracy*, London ; New York, Routledge, 2014, p. 34. Voir *supra*, chap. VII, p. 343-360.

³ Pour une synthèse des controverses politiques et féministes sur la notion de création dans l'écothéologie voir Peter Scott, « Creation » dans Peter Scott et William T. Cavanaugh (éds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell, 2003, p. 376-388 ; Celia Deane-drummond, « Creation » dans Susan Frank Parsons (éd.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 190-205.

Si l'on tient compte de ces dimensions contestées, en quoi la crise écologique déplace-t-elle les lignes de controverses au sein du débat entre sciences de la nature et théologie ?

1. 2. *Misère de la nature moderne sans la création ?*

La crise écologique réactive une stratégie apologétique qui déplore le rapport des humains au monde sans Dieu. Ce qui serait essentiellement perdu dans cette substitution serait le sens de la finitude humaine et donc le sens des limites. Jacques Ellul adopte parfois ce geste, notamment lorsqu'il oppose la Nature et la Création, en faisant de la promotion de la Nature l'un des symptômes d'une condition livrée à différentes formes d'illimitations : perte du respect, perte de sens, expansion technicienne ou exploitation illimitée. Ainsi Ellul valorise-t-il l'idée de création dans un souci écologique dans le même temps qu'il attaque l'idée de nature :

À partir du moment où l'on rejette le concept de Création au profit du concept de Nature, le milieu ne peut plus être livré qu'à la démesure des moyens d'exploitation, dans lesquels, encore une fois l'homme accomplit sa vocation de transgresseur de la Nature, mais dorénavant sans aucune signification, sans aucune référence : puisque cette référence ne pourrait qu'être extérieure au champ de son action, et que par le concept de Nature, il a éliminé cet extérieur, prenant l'ordre de la Nature comme seule référence. Dès lors se déchaîne le « pillage de la planète ». [...] Nous voyons ainsi quelle est la véritable signification implicite et cachée de la substitution de la Nature à la Création : c'est l'invention de ce qui permet à la volonté de puissance (qui n'a strictement rien à faire avec la liberté) de se déchaîner, en comportant du même coup sa propre justification, quoiqu'il arrive¹.

Ellul se place en critique de « l'abominable drame moderne »² pensé comme le moment de remplacement du dispositif métaphysique de la Création adossé au principe divin et fondant la limitation dans une théologie de l'Alliance³, à celui de la Nature (la majuscule indiquant cette fonction de dispositif métaphysique) qui serait seulement anthropocentrée. La Création indiquerait l'ouverture de la dimension transcendante alors que la Nature revendiquerait une immanence sans extérieur. Le dispositif métaphysique de la Nature abolirait donc la signification issue de cette référence à la transcendance et l'idée de limites éthiques, imposées à l'action humaine sur une réalité qui n'est pas qu'un système dans lequel introduire la finalité humaine, mais d'abord un don divin. Ainsi Ellul analyse-t-il la situation écologique :

¹ Jacques Ellul, *Théologie et technique : pour une éthique de la non-puissance*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 201.

² *Ibid.*, p. 202.

³ *Ibid.*, p. 204-205.

Nous avons déchainé notre puissance, nous avons exploité à mort, en détruisant les espèces, les richesses, les possibilités, les équilibres naturels, les cycles, les produits. Nous avons gaspillé à une allure incroyable [...]. Ainsi la monstruosité, c'est justement cette acceptation que, pour des utilités contestables, on n'hésite pas à envisager la destruction totale des éléments fondamentaux : alors la sécurité de l'homme n'est en effet plus du tout assurée. Et c'est le comportement de l'homme envers la création qui détruit sa propre sécurité¹.

En ce sens, le « drame écologique »² ne serait qu'un des symptômes de *l'hubris* de l'homme moderne, en l'occurrence s'exprimant dans un rapport d'exploitation illimitée à la nature réduite à un stock de ressources, au sein d'une trajectoire culturelle généralement décadente³.

Il y aurait de multiples critiques à adresser à cette position qui voit dans la modernité la substitution dramatique de la nature à la création. J'en formulerai ici quatre. [1] Une première objection *historique* consiste à contester ce grand récit de la désacralisation moderne qui, dépassée par le mouvement de déchristianisation, produit une substitution de dispositifs métaphysiques mutuellement exclusifs et laisse l'humanité piégée dans la recherche de faux infinis ou dépourvue face à l'absence de limites. Latour formulera par exemple l'hypothèse exactement inverse en soutenant qu'il y a changement de nom, mais pas de dispositif métaphysique entre le peuple de la Création et le peuple de la Nature⁴. On peut, de plus, constater que l'exclusion mutuelle n'est pas une modalité nécessaire du rapport entre Nature et Création puisqu'il y a eu coprésence des deux concepts dans l'histoire et donc différents modèles de conciliation possible. Un exemple extrême est l'usage de l'idée de « nature universelle » chez Jean Scot Érigène, qui non seulement inclut Dieu et les créatures, mais le plus largement possible au plan onto-théologique, à la fois l'être et le non-être devenant ainsi le nom de l'ensemble du réel divin⁵. Donc on ne peut pas simplement penser la nature comme succédant à la création dans une substitution de dispositifs métaphysiques comme s'ils étaient mutuellement exclusifs et inscrits dans le grand processus de déchristianisation de la modernité. [2] Une deuxième objection est d'ordre *empirique* et conteste la nécessité du lien entre l'adoption d'un dispositif métaphysique sans référence à Dieu et l'exploitation illimitée de la nature réduite à un

¹ *Ibid.*, p. 214.

² *Ibid.*

³ On retrouve un motif analogue chez de nombreux auteurs. Voir par exemple François, *Lettre encyclique Laudato Si du souverain pontife François sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Salvator, 2015, p. 60 ; Hélène Bastaire et Jean Bastaire, *Pour un Christ vert*, Paris, Salvator, 2009.

⁴ Voir chapitre précédent, p. 527.

⁵ Jean-François Courtine, « Les catégories dans le *De divisione naturae* de Jean Scot Érigène : espace et temps », *Épimethee*, 2003, p. 129-166.

stock de ressources. Il y a là, à mon sens, une réduction abusive de la pluralité historique, sémantique et pratique des rapports avec la nature. Ellul serait alors coupable d'une inférence infondée, renvoyant à une fausse alternative. Or cette position est contestable à partir d'une autre thèse soutenue par Ellul, comme avant lui et bien avant Lynn White, par Max Weber par exemple : la désacralisation de la nature permise par le christianisme a ouvert la rationalisation et par conséquent la distanciation nécessaire à l'exploitation de la nature comme ressources. Ellul va ainsi jusqu'à affirmer : « le danger mortel et universel résultant de la Bombe à Hydrogène ou du désastre écologique est né du christianisme »¹. De plus, il n'est pas vrai que le passage de la création à la nature se réduise à livrer la nature à la démesure des moyens d'exploitation. L'expérience naturaliste montre qu'il y a de nombreux affects non-coloniaux possibles dans la connaissance, l'émerveillement, la protection. Enfin, entre un dispositif métaphysique et ses effets techno-industriels, il y a sans doute toute une infrastructure économique et politique dont on ne peut ignorer l'efficacité matérielle au sein de rapports de forces. L'inférence entre une modernité athée et l'exploitation illimitée de la nature est donc *a minima* non nécessaire, vraisemblablement réductrice et potentiellement infondée. [3] Cette remarque me conduit à une troisième objection, qui est d'ordre *politique*, et conteste dans le fond l'analyse de la technique chez Ellul comme une structure culturelle indépendante et fétichisée. À mon sens, suivant en cela des analyses issues de l'écologie décoloniale et de l'écoféminisme, c'est moins un dispositif métaphysique que son instrumentalisation au service d'affects coloniaux et patriarcaux, notamment au sein du capitalisme mondial intégré, qui produit une exploitation intégrale de la nature réduite à un stock de ressources. De plus, ce schéma binaire et mutuellement exclusif entre une nature vouant l'humanité à *l'hubris* et la création rappelant l'humain à sa finitude, laisserait penser que seule la désormais minorité chrétienne aurait les ressources spirituelles et morales pour résister et faire face à la crise écologique. Cela me semble à la fois faux empiriquement, dangereux politiquement, et extrêmement peu pluraliste. [4] Une dernière objection, d'ordre métaphysique finalement consiste à remarquer que la nature, même comme dispositif métaphysique, consiste moins à abolir la transcendance qu'à en déplacer le sens. C'est par exemple ce qui ressort lorsque l'idée de nature-altérité est défendue à travers la notion du sauvage, du spontané, de ce qui échappe à toute construction ou maîtrise humaine possible². Il y a bien ici une définition d'une forme de transcendance au sein de l'immanence, qui n'est certes pas chrétienne en

¹ Jacques Ellul, *Théologie et technique*, op. cit., p. 202.

² Voir *supra*, chap. VIII, p. 401 et suiv.

propre, mais semble correspondre à une structure même de la réalité désignée sous l'idée de nature.

La complexité des relations entre nature et création ne saurait donc être réduite à cette position qui semble déplorer la substitution d'un dispositif métaphysique à l'autre.

1. 3. *Trois modalités de relations entre sciences de la nature et théologie*

Face à la crise écologique, Moltmann, pionnier d'une théologie « écologiquement responsable »¹, offre une analyse qui, plutôt que de les opposer, propose de réconcilier nature et création. Dans l'ouvrage issu des *Gifford Lectures* de 1984-1985, *Dieu dans la création* Moltmann propose ainsi des repères historiques et théologiques pour penser ces rapports entre « nature » et « création ». Dans le deuxième chapitre de l'ouvrage, en réfléchissant sur les principes constitutifs d'une « théologie écologique de la nature », il structure cette histoire autour de trois moments. [1] Le premier consiste dans la *fusion* des traditions bibliques avec la vision antique du monde, donnant naissance à une cosmologie religieuse (dès l'Antiquité et au cours du Moyen Âge). Il se traduit à mon sens par excellence dans l'image de *scala naturæ*, autrement dit une expression primordiale de « la grande chaîne des êtres »², cette échelle hiérarchique qui place les humains en position de supériorité par rapport aux autres créatures terrestres, célestes et marines du fait de la nature divine de leur âme. [2] Le deuxième moment conjoint la révolution scientifique et la réforme (autour du XVI^e et XVII^e siècles). Il consiste dans l'émancipation des sciences de la nature par rapport à la cosmologie religieuse et dans le transfert de la doctrine de la création théologique vers une « foi créationniste »³ (c'est-à-dire une foi personnelle selon laquelle l'homme doit mettre sa confiance en Dieu le créateur et non en ses créatures). Cela produit donc une *démarcation réciproque* qui ouvre potentiellement vers « une coexistence pacifique sur la base d'un contresens partagé »⁴ affirme Moltmann. [3] Le troisième moment consiste, dans un nouveau partenariat sous l'autorité de la crise écologique. Il s'agit alors de penser la *complémentarité* qui peut se faire jour face à l'urgence écologique, mais aussi de redéfinir une fonction active de la théologie face à cette situation. Ainsi Moltmann pointe-t-il cette réciprocité : « Après que les sciences de la nature ont montré comment il faut comprendre la *création comme nature*, la théologie doit montrer comment

¹ Voir chapitre précédent, p. 552-562.

² Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being : a Study of the History of an Idea*, [1936], London ; New York, Routledge, 2017.

³ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création : traité écologique de la création*, traduit par Morand Kleiber, [1985], Paris, Cerf, 1988, p. 53.

⁴ *Ibid.*

il faut comprendre la *nature comme création* »¹. Que signifie « comprendre la nature comme création » ? Pour Moltmann, les quatre apports de cette interprétation théologique de la nature consistent dans l'affirmation de la contingence du monde, de la communauté créationnelle, de l'ouverture vers la transcendance et de l'horizon eschatologique. La perspective théologique permet ainsi de considérer le monde comme changeant, au-delà des dualismes modernes, articulé à une réserve invisible et affirmant que l'état présent de la nature n'est pas l'état achevé de la création².

Dès les années 1980, Moltmann lance donc un vibrant appel à une convergence pragmatique entre sciences de la nature et théologie, pour penser l'urgence écologique et se donner les moyens d'y répondre :

Aujourd'hui la théologie et les sciences de la nature connaissent dans leurs rapports un troisième stade. C'est leur communauté d'urgence dans la crise écologique et le changement nécessaire qu'elles doivent promouvoir ensemble, si l'on veut que l'homme et la nature survivent sur cette terre. Les théologiens commencent lentement à comprendre que leurs constants efforts de démarcation par rapport aux sciences de la nature ne sont plus nécessaires, étant donné la disparition de la foi scientiste de naguère à l'intérieur des sciences. Les savants commencent aussi à découvrir lentement que la théologie chrétienne ne s'attache pas à conserver des conceptions dépassées du monde, mais peut devenir un partenaire sérieux dans le domaine de la cosmologie comme dans celui de la praxis sociale. Dans une situation où l'existence même du monde est en jeu, les sciences de la nature et la théologie ne peuvent pas se permettre d'introduire la division dans l'unique réalité. C'est ensemble que la théologie et les sciences de la nature parviendront à la conscience écologique du monde³.

Moltmann désigne des voies sans issues qui sont aussi des voies de conflits entre les autorités : la foi scientiste d'un côté, l'obscurantisme anti-scientifique, de l'autre. Il invite théologiens et scientifiques à passer de la « démarcation » à une forme de « partenariat » : c'est-à-dire à la fois à la reconnaissance d'une valeur réciproque et d'engagement dans une forme d'action commune. La crise écologique ouvrirait ainsi une troisième voie nourrie d'un dépassement des clôtures autoritaires en vue d'une réconciliation complémentaire au service d'une « conscience écologique »⁴ du monde, plus urgente que jamais.

¹ *Ibid.*, p. 58.

² *Ibid.*, p. 59-60.

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ La conscience (*awareness*) écologique est donc plus que la connaissance naturaliste et que la foi créationniste considérées séparément. Elle est une présence subjective à la dimension empirique de la situation, mais aussi aux ouvertures métaphysiques et surtout aux engagements éthiques, politiques et spirituels inhérent à la reconnaissance de l'interdépendance écologique comme de la remise en cause radicale d'un modèle hégémonique injuste et ravageur.

La position de Moltmann appelle au moins deux questions, en particulier si on s'interroge sur les contextes concrets d'application de ces grandes modalités de relation à partir du cadre herméneutique de l'écologie politique. Premièrement, n'y a-t-il pas excès d'optimisme, en supposant que les voies conflictuelles sont aujourd'hui dépassées ? Autrement, dit la crise écologique est-elle un vecteur de pacification ou au contraire d'exacerbation des positions antagonistes ? Deuxièmement, n'y a-t-il pas des partenariats entre sciences de la nature et théologie dont il faudrait plutôt se méfier pour réagir face à la crise écologique ? Autrement dit, une perspective politisée sur ces questions n'appelle-t-elle pas à scinder entre différents partenariats entre des sciences de la nature et de la théologie, plutôt qu'à une simple affirmation de principe de la complémentarité des sphères de connaissances ou des perspectives sur le monde ?

1. 4. *La guerre culturelle : Science de la création vs changement climatique ?*

Historiquement, c'est selon la modalité de la conflictualité que l'on raconte d'ordinaire la contestation de l'hégémonie religieuse par les sciences dans le domaine des sciences. Et ce n'est que tardivement que l'émergence d'une double autorité se constituerait historiquement avec ce moment central qu'est la modernité, et dont on trouve des formulations très précises dans les Lumières tardives, notamment chez Kant. La modernité, au moins depuis le XVII^e siècle, aurait ainsi permis de constituer « nature » et « création » comme appartenant à deux registres clairement distincts et opposables, selon ce qu'on pourrait appeler un « grand partage épistémologique ». D'un côté la « nature » désignerait la réalité objective connue par les sciences en visant l'idéal d'une vérité construite. De l'autre côté, la « création » désignerait le monde en tant que rapportée à Dieu-Créateur, pensée par la religion sous l'horizon d'une vérité révélée. Cette séparation des sphères de légitimité serait aussi une tentative de pacification du conflit entre sciences et religion. Aux sciences la connaissance du monde et à la religion le salut des âmes. Elle permettrait donc cette « coexistence pacifique sur la base d'un contresens partagé » dont parle Moltmann. Je me demande cependant si le scientisme anti-religieux et l'obscurantisme anti-scientifique, loin d'être dépassés, ne caractérisent pas précisément des dynamiques très actives aujourd'hui notamment dans les sociétés travaillées par les processus de sécularisation, et s'exprimant de façon renouvelée à l'occasion des crises écologiques.

Une de ces expressions conflictuelles contemporaines est, en contexte majoritairement chrétien, la « guerre culturelle » qui sévit notamment aux USA, qui s'est dramatisée dans l'antagonisme entre créationnisme et évolutionnisme, et qui est prolongée aujourd'hui par

les positionnements relatifs aux questions climatiques. Dans un article intitulé « Les politiques religieuses du doute scientifique »¹ les historiennes Myrna Perez Sheldon et Naomi Oreskes, analysent les rapports entre la droite républicaine, certains mouvements évangéliques et des formes de contestation des « consensus scientifiques » d'abord au nom de la liberté religieuse puis, de façon plus subtile mais plus perverse, au nom des exigences épistémologiques elles-mêmes. On y voit, dans un premier temps, l'absence de partage des principes communs de la recherche scientifique et de ses apports au nom d'un conflit d'autorité. Visiblement la constitution moderne, qui vise à séparer clairement ce qui relève de l'expertise scientifique et ce qui relève de la controverse publique, comme dirait Bruno Latour n'est ici ni reconnue ni respectée. Mais suite aux différents revers judiciaires des tentatives de faire reconnaître la « *creation-science* » comme pédagogiquement égale à la biologie évolutionniste, en voulant cette fois battre l'adversaire « sur son propre fumier » comme disait jadis Malebranche à propos de Descartes², c'est-à-dire ici en prétendant retourner les exigences de l'épistémologie contre les connaissances scientifiques elles-mêmes notamment à propos du climat, ces contestataires de l'autorité scientifique sont devenus des champions de la mise en doute critique de la construction des consensus qui seraient « soi-disant non-controversés ». La contestation du bouleversement climatique global se fait donc sous les couverts du « scepticisme scientifique » et non du rejet de la science. La politisation des rapports entre sciences de la nature et religion, peuvent donc aujourd'hui prendre soit la forme d'une opposition entre sciences de l'évolution et sciences de la création, soit d'un rejet des consensus scientifiques au nom d'une mise en doute des modes mêmes de constructions de ces accords.

De façon symptomatique, toute une partie de la droite républicaine américaine conjoint rejet de la biologie évolutionniste et rejet des alertes scientifiques sur le bouleversement climatique global. Ainsi l'ancien Sénateur Républicain et catholique, Rick Santorum, condensant les rapports entre les climato-négationnistes, le parti républicain et les chrétiens évangéliques sous la présidence de G.W. Bush, écrit-il dans une tribune en 2009 :

Comme avec l'évolution, le « consensus » sur le changement climatique est devenu une idéologie. [...] C'est une chose que la science idéologiquement motivée s'introduise dans les salles de classe pour

¹ Myrna Perez Sheldon et Naomi Oreskes, « The Religious Politics of Scientific Doubt » dans John Hart (éd.), *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2017, p. 348-367.

² Delphine Antoine-Mahut, *L'homme cartésien : la « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 228.

endoctriner les enfants. S'en est une autre que les politiciens utilisent la science pour détruire l'économie nationale et redistribuer la richesse globale. Je me réfère, bien sûr, à la dernière absence-de-controverse scientifique (*scientific non-controversy*), le réchauffement global d'origine anthropique¹.

C'est en reprenant la dénonciation des « idéologies » comme pseudo-sciences, critiques d'abord issues de l'épistémologie, que s'exprime, dans les milieux chrétiens conservateurs, le rejet des connaissances scientifiques perçues comme menaces contre l'ordre moral, économique et national. L'absence de controverse serait alors le signe non d'une connaissance véritable, robuste, résistant aux objections et satisfaisant les normes de validation mais au contraire d'un renoncement aux exigences scientifiques du fait de motivations idéologiques. C'est donc désormais en prétendant manier les armes de l'épistémologie que se portent la charge au nom de la religion contre les sciences climatiques. Et ce n'est pas seulement des tribunes politiques dans des journaux qui témoignent de cette opinion. Les autrices prennent ainsi l'exemple du *The Discovery Institute*, un *think tank* très actif pour tenter de se positionner comme promoteur de thèses climato-négationnistes au nom d'une rigueur épistémologique supérieure, ce qui est évidemment une imposture². Les autrices montrent aussi comment *a contrario*, d'autres mouvements évangéliques prennent des positions pro-écologiques soit à travers le mouvement du « *creation care* » ou de soin pour la création, soit à travers l'idée de justice environnementale.

Contrairement à ce que laisse entendre Moltmann, la question n'est certainement pas simplement épistémologique ou théologique. Latour a bien montré la dimension aussi politique de l'épistémologie et il invite par conséquent à penser les solutions à ces controverses en termes politiques, c'est-à-dire ici non pas au sens de prise ou d'exercice du pouvoir mais au sens de composition de mondes communs. Une formule d'*Où atterrir* indique ce point :

La question n'est pas de savoir comment réparer les défauts de la pensée, mais comment partager la même culture, faire face aux mêmes enjeux, devant un paysage qu'on peut explorer de concert. On retrouve là le vice habituel de l'épistémologie qui consiste à attribuer à des déficits intellectuels ce qui est tout simplement un déficit de pratique commune³.

¹ Cité par Myrna Perez Sheldon et Naomi Oreskes, « The Religious Politics of Scientific Doubt », art cit, p. 358.

² Naomi Oreskes et Rik Conway dans leur ouvrage de 2010 intitulé *Les marchands de doute* ont précisément montré comment cette stratégie idéologico-épistémologique avait été consciemment financée, diffusée et mise en œuvre par les acteurs industriels (en l'occurrence les marchands de cigarettes et les pétroliers) pour préserver, pendant un temps, leurs intérêts économiques et leurs profits.

³ Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017, p. 38.

Les antagonismes épistémologiques comme théologiques traduisent des mondes clivés. La guerre culturelle, précisément quand elle prétend se mener sur le terrain de l'épistémologie, n'échappe pas à ce constat. Au contraire, des luttes territorialisées, par exemple celle du mouvement anti-GCO et de la ZAD de Kolbsheim, peuvent créer un collectif autour d'une alliance locale, circonstancielle, souvent hétéroclite mais qui compose du commun, de la circulation entre les mondes et aussi un dépassement des logiques dogmatiques conflictuelles. Il peut alors se créer de facto et au sein d'une mobilisation concrète, les conditions d'une acceptation réciproque entre sciences et religions voire d'une reconnaissance mutuelle et d'un partenariat au nom d'une lutte commune.

1. 5. Critique du paradigme colonial : Nature et Création, deux vecteurs de « l'Occident de la conversion » ?

La deuxième question appelée par la position de Moltmann, est celle de savoir s'il suffit à la théologie et aux sciences de la nature de s'adjoindre dans une perspective écologique pour être sûres de bien agir ? Ce doute émerge notamment quand on a à l'esprit une alliance troublante, au sein du naturalisme (au sens de Descola) entre écologistes et missionnaires pour imposer aux peuples colonisés des transformations de façon à se conformer avec une idée de nature imprégnée d'imaginaire créationnistes.

Dans *les âmes sauvages* (2016), Martin présente précisément la façon dont le naturalisme (au sens de Descola) structure l'entreprise de colonisation. L'anthropologue met en évidence le trépied colonisateur : les prospecteurs alliés au pouvoir politique, les missionnaires et les écologistes¹. Un des résultats de son enquête est d'établir qu'exploiter et protéger la nature, deux attitudes apparemment opposées, relèvent en réalité, dans cette situation coloniale, de la même logique d'extériorité, de domination et même d'exploitation de la nature. Que ce soit sous la forme de gisements pétroliers ou de services écosystémiques et d'écotourisme, la nature est pensée d'abord comme un fonds de ressource à exploiter ou protéger, les deux attitudes mettant l'humain en position d'extériorité et de domination. Mais ce qui m'intéresse ici directement c'est la façon dont les *missionnaires* accompagnent la volonté de transformer le rapport des populations locales à la nature, en assignant la nature alaskienne à un imaginaire paradisiaque, substituant ainsi à la participation et à l'ambivalence mouvante des relations animistes (polarisée entre amour et conflictualité) une forme d'extériorité et de domination.

¹ Voir *supra*, chap. II, p. 122-124, et, chap. V, p. 242-244.

Martin, en retraçant l'épopée des missionnaires en pays Gwich'in, s'arrête en particulier sur la figure de Hudson Stuck, missionnaire et explorateur du Grand Nord, et qui fut le premier à gravir en 1913 le Mont Denali (6 190 m), lors d'une expédition financée par l'église épiscopale et le gouvernement fédéral. Martin analyse le rapport qu'Hudson Stuck, à travers ses écrits, établit entre nature et création. Son récit décrit plusieurs étapes après la conquête du sommet : la prière de remerciement à Dieu Tout puissant ; l'intensification du rapport à la beauté sublime de la création observée depuis le haut comme un paysage, de façon distanciée ; l'interprétation de la vision surplombante comme une contemplation de la création « depuis les fenêtres du paradis lui-même » ; de retour de la stabilité minérale, l'idéalisation de relations pacifiées et harmonieuses entre toutes les créatures du lieu. Ainsi Martin analyse-t-elle le récit de la conquête du sommet :

Le silence là-haut ne symbolise pas, comme en Europe, l'homme qui accède à la paix intérieure lorsqu'il s'échappe du brouhaha incessant des villes et qu'il trouve un refuge dans un monde vide d'hommes, mais plutôt l'individu qui s'extrait de la grande forêt, de ses chasses tumultueuses, de ses bonheurs et de ses drames, pour se retrouver isolé, séparé, splendidement dominant, seul face au monde et à Dieu. [...] La verticalité de cette montagne, véritable échelle de Jacob pour l'homme de Dieu, signe l'accès de ce dernier à la véritable stabilité minérale et, par extension, à tout ce qui est durable dans le monde, pérenne et sédentaire ; coïncidence non fortuite lorsque l'on sait que ces valeurs étaient justement celles qui étaient véhiculées aux indigènes lors de l'évangélisation, au détriment du transitoire, du fluctuant, de l'incertain et du nomade. Ainsi, cette victoire remportée sur le mont Denali est, en plus d'un exploit qui suit les mouvances européennes du rapport à la montagne, une manière d'instituer une bonne fois pour toutes une autre relation à la nature, désormais distante et belle, simultanément dominée et inspirante¹.

Le récit de cette transfiguration de l'Alaska en nouvel Eden est, selon Martin, le signe de l'institution d'un imaginaire colonial. Il s'agit en effet de marquer son appartenance à un système naturaliste propre à la culture et à la religion colonisatrice, tout en justifiant une supposée « supériorité » de celles-ci sur les peuples indigènes². La sortie du domaine mouvant et ambivalent des relations animistes au sein de la forêt, par la conquête d'une position de surplomb et la valorisation de cette extériorité dualisante dans une attitude

¹ Nastassja Martin, *Les âmes sauvages : face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016, p. 112.

² Martin note au passage qu'en plus d'invisibiliser la présence des indigènes qui comme porteurs, cuisinier, et guides ont permis matériellement le succès de l'expédition, l'imaginaire naturaliste, par idéalisation « paradisiaque » de la nature alaskienne, assignent aux peuples indigènes la place des « bons sauvages ». Stuck va ainsi jusqu'à souhaiter qu'on épargne le nom indigène de la montagne « pour montrer qu'il y eut jadis une simple et robuste race qui habita cette terre et brava avec succès les rigueurs de son climat extrême et l'inhospitalité de leur environnement, et perdurèrent jusqu'à ce que le contact avec une race supérieure n'introduise la corruption dans leur sang ». Cité par Martin, *Ibid.*, p. 112-113. De fait, le point culminant de ces territoires d'Alaska fut renommé Mont McKinley du nom du 25^e président des États-Unis entre 1897 et 2015, date à laquelle l'administration Obama décida de revenir au nom en langue indigène Athabaskan.

religieuse de contemplation de la perfection et des merveilles de la création, à la fois justifient et renforcent l'entreprise colonisatrice et évangélisatrice tout en préparant les sanctuarisations écologiques. En somme, conclut Martin,

Hudson Stuck nous montre bien à travers ses exploits, sa verve et son esprit téméraire d'aventurier-homme de foi que la nature en tant qu'ultime source de relation à Dieu est en train d'acquérir une place prépondérante, dans ses discours comme dans ses actes. Cette attention – voire cette fascination – pour les choses éternelles, pérennes et durables que le missionnaire manifeste va s'amplifier par la suite, avec l'arrivée des protecteurs de la nature dans les villages gwich'in¹.

Les écologistes comme les missionnaires font donc partie de cet Occident de la conversion naturaliste en Alaska, qui tente de stabiliser les êtres de la nature dans une forme d'extériorité éternelle et édicte les relations que les populations y compris indigènes devraient entretenir avec eux, pour se conformer à cet imaginaire colonisateur. On voit alors comment la convergence entre création et nature, par exemple sous la forme d'une *wilderness* idéalisée apparentée au paradis terrestre, tend à justifier et soutenir des pratiques coloniales d'acculturation, de sédentarisation, d'expropriation, de tentatives de contrôler les déplacements et les prises de chasse, voire de transformer les chasseurs nomades en « éleveurs durables » ou en maraîchers².

La question des rapports entre nature et création n'est donc pas simplement une question épistémologique ou systématique. C'est aussi une question d'écologie politique. La politisation de ces notions c'est-à-dire leur inscription dans des conflictualités plus ou moins réglées me semble importante à reconnaître pour comprendre la pluralité des convergences possibles entre nature et création à l'œuvre face à la crise écologique. À mon sens, l'intégration de la théologie de la création dans une écologie politique, sans renoncer définitivement à l'utopie de la réconciliation cosmopolitique voire eschatologique, exige cependant d'accepter de désigner des adversaires au sein de rapports de forces et ainsi de reconnaître la dimension irréductiblement politique de l'écothéologie. L'alliance décrite par Martin en Alaska, qui mobilise les imaginaires naturalistes et créationnistes au sein d'entreprises hégémoniques et impérialistes coloniales, contrevient manifestement à l'exigence éthique et politique de la justice. Pour éviter cet écueil, le partenariat dont parle Moltmann doit donc, à mon sens, s'opérer non depuis la position dominante ou conquérante mais du point de vue de la minorité, du subalterne, du vulnérable. Cette perspective et cette priorité éthique permettent d'envisager les questions écologiques non

¹ *Ibid.*, p. 113-114.

² *Ibid.*, p. 115-148.

seulement comme une alternative à l'extractivisme, mais aussi comme une lutte pour la justice environnementale et sociale.

Quelles stratégies contemporaines reconnaissent ainsi une convergence pragmatique entre nature et création ? Et dans quelle mesure, chacune de ces stratégies assume-t-elle la dimension politique de cette convergence ?

2. Trois stratégies de convergence

Les trois stratégies que je vais présenter sont trois façons de reconnaître, sous l'égide de l'urgence écologique, la possibilité théorique et l'utilité pragmatique de dessiner une forme de convergence entre ces deux interprétations du rapport au monde, non pas dans une perspective de conversion mais de justice. La politisation de ces positions sera marquée par la façon dont elles s'inscrivent et soutiennent certaines formes de luttes face à l'urgence écologique.

2. 1. La voie sacramentelle : Grand Récit, écospiritualité, et communauté de créatures

Cette convergence se trouve premièrement dans ce qu'on a nommé la voie sacramentelle, dans la mesure où elle vise à reconnaître dans la nature comme création, une hiérophanie qui puisse ensuite guider la réaction éthique et politique à la crise écologique. Cette voie s'articule théoriquement et pratiquement autour de trois grands concepts : le Grand récit¹, l'écospiritualité et la communauté de créatures.

Cette stratégie qui consiste à recréer du commun par un rapprochement entre sciences et récits de la création est aussi adoptée largement dans les milieux écologistes, en particulier à travers la « fable de Brower », le fondateur de *Friends of the Earth*. Ce pastiche explicite du récit de la Genèse rapporte l'histoire de la Terre à une semaine et vise ainsi à rendre sensible la place relative de l'espèce humaine dans l'histoire de la biosphère tout en pointant le caractère extraordinairement brutal et rapide des ravages écologiques. Voici une des versions de cette fable citée notamment par le théologien genevois André Biéler dans un ouvrage écrit en réaction au rapport du club de Rome de 1973 *Limits to Growth* aussi connu sous le nom de rapport Meadows :

Prenons les six journées de la Genèse comme image pour représenter ce qui, en fait, s'est passé en quatre milliards d'années. Notre planète est née le lundi à zéro heure. Lundi, mardi et mercredi, jusqu'à

¹ Voir chapitre précédent, p. 548-552.

midi, la terre se forme. La vie commence mercredi à midi et se développe dans toute sa beauté organique pendant les quatre jours suivants. Dimanche à quatre heures de l'après-midi seulement les grands reptiles apparaissent. Cinq heures plus tard, à neuf heures du soir, lorsque les séquoias sortent de terre, les grands reptiles disparaissent. L'homme n'apparaît qu'à minuit moins trois minutes, dimanche soir. À un quart de seconde avant minuit, le Christ apparaît. À un quarantième de seconde avant minuit commence la révolution industrielle. Il est minuit maintenant, dimanche soir, et nous sommes entourés de gens qui croient que ce qu'ils font depuis un quarantième de seconde peut continuer indéfiniment¹.

Au plan spirituel et éthique, cette vision fonde une écospiritualité dont le cœur peut être saisi dans l'idée de « reconnexion » avec la nature. Une formule de Boff, résume bien cette convergence spirituelle : « La thèse qui fonde une conception écologique de la nature est une prière : tout est relié, en tous points »². L'écologie est en effet une science des relations au sein des milieux de vie. Une conception écologique de la nature est donc une conception relationnelle, dynamique et intégrée. L'expérience de cette relation est décrite comme une « prière », autrement dit une adresse ou une méditation nous mettant en relation avec le divin, lorsqu'elle devient expérience de la totalité via la relation. Chaque expérience ponctuelle devient l'occasion d'une expérience de la totalité, et fonde ainsi l'idée d'une « présence de l'esprit transcendant de Dieu en toute choses » pour reprendre les mots de Moltmann. Le maître zen et poète vietnamien Thích Nhất Hạnh appelle « inter-être », cette expérience sensible de la non-séparation avec le cosmos qui se donne à une présence silencieuse. Cette expérience est le fondement d'une métamorphose subjective à partir de laquelle pourra se déployer les affects de la relation « mutuellement bénéfique » : l'émerveillement, l'empathie, le respect ou encore le soin³.

Au plan théologique, c'est l'idée de « communauté de créatures » qui va fonder la réaction éthique et politique, en pointant l'incohérence voire, comme le Patriarche Bartholomée depuis 2012 et le Pape François récemment, le « péché » écologique de la séparation, de la domination de l'exploitation qui résulte dans la destruction de la « maison commune ». Un exemple des implications pratiques de cette thèse concerne la question du statut et des relations entre les humains et les animaux. Dans son ouvrage de 2014 *Ask the Beast* – intitulé d'après le verset du livre de Job 12,7 : « Interroge les bêtes, elles t'instruiront » – la théologienne écoféministe Elizabeth Johnson tisse les enseignements écologiques de la biologie évolutionniste et une relecture de la théologie de la création.

¹ André Biéler, *Le développement fou : le cri d'alarme des savants et l'appel des Églises*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 87.

² Leonardo Boff, *La terre en devenir : une nouvelle théologie de la libération*, traduit par Alexandra Delfolly, Paris, Albin Michel, 1994, p. 24.

³ Voir chapitre suivant.

Elle s'efforce ainsi de montrer que le modèle du « *dominium* » est une lecture qui n'épuise pas les potentialités bibliques et doit être située « dans la vision plus large d'une communauté de toutes les créatures vivantes centrée sur Dieu »¹. Cette conception théocentrée et non-anthropocentrée de la création, permet de déployer une « éthique écologique de l'amour pour la communauté de vie sur Terre »². La reconnaissance de la communauté de vie terrestre, précisément comme création, est l'un des trois fondements du principe de la « responsabilité universelle », marquant l'influence de la théologie chrétienne dans le processus de rédaction de la Charte de la Terre dont la rédaction a réuni différentes figures de la société civile (en particulier Wangari Maathai et Leonardo Boff). On peut y lire notamment :

Nous devons unir nos efforts pour donner naissance à une société mondiale durable, fondée sur le respect de la nature, les droits universels de l'être humain, la justice économique et une culture de la paix. Dans ce but, il est impératif que nous, habitants de la Terre, déclarions notre responsabilité les uns envers les autres, envers la communauté de la vie ainsi qu'envers les générations futures. [...] L'esprit de solidarité et de fraternité à l'égard de toute forme de vie est renforcé par le respect du mystère de la création, par la reconnaissance du don de la vie et par l'humilité devant la place que nous occupons en tant qu'êtres humains dans l'univers.

L'éthique de la communauté de vie fondant une « responsabilité universelle » dans la Charte de la Terre a donné lieu à des interprétations polarisées, soit qu'on reconnaisse la contribution à une version écologique de l'idéal cosmopolitique, soit au contraire à une conception dépolitisée du problème écologique favorisant, sous prétexte de verdissement de principe sans effets contraignants sur le capitalisme néolibéral, une forme de *statu quo*³. Pour Johnson, l'éthique écologique de l'amour pour la communauté de vie sur Terre s'exprime dans la promotion de certaines vertus pensées comme conditions subjectives de la transformation collective, en particulier l'« *humilité face au cosmos (humility before the cosmos)* » et la *joie dans les œuvres de la nature (joy in the workings of nature)* »⁴. Ces principes éthiques conduisent Johnson à célébrer et accompagner l'émergence des innovations écologiques comme un « changement dans la conscience humaine »⁵ au niveau de l'éducation, des technologies, des innovations juridiques, etc. Johnson reconnaît et met en relief les actions transformatives directement liées à la théologie chrétienne : la

¹ Elizabeth Johnson, *Ask the Beasts : Darwin and the God of Love*, London, Bloomsbury, 2014, p. 262. Je souligne.

² *Ibid.*, p. XVI.

³ Sherilyn MacGregor, « Reading the Earth Charter : Cosmopolitan Environmental Citizenship or Light Green Politics as Usual? », *Ethics, Place & Environment*, 1 mars 2004, vol. 7, n° 1-2, p. 85-96.

⁴ Elizabeth Johnson, *Ask the Beasts*, *op. cit.*, p. 273.

⁵ *Ibid.*, p. 284.

contemplation, l'ascétisme, la bénédiction des non-humains, l'effort de justice élargi aux non-humains. Enfin, elle fait émerger quelques figures héroïques – comme Dorothy Stang, Sœur de Notre Dame de Namur, assassinée dans l'Amazonie brésilienne en 2005 à l'instigation d'un propriétaire terrien – ou d'autres figures martyrs qui se sont sacrifiées pour la forêt amazonienne et les peuples pour qui elle constitue un terrain de vie, notamment Chico Mendes, Vicente Cañas, et Wilson Penheiro¹.

La position de Johnson reste cependant relativement indéterminée en ce qui concerne la dimension politique des effets de l'éthique de l'amour pour la communauté de vie. Si le lien entre les crises sociales et environnementales est affirmé, c'est d'abord en tant que symptôme commun d'un problème moral. Johnson ne déploie pas une analyse précise ni des principes, ni des modes de réalisation d'une potentielle transformation politique. De plus, on pourra regretter que les déclarations de principes, ne se traduise pas directement par des prises de positions sur les problèmes concrets posés par l'éthique animale, en particulier à propos des régimes alimentaires, des produits d'élevages ou des exploitations animales au profit des expérimentations scientifiques. N'y a-t-il pas là, un cas frappant d'une déficience opératoire de ce type d'approche écothéologique ? Par contraste, le travail du théologien David L. Clough serait sans doute exemplaire d'une élaboration systématique d'inspiration barthienne² articulée à une élaboration éthique³, débouchant sur des prises de positions très claires au plan pratique. Selon Clough, il y a un abysse entre la façon dont les chrétiens devraient traiter les animaux et la manière dont ils les traitent *de facto*. Le problème est intersectionnel et met en jeu la souffrance animale, la domination des autres corps en particulier racisés et genrés, les problèmes de droits humains et les problèmes environnementaux. Par conséquent, selon Clough, une éthique animale est justifiée sur des fondements théologiques à inciter à réduire la consommation globale de produits animalier et à opérer une transition d'une *cheap meat* vers des moyens de production à forte valeur ajoutée. Clough développe notamment à travers la plateforme *Be Creature Kind*⁴, un outil pour sensibiliser les communautés chrétiennes à la question animale et favoriser les transformations au niveau de la consommation, mais aussi au niveau de la production et donc du modèle agricole sous-jacent.

¹ *Ibid.*

² David Clough, *On Animals : Systematic Theology*, London, T & T Clark, 2012, vol. 1.

³ David Clough, *On Animals : Theological Ethics*, London, T & T Clark, 2019, vol. 2.

⁴ *CreatureKind*, <https://www.becreaturekind.org>, (consulté le 27 octobre 2020).

En reconnaissant la nature comme création, et en rendant compatible le Grand Récit des sciences de la vie et de la Terre avec une théologie de la création et une éthique de la communauté des créatures, la voie sacramentelle offre une première stratégie de convergence entre la nature et la création, qui vise essentiellement à la transformation subjective *via* une écospiritualité mais demeure relativement indéterminée au plan politique.

2. 2. *La voie naturaliste : l'appel à la pacification de la « guerre culturelle » sous la reconnaissance d'un ennemi commun*

Cette deuxième voie adopte une autre stratégie en vue de rapprocher nature et création. Il ne s'agit pas d'abord d'opérer une synthèse via une théologie de la création, ou une intégration de connaissances scientifiques à un récit mythopoïétique en vue de fonder une éthique de la communauté de créatures. Il s'agit plus pragmatiquement de reconnaître dans la crise écologique une urgence civilisationnelle susceptible de mettre fin à la guerre culturelle. Cela permet d'un côté de reconnaître les compétences dont disposent les chrétien·ne·s pour faire face à la mutation écologique de nos sociétés, et d'un autre côté de montrer comment le souci naturaliste est pleinement compatible avec une éthique de l'intendance de la création.

Cette stratégie a été adoptée par une figure majeure du mouvement de la conservation aux États-Unis, le biologiste, prix Pulitzer, et initiateur du *Half-Earth Project*¹, Edward O. Wilson. Athée revendiqué, se qualifiant d'humaniste laïc, il a écrit en 2006 un ouvrage intitulé *La création, une rencontre de la science et de la religion*². Il y appelle précisément à dépasser la guerre culturelle entre naturalistes et chrétiens pour viser un but commun : « protéger la beauté de la Terre et de sa prodigieuse variété de formes de vie »³. Et il prétend trouver dans le principe moral « nous devons à nous-mêmes et aux générations futures un environnement beau, riche et sain », un « terrain commun (*common ground*) [...] partagé par des personnes de toutes croyances »⁴. Wilson commence ainsi son ouvrage par une lettre à un pasteur imaginaire où il appelle à la pacification des querelles religieuses au motif d'une urgence et d'une exigence morale commune.

¹ Le *Half-Earth Project* est un projet de protection de la nature qui vise à prendre au sérieux la tendance invasive des collectifs humains et qui prône de sanctuariser la moitié de la surface terrestre des activités productives et extractivistes humaines. Voir la description et les critiques de cette position, *supra*, chap. VIII, p. 469-471.

² Edward O. Wilson, *The Creation : An Appeal to Save Life on Earth*, New York, W.W. Norton, 2006.

³ *Ibid.*, p. 7.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

Je suggère que nous mettions de côté nos différences dans le but de sauver la Création. La défense de la Nature vivante est une valeur universelle. Elle n'émane pas de quelque dogme religieux ou idéologique. Elle n'en promet pas non plus. Elle sert plutôt sans discrimination les intérêts de toute l'humanité. Pasteur, nous avons besoin de votre aide. La Création – la Nature vivante – a de graves problèmes. (*The Creation – living Nature – is in deep trouble*)¹.

L'affirmation d'une neutralisation des polarisations contentieuses (idéologiques ou religieuses) au profit de la reconnaissance de la « valeur universelle » des services rendus par la nature et donc de la « défense de la Nature vivante », semble témoigner de l'espoir formulé par Moltmann d'un dépassement du scientisme et des luttes dogmatiques entre sciences de la nature et religion. Du point de vue de l'écologie politique, cependant, cette formulation pose de nombreux problèmes. On peut s'interroger notamment sur la pertinence de l'affirmation bien trop rapide de l'universel, comme sur la vision dépolitisée (et déshistoricisée) d'une conservation qui ne relèverait d'aucune religion ni idéologie. En revanche, le cri « pasteur, nous avons besoin de votre aide ! » me semble intéressant comme contestation du technosolutionnisme. L'adresse de Wilson peut ainsi être interprétée comme symptôme d'une prise de conscience par certains scientifiques du fait que la crise écologique n'est pas seulement biologique, mais bien aussi et peut-être d'abord sociale et mentale, pour reprendre les trois écologies de Guattari. Si les sciences du système Terre lancent des signaux d'alarme, Wilson pense qu'il faut aussi mobiliser jusqu'aux religions pour faire face à la situation actuelle.

La crise écologique rappelle ainsi les puissances sociales et transformatrices des religions et des spiritualités, qui, certes, sont parfois passées du côté de la minorité, mais pourraient de ce fait se retrouver mobilisées au sein de luttes intersectionnelles actives et nécessaires face à la crise écologique. Le théologien de la libération Bergmann insiste précisément sur ce point et pose la question suivante : « Le changement climatique change la religion, quel changement la religion pourrait-elle susciter ? »². À partir d'une étude de Robin Globus Veldman et ses coauteurs en 2014³, Bergman décrit les quatre leviers d'action des religions en particulier face au changement climatique. Les religions [1] influencent les visions du monde, [2] disposent d'une autorité morale qui peut transformer

¹ *Ibid.*, p. 4.

² Sigurd Bergmann, « Religion at Work within Climate Change : Eight Perceptions about its Where and How » dans Sigurd Bergmann, Celia Deane-Drummond et Markus Vogt (éds.), *Religion in the Anthropocene*, Eugene, Cascade Books, 2017, p. 73.

³ Robin Globus Veldman, Andrew Szasz et Randolph Haluza-DeLay, « Social Science, Religions, and Climate Change » dans *How the World's Religions Are Responding to Climate Change : Social Scientific Investigations*, New York, Routledge, 2014, p. 5.

efficacement les comportements des agents, [3] disposent de ressources institutionnelles et économiques importantes (ce qui les qualifie comme des acteurs importants dans les mouvements de désinvestissement des énergies fossiles et de transition vers des économies de la décroissance) et [4] constituent des réseaux sociaux qui permettent des actions collectives¹. Bergmann souligne que ces leviers d’actions sont puissants mais ambivalents et qu’ils peuvent aussi bien favoriser qu’empêcher la prise de conscience de l’urgence climatique ou le soutien à des mesures visant à atténuer les effets du changement climatique.

Au plan phénoménologique et subjectif, Bergmann distingue de son côté ce qu’il appelle des « compétences » religieuses qui sont comme activées par le contexte de la crise écologique. Voici la façon dont Bergmann pose le problème :

Comment les forces religieuses peuvent-elles mobiliser leurs compétences de réconciliation et de pacification dans des conflits en constante augmentation ? Comment réagiront-elles aux souffrances déjà sans cesse croissantes de l’injustice et de la violence causées par le climat ? Ont-elles quelque chose d’unique spirituellement pour contribuer à l’émergence de l’éthos du monde vert dans « l’écocène », au-delà du soi-disant Anthropocène, l’âge des humains ?²

L’Anthropocène, entendu non pas au sens géo-constructiviste comme maximalisation de l’ambition de domination prométhéenne, mais comme appel à la reterrestrialisation devrait ainsi être requalifié selon Bergmann comme « Écocène ». Or cette situation fait écho à une théologie qui retrouve quatre champs de compétences nourries par les traditions religieuses notamment chrétiennes. [1] Les premières compétences sont « passilogiques »³, et elles consistent à prendre en charge les émotions liées à la violence dans le monde et à la souffrance des êtres humains et plus largement des milieux de vie. L’Anthropocène pour Bergmann est l’occasion d’une réactivation et d’une réinterprétation de la croix.

Le symbolisme de la croix acquiert une nouvelle profondeur, où l’événement historique de la propre crucifixion de Dieu devient une métaphore pour la *crucifixion* locale et globale de la vie en Anthropocène. Qui sont les victimes ? Qui porte la croix ? Qu’est-ce qui, en fait, est la croix ? Où mène

¹ Sigurd Bergmann, « Fetishized Nature or Life-Giving Breath ? Religion as Skill in Climate Change », *Consensus*, 25 mai 2020, vol. 41, n° 1.

² *Ibid.*

³ « La passilogie signifie ici la réflexion sur la souffrance dans un être humain mais aussi dans un sens écologique plus large. » Sigurd Bergmann, « Religion at Work within Climate Change : Eight Perceptions about its Where and How », art cit, p. 75.

la *Via Dolorosa* anthropogénique ? Et comment Dieu, en tant que créateur de tout, peut-il sentir et agir avec compassion envers les créatures de Dieu impuissantes et souffrantes ?¹

La symbolique de la croix offre donc des ressources pour penser une communauté de douleur et d'espoir non-anthropocentrée mais aussi les conditions pour prioriser les enjeux la justice environnementale, y compris interspécifiques, comme enjeux éthique et politiques cruciaux. C'est l'une des conditions pour que l'Anthropocène devienne un véritable « Écocène ». [2] Les deuxièmes compétences issues des religions sont les « compétences aesth/éthiques » des croyances, c'est-à-dire leur capacité à une transformation subjective qui articule les différents niveaux de conscience (*awariness*). En effet l'Anthropocène révèle la nécessité de transformer l'expérience perceptive de notre condition et de produire une réponse normative subjective et collective à la mesure de ces enjeux civilisationnels. Ainsi Bergmann peut-il affirmer :

Les compétences aesth/éthiques de différentes croyances contribuent substantiellement à ce qui peut être appelé des processus créatifs d'adaptation aux dramatiques changements environnementaux. Elles contribuent aussi à de nouveaux modes d'être et d'agir au-delà des modes rationnel, éthique et technique réducteurs actuellement mis en avant dans le discours sur de l'Anthropocène².

Au-delà de la réduction à ce que Marcuse appelait « l'homme unidimensionnel », la richesse esthétique, discursive, iconographique, musicale des traditions et expériences religieuses permet de pluraliser les voix et les modes d'interprétations de l'Anthropocène. La façon dont la religion et les croyances ont aussi façonné les modes de vie, selon Bergmann, permet donc de rappeler face à l'Anthropocène, la dimension corporelle, affective, émotive, imaginante et contextualisée de nos modes d'habitation³. [3] Les troisième compétences sont de type anti-idolâtrique. Par idolâtrie, il faut entendre ici, non pas la disqualification des religions non-chrétiennes par exemple comme païennes, mais plus largement l'attitude subjective d'adoration et d'allégeance à l'égard d'une personne, d'une croyance ou d'un artefact qui seraient dotés de façon usurpée d'une puissance divine. Bergmann cible en particulier la fétichisation de l'économie, et plus fondamentalement l'idolâtrie de l'argent. Les religions, dans une perspective prophétique, ont développé au cours d'une longue histoire, des antidotes qui permettent de diagnostiquer des attitudes idolâtres et offrent une grille d'analyse critique des allégeances

¹ *Ibid.*, p. 76.

² *Ibid.*, p. 79.

³ Wilson note lui aussi que l'émerveillement face à la « beauté de la Terre » et à « la prodigieuse diversité des formes de vie » qu'elle abrite peut-être un levier commun pour faire de la protection de la nature ou de la création, un « but commun » par-delà les divergences ou les incompatibilités « métaphysiques ». E.O. Wilson, *The Creation*, *op. cit.*, p. 7.

contemporaines à divers Mammons (le marché, l'argent, la croissance, la puissance ou la technologie). Bergmann s'inscrit ici clairement dans le mouvement des théologies de la libération, qui ont notamment développé cette analyse de la crise écologique comme résultat de diverses idolâtries, en particulier économiques, augmentant les conflits, les injustices et donc les souffrances des plus vulnérables. [4] Le quatrième type de compétences soulignées par Bergmann, s'inscrit dans le « tournant spatial » de la théologie – qui acte le changement d'époque entre une priorité donnée à la dimension historique au XX^e siècle à une priorité donnée à « la dimension spatiale de la Création »¹ – et désigne en particulier la « compétence à se sentir chez-soi » – qui traduit le concept de « *Beheimatung* » signifiant aussi l'accueil et l'hospitalité². Autrement dit, les religions prennent en charge depuis longtemps ce qui s'est révélé être une des questions écologiques par excellence : Comment habiter un terrain de vie ? Comment retrouver les sens du territoire et du climat en même temps que la dimension planétaire des bouleversements écologiques ouvre vers la communauté biotique dans son ensemble ? En somme, que signifie habiter le monde dans l'« Écocène » ?

L'appel à la convergence naturaliste ne vise donc pas seulement une coexistence pacifique entre sciences et religions. Cela peut être interprété, à mon avis, comme un engagement commun des sciences et des religions, au sens où, à partir d'une situation où les deux approches distinctes doivent se positionner sur une même question éminemment cosmopolitique, il devient possible de reconnaître une forme de légitimité réciproque et une complémentarité des modes d'action. L'une des solutions envisagées par Wilson pour réaliser cette convergence est l'éducation naturaliste. La stratégie pédagogique devrait permettre, selon lui, de pallier à la fois l'ignorance des questions environnementales et la déficience de culture scientifique. L'objectif serait alors d'amener à reconnaître notre interdépendance vitale envers la « nature vivante », principe aussi formulé dans un langage convergent : « Puisque nous en faisons partie, le destin de la Création est aussi le destin de l'humanité »³. L'écospiritualité (mise en avant par la voie sacramentelle mais qui traverse en réalité les différentes stratégies) est une autre solution possible pour réaliser à partir d'une métamorphose subjective la convergence entre une reconnexion aux relations

¹ Sigurd Bergmann, « Religion at Work within Climate Change : Eight Perceptions about its Where and How », art cit, p. 83. Voir aussi Sigurd Bergmann, « Introduction : Spatial Turns in the Study of Religion and the Environment : Impulses for the Acceleration of a Place-Based Discourse in the Environmental Humanities », *Worldviews*, 2016, vol. 20, n° 3, p. 215-224.

² Sigurd Bergmann, « Religion at Work within Climate Change : Eight Perceptions about its Where and How », art cit, p. 83.

³ Edward O. Wilson, *The Creation*, op. cit., p. 13.

vitales, une ouverture vers les savoirs naturalistes et une transformation des modes d'action individuelle et collective à partir de l'exploration des dimensions spirituelles de nos expériences¹.

Un exemple concret de ce type de convergence naturaliste est constitué par une forme d'« évangélisme écologique »², ou de soin pour la création (« *creation care* »). C'est le cas notamment de l'ONG chrétienne internationale de conservation et de protection de la nature *A Rocha*. Elle est présente dans 19 pays du monde et mène des projets « naturalistes » au sens large qui recoupent donc les fonctions ordinaires des associations naturalistes : études, protection, restauration et éducation au vivant. Sa déclaration d'intention explicite cependant la convergence entre la conservation de la nature et les motivations fondées dans une éthique théologique chrétienne. Ainsi peut-on lire sur le site d'*A Rocha* Suisse, la description des quatre fondements éthiques de l'engagement en faveur de la conservation de la nature :

Les raisons pour conserver la nature et sa biodiversité ne sont pas seulement de nature utilitaire : elles sont fondamentalement éthiques [...], et nous renvoient à des valeurs qui transcendent le temps et l'intérêt humain. Chez les chrétiens, elles trouvent leur origine dans les valeurs bibliques qui donnent des bases solides pour une action environnementale. Nous en relèverons quatre :

Par amour – Dieu a créé par amour, et Dieu aime toute sa création. Prendre soin de son œuvre, c'est un acte d'amour envers Dieu, mais aussi envers notre prochain.

Par obéissance – Dieu a donné un mandat à l'homme, de « cultiver et garder » le jardin. Gérants de la terre, nous devons la conserver, avec toute ce qu'elle contient.

Par justice – La grande injustice de notre temps, c'est la crise environnementale, causée par les plus riches et touchant en premier les plus pauvres. Agir pour l'environnement contribue à réduire les injustices et à améliorer le futur de tous.

Par espérance – Nous pouvons faire quelque chose car Dieu soutient sa création et nous aide dans cette tâche. Nos actions reflètent un Dieu d'espérance et non de fatalité³.

A Rocha propose ainsi un exemple d'une défense chrétienne de la valeur intrinsèque de la nature, à partir d'une éthique théologique opérationnalisée. Le commandement d'amour étendu à l'ensemble de la création crée une obligation de soin (*care*) et de respect. Les commandements divins des deux récits de la Genèse (1,26-28 et 2,15) sont explicitement

¹ Voir *infra*, chap. XII, p. 615 et suiv.

² Myrna Perez Sheldon et Naomi Oreskes, « The Religious Politics of Scientific Doubt », art cit, p. 359-362.

³ *Mission et valeurs | Switzerland | A Rocha*, <https://switzerland.arocha.org/fr/mission-et-valeurs/>, (consulté le 31 octobre 2020). Voir aussi *A Rocha's distinctive contribution to creation care | A Rocha International*, <https://www.arocha.org/en/distinctives/>, (consulté le 31 octobre 2020).

interprétés selon le modèle de l'intendance (*stewardship*), à l'encontre de la tradition du *dominium terræ*. Cela fonde à la fois un anthropocentrisme de la responsabilité et une inclusion de toutes les créatures, sous la catégorie de « considérabilité » morale, dans la communauté de soin et de protection. L'exigence prophétique de justice (sociale et environnementale) permet de se placer d'emblée par-delà l'opposition entre préoccupations humanistes et préoccupations écologistes. Enfin la promesse eschatologique fonde la motivation et l'espérance d'une action transformatrice ni vaine ni désespérée, quand bien même elle se déploie au sein d'un monde ravagé et affronte des dynamiques fortement antagonistes.

Aussi minoritaire soit-il, cet évangélisme écologique qui fonde son action conservationniste sur une éthique du soin de la création, montre que la convergence appelée de ses vœux par Wilson n'est ni impossible, ni illusoire, quoique parfois encore indéterminée dans les options politiques défendues. Un de ses mérites consiste dans le fait d'intégrer un travail d'élaboration écothéologique¹, en particulier au niveau systématique et éthique, de façon à déconstruire les réticences idéologiques de la part de certaines communautés chrétiennes à être rapprochées des écologistes – considérés comme anti-chrétiens, néo-païens, scientifiques anti-cléricaux ou gauchistes anarchisants. L'évangélisme écologique opère donc, à mon sens, une forme de traduction de façon à ce que les ravages écologiques deviennent audibles politiquement et théologiquement au sein de communautés d'abord éloignées du souci de conservation de la nature parce que majoritairement négligentes ou hostiles aux mouvements environnementaux traditionnels.

2. 3. *La voie des luttes intersectionnelles : entendre les cris des créatures opprimées, lutter pour la justice sociale et environnementale*

Une troisième stratégie de convergence consiste à partir non pas du Grand Récit de la nature fondant la communauté des créatures, non plus d'une éthique du soin pour la création justifiant des pratiques de conservation de la nature, mais des luttes intersectionnelles exprimant une exigence de justice sociale et environnementale. Défendre la nature et la création deviennent alors des mots d'ordre convergents dans des mouvements collectifs résistant aux ravages extractivistes et exigeant la justice tout en intégrant et en reconnaissant la dimension religieuse ou spirituelle de ces luttes.

¹ Voir à ce propos le travail du directeur de la théologie d'*A Rocha* : Dave Bookless, *Dieu, l'écologie et moi*, Saint-Prex, Je sème, 2014 ; Dave Bookless, *Un Dieu zéro déchet !*, Saint-Prex, Je sème, 2019.

Les études décoloniales comme les études féministes et *queer* ont montré comment l'idée de nature a pu être mobilisée comme instrument justifiant l'appropriation des terres et des corps, l'exploitation et la domination, soit au sein dualisme nature/culture, soit au sein d'une ontologie essentialiste, et souvent à l'aide d'une politique de la terreur. Mais *a contrario*, l'idée de nature a pu être remobilisée comme puissance d'émancipation et d'ensauvagement au sein d'un écoféminisme militant et politisé, mais aussi au sein de la théologie de la libération, qui prend pour perspective la situation des plus vulnérables, des plus pauvres, des opprimés, pour faire entendre le message christique de libération. De façon plus générale, la conjonction des luttes minoritaires permet une nouvelle convergence sur les questions écologiques en adoptant explicitement le point de vue des pauvres, des opprimé·e·s, des minorités révolutionnaires à partir de contextes de luttes et ouvrant des chemins d'alliances inédits.

Un exemple magistral de cette intersectionnalité a été donné à la conférence de Canberra en 1991, devant la 7^{ème} Assemblée Générale du Conseil Œcuménique des Églises (COE) par la théologienne écoféministe de la libération sud-coréenne Hyun-Kyung Chung « *Welcome the Spirit, Hear her cries* »¹. Son intervention commence par une adresse à l'Esprit² des victimes humaines (de l'esclavagisme, du colonialisme, des génocides, des guerres, des catastrophes écologiques comme Bhopal et Chernobyl), mais aussi des victimes non-humaines, en particulier la forêt amazonienne « qui est actuellement assassinée (*murdered*) chaque jour » et « l'Esprit de la Terre, de l'Air, de l'Eau, violées, torturées et exploitées par l'avidité humaine pour l'argent ». L'inclusion de victimes non-humaines aux « cris de la création » ainsi que l'utilisation de verbes généralement utilisés pour décrire des violences interpersonnelles soulèveront une vive controverse, et notamment des accusations en « syncrétisme », « panthéisme » et « paganisme »³. Mais, d'un autre point de vue, et en particulier du point de vue d'une écothéologie ouverte⁴, cela produit une déconstruction d'un présupposé anthropocentré et une insistance sur l'étendue des violences planétaires. Cette perspective non-anthropocentrée donne une nouvelle

¹ Hyun-Kyung Chung, « *Welcome the Spirit, Hear her Cries* » dans Michael Kinnamon (éd.), *Signs of the Spirit: Official Report, Seventh Assembly, Canberra, Australia, 7-20 February 1991*, Geneva, WCC Publications, 1991, p. 37-47.

² Féminisant le jeu trinitaire, Chung s'adresse à l'Esprit comme à un « She ».

³ Tso Man King, « Theological Controversy in Canberra: A Reflection », *International Review of Mission*, 1991, vol. 80, n° 319-320, p. 355-360 ; Mary Evelyn Tucker, « Expanding Contexts, Breaking Boundaries: the Challenge of Chung Hyun-Kyung », *CrossCurrents*, 1992, vol. 42, n° 2, p. 236-243 ; Kirsteen Kim, « Spirit and "Spirits" at the Canberra Assembly of the World Council of Churches, 1991: », *Missiology*, 5 août 2016.

⁴ Voir *supra*, chap. X, p. 569 et suiv.

ampleur à la promesse rédemptrice du christianisme, ainsi que le résume l'adresse finale à « l'esprit du Libérateur, notre frère Jésus, torturé et tué sur la croix ». Chung contextualise d'emblée son discours au sein de sa culture coréenne qui figure les souffrances passées dans un chœur d'esprit hantant le présent (les *Han*) et dans la situation géo-politique contemporaine de la guerre du Golfe, symbole de l'impérialisme sur fond de capitalisme pétrolier. Elle politise ainsi la compréhension du Dieu d'amour (*the compassionate God*) et de son souffle donneur de vie (*Ruach*), en tant qu'appel à faire advenir « l'économie politique de la vie » de l'Esprit, « une économie politique basée sur la puissance donneuse de vie, la mutualité, l'interdépendance et l'harmonie ». Chung décrit ainsi trois métamorphoses pour une théologie écoféministe de la libération. La première est le renoncement à une perspective anthropocentrée en faveur de l'adoption d'une perspective au service de la vie (*life centrism*). Elle appelle explicitement à formuler des théologies de la création, moins occidentalocentrées et moins androcentrées, de manière à reconnaître ce qui est une cosmovision commune en Asie et chez les peuples indigènes à savoir que « la Terre est une source de vie, et la nature est sacrée (*sacred*), intentionnelle (*purposeful*) et pleine de sens (*full of meaning*) ». Invitant les théologies de la libération à un tournant écologique, elle suggère d'inclure dans les relectures de la Bible et les réinterprétations théologiques « le point de vue des oiseaux, de l'eau, de l'air, des arbres et des montagnes, les plus misérables de la Terre à notre époque. Apprendre à penser comme une montagne, nous décentrer des êtres humains vers tous les êtres vivants, est devenu notre responsabilité pour survivre ». La formule de Leopold « penser comme une montagne », reprise au sein de cette perspective de théologie de la libération écoféministe prend le sens, non seulement d'une éthique écocentrée, mais d'une cosmo-politique planétaire visant l'idéal de libération des souffrances de toute la création sous l'horizon eschatologique de la « création nouvelle ». La deuxième métamorphose consiste à délaisser le dualisme pour une pensée de « l'interconnexion ». Selon Chung, l'intégrité de la création signifie le système de relation entre les créatures dépourvues « d'exploitation » et de « division » et peut être saisie dans l'image d'une danse harmonieuse de « tous les êtres de l'univers [...] au rythme de Dieu », ou encore, valorisant les traditions confucéennes, comme la « respiration et la circulation harmonieuse du Ki », cette énergie vitale cosmique. Cette épistémologie relationnelle réinterprétant la pneumatologie grâce au vitalisme traditionnel asiatique est le fondement du panenthéisme de Chung. La troisième métamorphose est la promotion d'une culture de la vie (*culture of life*) à la place de la culture de la mort (*culture of death*), dont la guerre du Golfe est un exemple flagrant. S'y exprime en effet la violence

thanatocratique, au dépend des collectifs racisés et pauvres et principalement au profit d'une oligarchie capitaliste globalisée. Chung conclut en proposant pour image de l'Esprit saint.e, *Kwan in*, la déesse de la compassion et de la sagesse au sein du bouddhisme nord-est asiatique. Elle illustre ainsi la façon dont un « syncrétisme libérateur »¹ peut être revendiqué, non plus comme une accusation en hérésie émanant d'un point de vue hégémonique mais comme la réclamation, à partir de perspectives minorisées, des ressources culturelles infériorisées de manière à empuissancer des collectifs opprimés et à activer les puissances éthiques et politiques transformatrices que l'exigence prophétique de justice incarne.

Cette extraordinaire intervention de Chung a sans doute contribué à la reconnaissance par le COE dès cette date, de l'un des principes théoriques de l'écoféminisme selon lequel les même affects, catégories et systèmes d'oppressions détruisent la nature et oppriment les plus vulnérables des êtres « naturalisés », femmes, racisé·e·s, colonisé·e·s, animaux non-humains, etc. Au sein de la théologie, cette perspective écoféministe de la libération permet de penser l'écologie d'emblée et avant tout comme un enjeu de justice au sein des luttes d'émancipations des opprimé·e·s. En se plaçant au-delà des dualismes anthropo- andro- ou eurocentrés, cette perspective a contribué à construire un cadre interprétatif permettant de rendre visible les ravages écologiques en termes d'oppression élargie jusqu'à y inclure la nature. Boff, un des grands exemples du tournant écologique de la théologie de la libération, a ainsi cette formule frappante : « Nous devons concevoir la Terre comme le (*sic*) grand pauvre, l'exploité, l'opprimé »². De façon moins androcentrée, la théologienne écoféministe Sallie MacFague, dans *Super, Natural Christians : How We should Love Nature* soutient la thèse selon laquelle « les Chréti·en·nes ne devraient pas seulement être naturel·les, se comprenant comme *dans* et *de* la Terre, mais aussi super, naturel·les, se comprenant comme étant excessivement, superlativement concerné·es par la nature et son bien-être »³. Contre les différentes formes de négligence et d'échappement de notre terriestrialité, MacFague soutient que le christianisme justifie *a fortiori* une préoccupation, une attention et un soin exacerbé aux interdépendances écologiques. Or ce qui justifie cette hyper-sensibilité chrétienne est précisément, selon MacFague, le cadre d'une théologie politique de la création permettant d'interpréter les ravages écologiques comme une

¹ Timoteo Gener, « Engaging with Chung Hyun Kyung's Concept of Syncretism : An Intercultural Dialogue on Mission », *Journal of Asian Evangelical Theology*, 2015, vol. 19, n° 1, p. 43-68.

² Voir *supra*, chap. X, p. 574.

³ Sallie MacFague, *Super, Natural Christians : How We Should Love Nature*, Minneapolis, Fortress Press, 1997, p. 6.

atteinte au corps de Dieu, et la lutte contre ces ravages comme une exigence éthique fondamentale du commandement d'amour et de justice appelant à prioriser la protection des plus vulnérables :

Les chrétien·nes sont celles et ceux qui devraient aimer les opprimé·e·s, les plus vulnérables de la création de Dieu, car ce sont celles et ceux qui, selon l'Évangile, méritent la priorité. Les chrétien·nes doivent donc être super, naturel·les, car à notre époque, la nature peut être considérée comme les « nouveaux pauvres », non pas les pauvres qui évincent les pauvres humains, mais les « aussi » pauvres ; et en tant que telle, elle exige notre attention et nos soins¹.

Selon MacFague, si le christianisme permet de penser une supernaturalité, cette dernière ne consiste pas dans une hiérarchie ou un au-delà de l'immanence terrestre absolument transcendant, mais bien dans un approfondissement de notre rapport au monde et à l'ensemble des « créatures relationnelles »². La supernaturalité chrétienne n'est pas un dépassement ou un arrachement. Elle n'est pas une anti-nature. Elle est un surcroît de sensibilité à l'égard de nos interdépendances naturelles et un surcroît de responsabilité à l'égard de la communauté vivante et vitale de tous les « sujets écologiques ». MacFague appelle donc non seulement à la pleine reconnaissance de notre condition terrestre ou naturelle, mais aussi à la reconnaissance d'un surplus éthique, de responsabilité, d'attention et soin commandée par le Dieu chrétien en tant que Dieu d'amour.

La voie du christianisme de la libération fondé sur une conception élargie de la vulnérabilité est donc défendue par MacFague comme une option forte pour faire exister une voix distinctivement chrétienne dans le concert de la « conversation écologique mondiale ». Ainsi explique-t-elle cette spécificité chrétienne :

Une spiritualité chrétienne de la nature n'est donc pas une praxis chrétienne *pour* la nature en dehors et opposée au bien-être de l'humain opprimé. Ce n'est pas une religion de la nature, un mysticisme de la nature ou une éthique de la nature. Elle étend le paradigme de l'amour radical déstabilisateur que nous voyons dans les paraboles de Jésus, les histoires de guérison et la pratique alimentaire, à la nature. Ce genre d'amour radical pour les vulnérables et les opprimé·e·s est contre-culturel ; il est en contradiction flagrante avec la religion de l'Économisme ; il place les chrétien·ne·s dans une position prophétique et inconfortable vis-à-vis de la culture ; c'est une voix distinctive dans la conversation écologique mondiale³.

MacFague fait donc se rencontrer une « *spiritualité* », définie comme un accroissement de la sensibilité, une conversion de l'attention et de la conscience de notre interdépendance

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 14.

à l'égard des altérités y compris naturelles¹ ; une *théologie écologique de la création* qui interprète « l'incarnation » divine de manière non-anthropocentrée ; et une *politisation* de la *praxis* chrétienne qui vise à faire exister une voie minoritaire au sein de la culture hégémonique, prend le parti des pauvres (y compris du « nouveau pauvre » qu'est la nature) et associe sa voix prophétique aux luttes pour l'émancipation des corps opprimés et pour la justice environnementale.

La figure et l'action de la prix Nobel de la paix en 2004 et fondatrice du *Green Belt Movement*² Wangari Maathai, incarnent à mon sens ce faisceau de potentiels révolutionnaires des minorités écoféministes et écothéologiques, pensées comme puissances de contestation, de subversion et d'avènement de nouveaux possibles. Cette grande figure de la lutte pour l'émancipation des plus vulnérables au Kenya et ailleurs en Afrique occidentale, est issue du peuple Kikuyu, peuple martyr de la colonisation anglaise, peuple dont la résistance a contribué à la décolonisation³ ainsi qu'en 2013, à la condamnation de l'état britannique à la reconnaissance des tortures et des traitements inhumains infligés dans les camps de « rééducation » Mau-Mau⁴. Maathai dit être née dans une religion qui voyait les arbres comme des êtres sacrés, et le Mont Kenya comme la demeure de Dieu – également nommé en Kikuyu « la Source »⁵. Éduquée par des missionnaires, convertie au catholicisme et bénéficiant de la méritocratie instituée par les colonisateurs, elle est partie étudier dans une université bénédictine à Atchison au Kansas. Dans un entretien en 2007, elle témoignait de sa vision d'une éthique du soin pour la création en ces termes :

Le livre de la Genèse en est venu à signifier pour moi beaucoup plus qu'un simple livre sur comment Dieu a créé. Il m'a aidé à comprendre que la création est la façon dont Dieu a rendu possible notre vie

¹ *Ibid.*, p. 10.

² Wangari Maathai, *The Green Belt Movement: Sharing the Approach and the Experience*, New York, Lantern Books, 2004 ; Wangari Maathai, *Pour l'amour des arbres*, Paris, L'Archipel, 2005.

³ Jérôme Lafargue, « Résistances au long cours. Narration et maniement de la mémoire insurrectionnelle à partir de l'exemple des Mau Mau (Kenya) », *Cahiers d'études africaines*, 30 mars 2010, vol. 50, n° 197, p. 25-50.

⁴ *The Mau Mau Litigation – Justice at Last*, <https://ohrh.law.ox.ac.uk/the-mau-mau-litigation-justice-at-last/>, 3 novembre 2015, (consulté le 4 novembre 2020).

⁵ Wangari Maathai, *Unbowed: A Memoir*, New York, Anchor Books, 2007 ; Wangari Maathai, *Replenishing the Earth: Spiritual Values for Healing Ourselves and the World*, New York, Doubleday, 2010 ; Wangari Maathai, *Réparons la Terre: réutilisons, réduisons, recyclons*, traduit par Pascale Haas, Paris, Héloïse d'Ormesson, 2012.

sur cette planète, que nous devons être très reconnaissant pour ce qu'il nous a donné, et que nous devons en prendre soin. Dieu aurait voulu que nous soyons ses gardiens, plutôt que dominateurs¹.

La vie et les engagements de Maathai opèrent donc une synthèse entre les principes de l'éthique chrétienne, sa formation de biologiste/vétérinaire et l'engagement politique auprès des femmes et de jeunes filles. Elle fonde en 1977, le *Green Belt movement*, une organisation qui vise la réduction de la pauvreté et l'émancipation des femmes. En contribuant à la plantation de plus de 51 millions d'arbres au Kenya, ce qui est promu est la conservation de la biodiversité et des mesures d'atténuation du réchauffement climatique. Mais c'est surtout une façon de renforcer et d'émanciper des collectifs en particulier de femmes, en créant des espaces démocratiques et des modes de vie durables². Maathai a été ministre adjointe pour l'environnement du Kenya en 2003 et son travail a fait l'objet d'une reconnaissance internationale couronnée par le prix Nobel de la paix.

L'histoire et la figure de Wangari Maathai sont reprises par des théologienne *womanist* contemporaines, notamment Monica A. Coleman, comme exemplaire d'une perspective de « femmes noires souvent sises à l'intersection d'oppressions mêlées de race, de classe et de genre »³. Johnson, dans la préface d'*Ask the Beast*, insiste sur le lien entre l'écothéologie et les « théologies contextuelles, de la libération, féministe, et post-coloniales »⁴. C'est le cas par excellence de ce que l'historienne afro-américaine Dianne D. Glave nomme BELT (*Black Environmental Liberation Theology*) et qu'elle définit ainsi :

La théologie de la libération noire, qui dénonce les oppressions des africain·e·s américain·e·s en se basant sur des principes bibliques est le fondement de BELT, une théologie naissante qui se base sur l'histoire de la justice environnementale et l'activisme par des Chrétien·e·s Africain·e·s Américain·e·s. Comme la théologie de la libération noire, BELT est à la fois une théologie et une idéologie qui est

¹ Wangari Maathai, *Religion & Ethics News Weekly*, PBS, <https://www.pbs.org/wnet/religionandethics/2007/11/09/november-9-2007-wangari-maathai/4544/>, 9 novembre 2007, (consulté le 5 novembre 2020).

² Kayleigh Q Delap, « From Root to Tree: Wangari Maathai's Green Belt Movement-The Grassroots Approach to Addressing Human Rights Violations », *Environmental Claims Journal*, 1 avril 2013, p. 144-153 ; Kathleen P Hunt, « "It's More Than Planting Trees, It's Planting Ideas": Ecofeminist Praxis in the Green Belt Movement », *The Southern Communication Journal*, 1 juillet 2014, p. 235-249 ; Robert Rukwaro, « Community Participation in Conservation of Gazetted Cultural Heritage Sites : A Case Study of the Agikuyu Shrine at Mukurwe wa Nyagathanga » dans Anne-Marie Deisser et Mugwima Njuguna (éds.), *Conservation of Natural and Cultural Heritage in Kenya*, London, UCL Press, 2016, p. 180-199.

³ Monica A. Coleman, « Metaphysics, Metaphor and Multiplicity : A Postmodern Womanist Theology for Today's Thorniest Religious Issues », *Political Theology*, 19 mai 2017, vol. 18, n° 4, p. 342.

⁴ Elizabeth Johnson, *Ask the Beasts*, op. cit., p. XV.

actualisée en protégeant des Africain·e·s Américain·e·s, exposé·e·s aux toxines et aux pollutions de décharges, de poubelles, et de garages, et de stations d'épurations¹.

Or précisément, selon Coleman, une perspective *womanist* sur l'activisme de Maathai révèle « les oppressions interconnectées de la pauvreté, de la destruction écologique, du colonialisme et du sexisme »². Mais elle permet aussi de montrer comment, en contexte et au sein d'engagement concrets, les formes de syncrétisme (ici entre la religion Kikuyu et le catholicisme) ou des identités pluriconfessionnelles (*multi-faith identity*) sont les formes inévitables de créolisation théologiques au sein des populations colonisées. Ainsi que l'écrit Glave, à propos de Maathai : « Son grand acte de rébellion en tant qu'Africaine qui a embrassé à la fois sa chrétienté et sa spiritualité africaine a été de combattre pour que les arbres soient replantés, comme une prière à la Terre à travers l'action »³. Enfin, l'engagement théologique sous-tend une volonté de transformation politique dont Maathai, à la suite de la réception du prix Nobel de la paix Maathai résumait ainsi l'apport :

Le *Green Belt Movement* a montré, au cours des 30 dernières années, que le développement durable, lié avec les valeurs démocratiques, promeut les droits humains, la justice sociale et l'équité, en incluant l'équilibre des pouvoirs entre les femmes et les hommes. Le Prix [Nobel de la paix] démontre que le travail des mouvements populaires (*grassroots groups*), en particulier des groupes de femmes, bien qu'il ne fasse pas toujours les gros titres, fait bien une différence.

Les luttes de Mathaai aux côtés des mouvements populaires en particulier de femmes constitue donc à la fois un engagement spirituel, écologique, féministe et démocratique. Elles contribuent à promouvoir une justice environnementale qui s'initie dans les collectifs minorisés, compose avec l'intégralité des dimensions d'habitation du milieu, et embrasse ainsi un ensemble de luttes entremêlées. Ainsi qu'aimait à le rappeler Maathai, « Quand nous plantons des arbres, nous plantons des graines de paix et d'espoir », c'est-à-dire aussi des graines pour le respect des droits humains et pour la démocratie. Les arbres, à travers l'action du Green Belt Movement se sont révélés être des vecteurs d'émancipation intersectionnelle par excellence.

Conclusion

¹ Dianne D. Glave, « Black Environmental Liberation Theology » dans Dianne D. Glave et Mark Stoll (éds.), « *To Love the Wind and the Rain* »: *African Americans and Environmental History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2006, p. 189.

² Elizabeth Johnson, *Ask the Beasts*, op. cit., p. XV ; Dianne D. Glave, « Black Environmental Liberation Theology », art. cit., p. 189.

³ Dianne D. Glave, « Eco-Theology in the African Diaspora » dans John Hart (éd.), *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2017, p. 87.

J'ai soutenu dans le chapitre précédent que la crise écologique et l'engagement dans des luttes concrètes en particulier aux côtés des opprimé·e·s amènent la théologie chrétienne à trois mouvements profonds : la reterrestrialisation (un approfondissement de nos conditions de terrestres), la contextualisation pluralisante (la prise en compte de la plurivocité du réel) et la repolitisation écologique (l'engagement dans des mouvements collectifs contre la mise en péril de la vie en commun). Des options théologiques jadis minoritaires sont réactivées, le dialogue entre les disciplines et les spiritualités devient une nécessité pour comprendre le monde dans lequel nous devons insérer notre action. Le terrain des luttes écologiques oblige à désigner des ennemis, à discuter avec ses adversaires et à prendre le risque de la conflictualité. Les trois stratégies présentées ici (la voie sacramentelle, la voie naturaliste et la voie intersectionnelle) relèvent de cette ouverture profonde de l'écothéologie à l'inédit de notre temps. Elles dessinent trois voies de convergences entre la nature et la création. Une formule de Moltmann, dans *Dieu dans la création*, est particulièrement frappante dans ce qu'elle reconnaît la crise écologique comme nouvelle autorité reconfigurant les rapports entre disciplines et appelant à cette ouverture pluraliste à des fins pragmatiques :

La théologie écologique de la nature, nécessaire aujourd'hui, ne doit pas prétendre satisfaire le besoin idéologique d'une vision close du monde, mais doit proposer une orientation dans la crise écologique mondiale. Dans la relation controversée entre la théologie et les sciences de la nature est entrée en quelque sorte comme troisième partenaire la nature rendue muette et mourante. C'est pourquoi la question de leur délimitation réciproque est devenue secondaire. Au premier plan se trouve donc l'intégration écologique de la théologie et des sciences de la nature dans le cadre exigé par l'environnement naturel¹.

Ce motif de la crise écologique comme acteur de pacification par désignation d'un ennemi commun permet de reconnaître la constitution d'alliances improbables et inédites. C'est peut-être moins d'ailleurs comme « nature muette et mourante », que comme « retour de forces » insoupçonnées et incontrôlables, comme puissance, donc avec qui nous devons composer que l'idée de nature trouve des points de convergences renouvelés avec l'idée de création. Ce rapprochement résonne directement avec l'analyse que Serres, dès le *contrat naturel*, en 1990 faisait du tableau de Goya, *le duel au gourdin*. Les belligérants représentant les collectifs humains tendent à négliger le fait que la possibilité d'habiter un territoire est la condition même des conflits subjectifs – à la fois du combattant pugnace et de la relation belliqueuse. Or la crise écologique est le rappel d'une menace supérieure

¹ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 57.

susceptible, au mieux, de pacifier les conflits subjectifs. Ainsi selon une formule qui se trouve dans une conférence donnée en 2000 et intitulée *Retour au contrat naturel*, Michel Serres formulait-il l'utopie d'une pacification terrestre :

Jadis, nous signions des paix temporaires entre les belligérants ; maintenant nous devons signer des contrats de symbiose entre la Terre globale et les acteurs dans leur somme. Car malgré leur haine et la vigueur de leurs coups, ils luttent en fait, d'accord et de concert, contre leur habitat¹.

Cette utopie de la crise écologique comme vecteur de pacification a été mise en cause, du côté de l'écologie décoloniale, comme faisant obstacle à la compréhension des rapports de force hiérarchisés, antagonistes et séparatistes qui travaillent le rapport des collectifs humains à leurs milieux de vie, c'est-à-dire aussi la façon dont la crise écologique révèle que décidemment nous ne sommes pas tous embarqués sur le même bateau et que nous n'y avons pas tous d'emblée une place légitime. Du côté de l'écologie politique, cette utopie a été critiquée comme naïvement dépolitisée et faisant donc obstacle à la mise en œuvre des mesures politiques nécessaires à la transition pour faire face au nouveau Régime Climatique. Or il me semble précisément que la perspective écothéologique chrétienne, et en particulier celle d'une théologie écoféministe de la libération, témoigne de la possibilité d'articuler sciemment une appréhension politisée des problèmes écologiques et le maintien de l'horizon utopique ou eschatologique de la pacification. Les stratégies de convergences qui dépassent les luttes épistémologiques et idéologiques entre nature et création ne sont certes pas des signes avant-coureurs de l'advenue de la paix sur la Terre. Mais elles demeurent, à mon sens, des exemples de pacifications locales, peut-être associées à l'ouverture de nouvelles conflictualités, mais potentiellement porteuses d'espoir. Elles témoignent en tous les cas de la vitalité et la vivacité des métamorphoses théologiques, spirituelles, éthiques, sociales et politiques lorsque l'on accepte d'entendre et de s'émouvoir, c'est-à-dire aussi de se laisser déplacer, par les voix des opprimé·e·s.

¹ Michel Serres, *Retour au contrat naturel*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000, p. 27.

CHAPITRE XII

ÉCOSPIRITUALITÉ : RELIER L'ÉCOLOGIE EN PREMIÈRE PERSONNE ET L'ÉCOLOGIE POLITIQUE

Le consensus scientifique à propos de l'urgence environnementale amène à reconnaître que le *statu quo* est non seulement matériellement catastrophique, mais aussi injuste du point de vue éthique, social et politique. Les crises actuelles apparaissent ainsi, et ce à partir de perspectives axiologiques diverses, comme l'occasion d'un changement paradigmatique radical, dessinant ainsi une nouvelle « grande transformation »¹, une « grande transition » (*Great Transition*)², un « changement de cap » (*Great Turning*)³, une grande œuvre de transition vers l'Ecozoic⁴. De tels appels insistent parfois sur le changement systémique aux niveaux économique et politique. Néanmoins, la crise écologique, en tant qu'opportunité révolutionnaire, exige une métamorphose intégrale des cultures capitalistes occidentales, y compris les dimensions ontologiques et éthiques ancrées dans la perception, les désirs, les affects et inscrites au cœur de pratiques subjectives élémentaires. L'écospiritualité – qui désigne à la fois la « spiritualisation » de l'écologie et « l'écologisation » des spiritualités⁵ – s'inscrit dans cette perspective d'une écologie intégrale et transformatrice. « L'écospiritualité » est une catégorie émergente en écopsychologie et dans les études religieuses environnementales. Elle regroupe un ensemble de doctrines et de pratiques allant de la *Dark Green Religion*⁶ – ce qui signifie un nouveau syncrétisme souvent basé sur les épistémologies, les savoirs et les traditions indigènes retrouvant des formes de sacralisations de la nature et aussi appelées

¹ Alain Lipietz, *Qu'est-ce que l'écologie politique? : la grande transformation du XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2003.

² Paul D. Raskin, « World Lines : A Framework for Exploring Global Pathways », *Ecological Economics*, 2008, p. 461-470.

³ Joanna Macy et Molly Young Brown, *Coming Back to Life : The Updated Guide to the Work That Reconnects*, Gabriola Island, New Society Publishers, 2014.

⁴ Thomas Berry, *The Great Work our Way into the Future*, New York, Bell Tower, 1999.

⁵ Aurélie Choné, « Écospiritualité » dans Isabelle Hajek et Philippe Hamman (éds.), *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2018, p. 59-72.

⁶ Bron R. Taylor, *Dark Green Religion : Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley, University of California Press, 2010.

« spiritualités de la Terre » (*Earth spiritualities*)¹ – à la transformation de traditions religieuses millénaires (christianisme², bouddhisme³, etc.).

L'écospiritualité remet sur le métier la question largement discutée des rapports entre le spirituel et le politique. Depuis la perspective spirituelle, l'inquiétude est de savoir si l'écologisation des spiritualités ne constitue pas une instrumentalisation politique exogène, une transformation inauthentique de traditions constituées dans un contexte très éloigné des crises écologiques contemporaines, ou encore un éloignement des finalités religieuses ultimes qui pointerait vers un ordre de réalité hors de ce monde⁴. Ce débat autour de *l'authenticité de l'écospiritualité* est l'occasion de nombreuses réponses qui mettent en avant la dimension endogène des propositions écospirituelles⁵, la tradition des engagements sociaux et politiques de certains acteurs religieux et la légitimité des traditions à se renouveler face à des défis inédits au sein de ce que l'on pourrait qualifier avec Ricœur et Pierron, une « herméneutique des cultures »⁶.

Mais depuis la perspective de l'écologie politique, l'inquiétude est tout autre et le débat porte sur *la puissance ou l'impuissance politique de l'écospiritualité* : les réponses écospirituelles à la crise écologique ne sont-elles pas des solutions dépolitisantes, individualistes, irrationnelles, favorisant l'adaptation à un système insoutenable plutôt que les transformations radicales nécessitées par l'urgence écologique ? Mon propos s'inscrit

¹ Charles Eisenstein, « Earth Spirituality » dans Ashish Kothari et al. (éds.), *Pluriverse : A Post-Development Dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront, 2019, p. 157-160.

² Pour la tradition orthodoxe voir Michel Maxime Egger, *La Terre comme soi-même : repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2012. Pour la tradition catholique, voir Leonardo Boff, *Toward an Eco-spirituality*, New York, Crossroads Publishing Co, 2015. Voir aussi le mouvement de la « *Creation Spirituality* », initiée par le prêtre épiscopalien (et ancien dominicain) Matthew Fox, qui revendique un « œcuménisme profond » : Matthew Fox, *Original Blessing : a Primer in Creation Spirituality : Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and Four Questions*, Santa Fe, Bear, 1983 ; Matthew Fox, *Creation Spirituality : Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*, San Francisco, Harper, 1991.

³ Allan Hunt Badiner (éd.), *Dharma Gaia : A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, Parallax Press, 1990 ; Stephanie Kaza, *Green Buddhism : Practice and Compassionate Action in Uncertain Times*, Boulder, Shambhala, 2019.

⁴ Pour une expression de ces inquiétudes dans le bouddhisme, voir par exemple Ian Harris, « How Environmentalist is Buddhism? », *Religion*, 1 avril 1991, vol. 21, n° 2, p. 101-114 ; Ian Harris, « Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalization : The Case of EcoBuddhism », *Religion*, 1 juillet 1995, vol. 25, n° 3, p. 199-211 ; Ian Harris, « Buddhism and Ecology » dans Damien Keown (éd.), *Contemporary Buddhist Ethics*, Richmond, Curzon, 2000, p. 113-135 ; Damien Keown, « Buddhism and Ecology : A Virtue Ethics Approach », *Contemporary Buddhism*, 1 novembre 2007, vol. 8, n° 2, p. 97-112 ; Jean-Marc Falcombello, *Le Bouddha est-il vert ? conversation avec Michel Maxime Egger*, Genève, Labor et Fides, 2017.

⁵ Christopher Ives, « Buddhism, A mixed Dharmic bag : Debates about Buddhism and ecology » dans Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker et John Grim (éds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, London ; New York, Routledge, 2017, p. 43-51.

⁶ Jean-Philippe Pierron, « Hiérophanies séculières : une expérience spirituelle de la nature ? » dans Bérengère Hurand et Catherine Larrère (éds.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014, p. 115-127.

d'abord dans ce deuxième champ de préoccupation et voudrait prendre au sérieux les objections adressées à l'écospiritualité par l'écologie politique. L'écospiritualité a été considérée comme une « révolution tranquille »¹, mais quels sont précisément ses effets éthiques et politiques ? Est-elle un nouvel « opium du peuple » (qui promet un développement personnel et un souci individuel pour le bien-être dans un monde endommagé en sapant ainsi l'action collective), ou bien peut-elle être intégrée dans l'écologie politique (en tant qu'étape nécessaire pour la transformation des savoirs et de l'action collective) ? En d'autres termes, l'écospiritualité offre-t-elle des ressources pour articuler écologie en première personne et écologie politique ?

Dans ce dernier chapitre, j'aimerais montrer comment l'écospiritualité entendue dans un sens large, comme un ensemble *d'expériences, d'affects* et surtout de *pratiques d'exploration du soi écologique* fait exister concrètement une conception non-duelle de la nature. Elle semble ainsi en mesure d'articuler la métamorphose en première personne (du soi écologique) et certaines exigences éthiques et politiques d'un engagement dans les transitions écologiques collectives. Après avoir défini l'écospiritualité, je propose d'examiner les principales objections qui lui sont généralement adressées dans une perspective d'écologie politique. À mon sens, l'écospiritualité n'est pas un substitut à l'action politique mais une condition nécessaire (quoique non suffisante) à un changement systémique efficace. En m'inspirant notamment de pratiques transformatrices expérimentées à la fois personnellement et pédagogiquement, j'analyserai comment l'écologie spirituelle soutient et accompagne des conversions normatives et comportementales nécessaires face aux crises écologiques.

1. Qu'est-ce que l'écospiritualité ?

L'écospiritualité est définie en général comme un ensemble de pratiques spirituelles qui visent à reconnecter les sujets avec la nature, et ainsi à retrouver ou à cultiver la dimension sacrée du rapport au monde. C'est une façon d'insister sur les dimensions personnelles et transformatives de pratiques religieuses en tant qu'elles croisent les préoccupations environnementales et soutiennent des engagements écologiques². Ainsi

¹ Leslie E. Sponsel, *L'écologie spirituelle : histoire d'une révolution tranquille*, traduit par Anne-Sylvie Homassel, La Chapelle-sous-Aubenas, Hozhoni, 2017.

² La question du rapport entre religion et spiritualité est un débat fort complexe. Il y a plusieurs façons de distinguer religions et spiritualités de façon à valoriser l'une ou l'autre des dimensions. De façon commune, on distingue les religions instituées (avec leur croyances, pratiques, clergés, ...) et les spiritualités comme expériences et recherches personnelles en quête d'un sens profond de l'existence. C'est ce qui permet à un nombre croissant de personnes de se dire « spirituelles mais non religieuses ». Voir par exemple Robert C.

communément définie, l'écospiritualité peut s'inscrire dans le sillage d'une théorie de la sécularisation qui soutient l'existence d'une dimension du religieux plus large que les religions instituées. Comme le note Pierron :

Parler de spiritualité, c'est se référer à une forme de religieux d'avant la religion. « Avant », non pas dans un sens chronologique, qui ferait référence à une mentalité religieuse ancestrale, mais au sens d'une forme d'expérience non encore instruite et déchiffrée au sein d'une tradition religieuse singulière. La sortie de la religion est aussi l'avènement d'un spirituel foisonnant, vivant, anarchique, même s'il est désaffilié ou délibérément autonome¹.

De fait, les spiritualités de la nature sont hétéroclites, foisonnantes, d'inspirations et d'expressions au degrés de profondeurs variables mais aussi d'orientations éthiques et politiques recouvrant tout le spectre des possibles, y compris les plus sombres². Taylor parle de « *bricolage* éclectique »³ pour décrire cette « créativité religieuse [...] vert sombre (*dark green*) »⁴, dont il analyse des phénomènes aussi divers que « l'écologisme radical »⁵ ou la « spiritualité du surf »⁶. Leur air de famille se situerait dans le fait qu'elles « découlent d'un profond sentiment d'appartenance et de connexion à la nature, tout en percevant la terre et ses systèmes vivants comme sacrés et interconnectés »⁷. Du point de vue normatif, ces « religions vert sombre » sont généralement « biocentrique ou

Fuller, *Spiritual, But Not Religious : Understanding Unchurched America*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2001. Taylor comme d'autres soutiennent que la catégorie de spiritualité n'est pas *analytiquement* pertinente, c'est-à-dire qu'elle ne permet pas de spécifier un genre de faits sociaux proprement distincts des phénomènes religieux. Bron R. Taylor, *Dark Green Religion*, *op. cit.*, p. 3. Voir aussi Nancy T Ammerman, « Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2013, vol. 52, n° 2, p. 258-278. Je n'oppose pas pour ma part les institutions théologico-politiques de la religion par rapport à la centralité des expériences d'ordre mystique des spiritualités. Je me rallie volontiers à la position conciliatrice de Roger Gottlieb : « La spiritualité, pourrions-nous dire, est vraiment une sorte de religiosité, moins orientée vers un credo fixe ou une dénomination définie, plus engagée dans le long chemin vers la vérité spirituelle que dans l'habitation permanente d'une communauté religieuse établie. La spiritualité est plus susceptible de célébrer des expériences purement personnelles et moins susceptible de dire à tout le monde exactement ce qu'est Dieu. Pourtant, comme il n'y a rien que nous considérons comme spirituel qui ne puisse être trouvé, ne serait-ce qu'à la marge, dans les traditions religieuses du monde, j'hésite à faire une distinction nette entre les deux. » Roger S. Gottlieb, *A Greener Faith : Religious Environmentalism and Our Planet's Future*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2006, p. 149-150.

¹ Jean-Philippe Pierron, « L'écologie, lieu d'une renaissance spirituelle », *Revue Projet*, 10 novembre 2016, N° 354, n° 5, p. 84-89.

² Sur les liens entre les « *dark green religions* » et l'extrême droite voir Stéphane François, « Réflexions sur le paganisme d'extrême droite », *Social Compass*, 1 juin 2018, vol. 65, n° 2, p. 263-277 ; Lise Benoist, « Green is the New Brown : « poussée "écologique" à l'extrême droite », *Terrestres*, 2 novembre 2020.

³ Bron R. Taylor, *Dark Green Religion*, *op. cit.*, p. 14.

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 71-102.

⁶ *Ibid.*, p. 103-126.

⁷ *Ibid.*, p. 13.

écocentriques, considérant toutes les espèces comme ayant une valeur intrinsèque »¹. Taylor propose de distinguer quatre grands types, selon que ces courants se rattachent à « l'animisme », ou à une « religion de Gaïa »², et selon qu'ils acceptent une dimension *surnaturelle* ou s'en tiennent à la dimension *naturaliste*. Par exemple, Gary Snyder et Joanna Macy, tous deux inspirés du bouddhisme zen ou tibétain, seraient respectivement représentatifs d'un *animisme spirituel* et d'une *religion de Gaïa spirituelle*³. Jane Goodall, Aldo Leopold et James Lovelock seraient représentatifs d'une *spiritualité naturaliste* ou d'une *religion de Gaïa naturaliste*⁴.

À la différence de Taylor, il s'agira moins de caractériser des nouvelles religions que d'interroger les effets de certaines « pratiques écospirituelles ». Par « pratiques écospirituelles », je fais référence à un ensemble d'entraînements ou d'exercices concrets qui engagent le pratiquant dans une transformation intérieure, mettant à jour de nouvelles relations entre son corps-esprit et le foyer terrestre (*oikos*). L'écospiritualité pourrait ainsi désigner au sens large [1] *l'écologisation de pratiques spirituelles*, [2] *la spiritualisation des pratiques naturalistes*, et ouvrirait vers [3] *une poïétique et poétique du soi écologique* (pouvant inclure certaines pratiques artistiques ou une poétique du quotidien). Cette troisième dimension permet de rapprocher l'écospiritualité de l'écologie en première personne.

1. 1. L'écologisation des pratiques spirituelles

Un premier type de pratiques caractéristiques de l'écospiritualité regroupe l'ouverture des méditations, prières, rituels ou chants religieux, à l'inédit de la mutation écologique et à la nouveauté des conditions matérielles qui constituent notre situation. En fonction des traditions, cela prendra différentes formes, notamment différentes *innovations liturgiques* (célébrations œcuméniques, chants, bénédictions, prédications ou écoparaboles) par exemple recensées et promues par le Conseil Œcuménique des Églises pour le « temps pour la création », chaque année du 1^{er} septembre au 7 octobre⁵. Les prières « pour notre

¹ *Ibid.* « Ce système de valeurs est généralement (1) basé sur un *sentiment de parenté avec le reste de la vie*, souvent dérivé d'une compréhension darwinienne que toutes les formes de vie ont évolué à partir d'un ancêtre commun et sont donc liées ; (2) accompagné de *sentiments d'humilité et d'une critique correspondante de la supériorité morale humaine*, souvent inspirées ou renforcées par une cosmologie fondée sur la science qui révèle à quel point les êtres humains sont minuscules dans l'univers ; et (3) renforcé par la *métaphysique de l'interconnexion et l'idée d'interdépendance* (influence mutuelle et dépendance réciproque) que l'on retrouve dans les sciences, notamment en écologie et en physique. » Je souligne.

² *Ibid.*, p. 14-15.

³ *Ibid.*, p. 17-22.

⁴ *Ibid.*, p. 22-40.

⁵ WCC, *Season of Creation*, <https://www.oikoumene.org/node/6282>, 2021, (consulté le 19 janvier 2021).

Terre » et « avec la création », réactualisation des premières littératures franciscaines et en particulier du cantique des créatures, proposées par le Pape François à la fin du *Laudato si*¹, ou encore des formes plus syncrétiques telles la « messe cosmique »² proposée par Matthew Fox et fondée sur une « spiritualité de la création »³, seraient d'autres exemples de cette écospiritualité chrétienne.

On trouverait une telle tendance au verdissement spirituel des pratiques et des liturgies, certes encore minoritaires⁴, dans la plupart des traditions religieuses et au sein de nombreuses communautés⁵. Par exemple, l'adaptation des pratiques de la pleine conscience du bouddhisme Mahayana en « *Gathas* pour la Terre »⁶ par le maître Zen et poète vietnamien Thích Nhất Hạnh ouvrent à une poétisation écologique du quotidien et s'inscrivent dans une réflexion de fond selon laquelle « le meilleur moyen de s'occuper de l'écologie, c'est de s'occuper de l'écologiste »⁷. Ainsi, au village des Pruniers, la communauté monastique créée par Thích Nhất Hạnh dans le Lot-et-Garonne, différentes pratiques contemplatives et volitionnelles dites « nourissantes » telles la marche méditative, l'assise et la respiration en pleine conscience, l'alimentation consciente qui invite à suivre l'aliment dans toutes les étapes de sa vie, ou différentes formes de « bénédictions écospirituelles »⁸, visent, au sein du quotidien, à ouvrir des espaces de reconnexion au territoire et à la Terre comme lieu de la métamorphose du soi. L'initiative de certaines moniales, de créer une ferme en permaculture nommée *Happy Farm*, comme une « ferme sanctuaire où chacun aurait l'occasion de pratiquer, de guérir sa relation à soi et à la terre et de se reconnecter concrètement avec la Terre Mère à travers l'agriculture »⁹ est emblématique de ce mouvement, trans-religieux, d'écologisation des spiritualités.

1. 2. La spiritualisation des pratiques naturalistes

¹ François, *Lettre encyclique Laudato Si du souverain pontife François sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Salvator, 2015, p. 184-185.

² *The Cosmic Mass*, <https://www.thecosmicmass.com>, (consulté le 20 janvier 2021).

³ M. Fox, *Creation spirituality*, *op. cit.*

⁴ Christophe Monnot et Frédéric Rogon (éds.), *Églises et écologie : une révolution à reculons*, Genève, Labor et Fides, 2020.

⁵ Voir les publications des *Harvard Series on World Religion and Ecology* initiées et éditées par Mary Evelyn Tucker et John Grim. Pour des exemples concrets de réalisations écospirituelles dans des communautés en France, voir le carnet de la journaliste Christine Kristof-Lardet, *Sur la terre comme au ciel : lieux spirituels engagés en écologie*, Genève, Labor et Fides, 2019.

⁶ Allan Hunt Badiner (éd.), *Dharma Gaia*, *op. cit.*, p. 195-196 ; Thích Nhất Hạnh, *Love Letter to the Earth*, Berkeley, Parallax Press, 2013.

⁷ Thích Nhất Hạnh, *Ce monde est tout ce que nous avons*, Paris, le Courrier du livre, 2010, p. 98.

⁸ Christine Kristof-Lardet, *Sur la terre comme au ciel : lieux spirituels engagés en écologie*, *op. cit.*, p. 65.

⁹ Sœur Dao citée par *Ibid.*, p. 75.

Un deuxième type de pratiques pouvant être incluses à l'écospiritualité entendue au sens large, consiste dans la reconnaissance, au sein des pratiques naturalistes, des effets de *reconnexion* à l'altérité naturelle, au sauvage, à un terrain de vie et au tissu des vivants. L'observation, la classification, l'affût, le pistage et leurs effets psycho-affectifs ou éthiques sont alors interprétés en termes spirituels voire religieux. L'histoire de l'écologie montrerait que ce type de lien était constitutif des travaux d'histoire naturelle de Linné, comme de la biologie de l'évolution de Darwin, et d'une façon différente de la géographie botanique de Candolle et d'Humbolt, qui s'inscrivaient plus ou moins directement au sein d'une théologie naturelle¹. Mais, par souci de concision, j'ai choisi ici de me concentrer sur Rousseau et sur quelques résonnances parmi les naturalistes-philosophes contemporains².

À partir de sa pratique de la botanique, Rousseau a exprimé admirablement cette articulation entre la connaissance de l'immanence végétale et l'ouverture admirative et contemplative vers la transcendance, au point de devenir une figure emblématique d'une révérence pieuse envers la nature dans la culture protestante³. Parmi les formules éloquentes, voici ce que Rousseau écrit dans la « troisième promenade » :

¹ Voir Jean-Marc Drouin, *L'écologie et son histoire : réinventer la nature*, Paris, Flammarion, 1993. Pour Linné, l'étude de la nature s'initie comme une pratique sacramentelle, notamment parce qu'elle est l'occasion de la reconnaissance de la puissance et de la bonté du Dieu créateur dans la beauté et la perfection de ses œuvres. Ainsi ouvre-t-il son *Système de la Nature*, par une profession de foi : « Sortant comme d'un profond sommeil, je lève les yeux, ils s'ouvrent & mes sens font frappés d'étonnement à l'aspect de l'immensité du DIEU éternel, infini, tout-puissant qui m'environne ; partout, je vois ses traces empreintes dans les choses qu'il a créées ; partout, jusques dans les objets les plus petits & presque nuls, quelle sagesse ! quelle puissance ! quelle inconcevable perfection ! », et plus loin : « Cette contemplation de la Nature est un commencement de la volupté céleste, l'esprit qui s'y livre se promène dans un séjour de lumière & passe la vie comme dans un ciel terrestre. C'est surtout alors que l'homme aperçoit quel amour, quelles actions de grâces, il est redevable à la Divinité ; c'est pour cette fin qu'il existe, & l'étude de la Nature est un chemin sûr & facile qui mène à l'admiration de Dieu ».

² C'est en effet un des aspects de la pensée d'Hainard, de Charbonneau comme de Terrasson ou de Génot et d'une autre manière aujourd'hui de Morizot qu'il serait intéressant d'approfondir. Voir Jean-Claude Génot, « De la protection de la nature à la gestion de la biodiversité : entre contrôle et mépris » dans Bérengère Hurand et Catherine Larrère (éds.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014, p. 141-149.

³ Otto Schäfer, « Non, Salomon dans toute sa gloire ne fut jamais vêtu comme l'un d'eux. Nature végétale, culte de Rousseau et piété protestante » dans Daniel Tröhler et Jesko Reiling (éds.), *Entre hétérogénéité et imagination : pratiques de la réception de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine, 2013, p. 323-343. Schaefer a aussi montré comment la « piété centrée sur la nature, chez Rousseau, est inscrite, en amont, dans une tradition réformée (celle des Psaumes entre autres) qui remonte à Calvin lui-même et à son « théâtre de la gloire de Dieu » *ibid.* p. 324. Voir Otto Schäfer, « “Théâtre de la gloire de Dieu” et “Droit usage des biens terrestres”, Calvin, le calvinisme et la nature » dans Jacques Varet (éd.), *Calvin. Naissance d'une pensée*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2012, p. 213-226.

La méditation dans la retraite, l'étude de la nature, la contemplation de l'univers forcent un solitaire à s'élancer incessamment vers l'auteur des choses, et à chercher avec une douce inquiétude la fin de tout ce qu'il voit et la cause de tout ce qu'il sent¹.

Mais au-delà du lien de connaissance qui renvoie la nature à son « inconcevable auteur », Rousseau décrit les effets extatiques des expériences de nature. Ainsi, raconte-t-il ses « promenades solitaires » dans une *Lettre à M. de Malesherbes*, du 26 janvier 1762 :

C'étoit là qu'elle [la nature] sembloit déployer à mes yeux une magnificence toujours nouvelle. L'or des genets et la pourpre des bruyeres frapient mes yeux d'un luxe qui touchoit mon cœur ; la majesté des arbres qui me couvroient de leur ombre, la délicatesse des arbustes qui m'environnoient, l'étonnante variété des herbes et des fleurs que je foulois sous mes pieds, tenoient mon esprit dans une alternative continuelle d'observation et d'admiration : le concours de tant d'objets intéressants qui se disputoient mon attention, m'attirant sans cesse de l'un à l'autre, favorisoit mon humeur rêveuse et paresseuse, et me faisoit souvent redire en moi meme : Non, Salomon dans toute sa gloire ne fut jamais vêtu comme l'un d'eux².

Rousseau décrit ainsi le balancement entre *observation* et *admiration* constitutif d'un rapport contemplatif à la nature. La prolifération exubérante des sensations produit à la fois la concentration de l'attention et le parcours de la rêverie d'un émerveillement à l'autre. La dernière phrase est une citation détournée de Luc 12, 27. Dans ce passage, l'évangéliste rapporte la parole de Jésus qui compare la beauté supérieure des lis des champs aux vêtements du souverain, pour assurer les fidèles dans un argument *a fortiori*, que Dieu, qui habille si bien des herbes « destinées demain à être jetées au four, [...] à plus forte raison » (Lc 12, 28), pourvoira des vêtements aux fidèles. Il s'agit donc dans le contexte biblique d'exhorter à la confiance, de calmer les inquiétudes et de soutenir la conversion. Rousseau ne retient quant à lui que la formule pointant la supériorité relative, en beauté et en rayonnement, des êtres de la nature sur les parures humaines. Dans la « septième promenade », il reprend cette image en écrivant : « Les arbres, les arbrisseaux, les plantes, sont la parure et le vêtement de la terre ». L'évocation de la « gloire » devient alors ambivalente et pourrait inverser l'argument *a fortiori*. Car si le plus puissant des hommes, en son temps le roi Salomon, est inférieur en splendeur par rapport au plus humble des êtres de la nature, alors à plus forte raison, la gloire, et cette fois au sens théologique de rayonnement de la présence divine, pourrait être reconnue aussi dans ces humbles créatures et ouvrir ainsi à la dimension religieuse du rapport au cosmos, caractéristique de ce qu'on a

¹ Jean-Jacques Rousseau, « Les Rêveries du promeneur solitaire » dans *Œuvres complètes*, [1782], Paris, Gallimard, 1959, vol.I, p. 1014.

² Jean-Jacques Rousseau, « Lettres à M. de Malesherbes » dans *Œuvres complètes*, [1762], Paris, Gallimard, 1959, vol.I, p. 1139.

pu nommer « le théisme ému de Rousseau »¹. Rousseau fait ainsi jouer l'analogie entre le livre des Écritures et le livre de la nature pour exprimer son exaltation pieuse à l'égard de l'auteur de toutes choses. « J'ai donc refermé tous les livres, écrit Rousseau dans *l'Émile*. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature. C'est dans ce grand et sublime livre que j'apprends à servir et adorer son divin auteur »².

Les effets subjectifs de ces expériences de la nature, en particulier lors de ses explorations botaniques, sont qualifiés par Rousseau comme « ravissements » et « extases »³. Les rêveries auxquelles il s'adonne sur la grève du lac de Bienne, bercé par le flux et reflux des eaux, s'apparentent à ce que le Zen appellera le « silence mental » comme première condition des expériences d'éveil :

Le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles frappant sans relâche mon oreille et mes yeux, suppléaient aux mouvemens internes que la rêverie éteignoit en moi et suffisoient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser⁴.

Rousseau semble alors s'inscrire dans la lignée des récits de la « mystique sauvage » décrite par Hulin, où se conjugue *l'effroi de la dissolution* et *l'extase de la félicité*⁵. Dans un état qui bouleverse l'expérience temporelle ordinaire et semble abolir le flux pour s'adonner au présent « du sentiment précieux de contentement et de paix », Rousseau

¹ Jean-Luc Guichet, « Rousseau : la nature, Dieu et le moi », *Dix-huitième siècle*, 17 juillet 2013, n° 45, n° 1, p. 256. En analysant la culture jardinière dans la tradition huguenote, Schäfer parle aussi de « théologie de jardiniers » dont il note les traits distinctifs suivants : « Parmi les motifs majeurs de cette “théologie de jardiniers”, on peut discerner avec une netteté variable : l'adoration du Créateur au travers de la beauté et de la vitalité de ses œuvres ; l'idée d'une double révélation de Dieu dans les Écritures et dans le livre de la nature (ou des créatures) – et la recherche de correspondances entre les deux livres ; une esthétique du végétal qui interprète celui-ci, sur le mode iconoclaste, comme une figuration “vraie” du divin (car créée par Dieu lui-même), à la différence des représentations humaines et surtout de l'art sacré ; un regard subversif valorisant la plus humble créature et la “moindre herbe” ; un idéal de jouissance dans la modération. ». Otto Schäfer, « Cultes et cultures : apports huguenots à l'histoire culturelle du jardin et du monde végétal », *Diasporas. Circulations, migrations, histoire*, 1 mars 2013, n° 21, p. 20-44.

² Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes : Émile ; Education ; Morale ; Botanique*, Paris, Gallimard, 2010, vol. IV, p. 624-625.

³ La formule se trouve notamment dans la « cinquième promenade » : « Rien n'est plus singulier que *les ravissements, les extases* que j'éprouvois à chaque observation que je faisais sur la structure et l'organisation végétale, et sur le jeu des parties sexuelles dans la fructification, dont le système étoit alors tout-à-fait nouveau pour moi ». *Ibid.*, p. 1043. Voir aussi la 3^e lettre à Malheserbes : « Je crois que si j'eusse dévoilé tous les mystères de la nature, je me serois senti dans une situation moins délicieuse que cette étourdissante *extase* à laquelle mon esprit se livroit sans retenue, et qui dans l'agitation de mes transports me faisait écrier quelquefois : Ô grand être ! ô grand être ! sans pouvoir dire ni penser rien de plus ». *Ibid.*, p. 1141. Je souligne.

⁴ Jean-Jacques Rousseau, « Les Rêveries du promeneur solitaire », art cit, p. 1045.

⁵ Voir encore la « septième promenade » : « Plus un contemplateur a l'âme sensible, plus il se livre aux extases qu'excite en lui cet accord [entre les trois règnes de la nature]. Une rêverie douce et profonde s'empare alors de ses sens, et il se perd avec une délicieuse ivresse dans l'immensité de ce beau système avec lequel il se sent identifié ». *Ibid.*, p. 1063. « Je ne médite, je ne rêve jamais plus délicieusement que quand je m'oublie moi-même. Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre pour ainsi dire dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière. » *Ibid.*, p. 1065-1066.

décrit en effet ces expériences de pure jouissance du fait d'exister comme « un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir »¹. Le fait que Rousseau n'élabore pas à proprement parler de discours de théologie naturelle, qu'il ne prétende pas interpréter les finalités naturelles ou qu'il soit réticent à nommer Dieu pour lui préférer, « l'auteur des choses », le « grand être » ou « l'être incompréhensible qui embrasse tout »² comme expression de ce sentiment diffus du divin, en font précisément, un précurseur de l'écospiritualité plus encore que du « sentiment de nature » moderne, y compris dans le caractère ambivalent de son rapport au politique. L'expérience spirituelle comme intensification du rapport à l'altérité naturelle, qui est désidentification personnelle en même temps qu'approfondissement d'une expérience corporelle, devient centrale dans la valorisation de la nature et prime sur d'autres formes de religiosité instituées socialement. Elle n'est pas étrangère à une critique éthique et politique dans la mesure où « l'observation de la nature qui ne ment point »³ devient le fondement d'une critique de l'ordre corrompu de la société des humains. Le recours à la nature, notamment dans une perspective d'éducation, est chez Rousseau un fondement pour une éthique de la vertu ou « morale sensitive », que Guichet caractérise comme « éthique par l'environnement »⁴. Mais la spiritualisation des pratiques naturalistes semble supposer aussi une forme de retrait de l'agitation du monde, qui tendrait vers le quiétisme, et qui pose le problème de la « contradiction apparente », selon les mots de Charbonneau, entre « d'une part, le doctrinaire de l'Égalité et de la République, le théoricien rationaliste du *Contrat social*, de l'autre l'ennemi de la civilisation, l'amant de la nature, l'apologiste de l'instinct »⁵.

Certains naturalistes contemporains explicitent la dimension religieuse de leur passion naturaliste. C'est le cas de grandes figures tel Hainard⁶ ou Terrasson. Ce dernier affirme ainsi que « l'attachement à la Nature est religieux »⁷, et qu'il en va de même pour la peur et la destruction de la nature dont il dénonce parfois « le catéchisme »⁸. Cela signifie que la relation avec la nature engage un niveau affectif profond et interroge les dimensions fondamentales de l'existence, en particulier parce que la nature désigne l'ensemble des

¹ Jean-Jacques Rousseau, « Les Rêveries du promeneur solitaire », art cit, p. 1047.

² Jean-Jacques Rousseau, « Lettres à M. de Malesherbes », art cit, p. 1141.

³ Jean-Jacques Rousseau, « Les Rêveries du promeneur solitaire », art cit, p. 1064.

⁴ Jean-Luc Guichet, « Rousseau », art cit, p. 265.

⁵ Bernard Charbonneau, *Le jardin de Babylone*, Paris, l'Encyclopédie des nuisances, 2002, p. 152.

⁶ Voir supra, chapitre VIII, p. 402-408.

⁷ François Terrasson, *En finir avec la nature : le lien ou l'absence de lien avec la nature, voilà le point crucial !*, Paris, Sang de la terre, 2008, p. 123.

⁸ *Ibid.*, p. 207.

« processus spontanés » et qu'elle ouvre à une dimension de « mystère ». Ainsi Terrasson écrit-il :

L'énigme de la Nature n'est pas résolue. Ni celle de l'existence d'une catégorie d'humains pour qui sa fréquentation est vitale. L'attraction vers l'ensemble des éléments de l'univers peut sans doute être reconnue de façon diffuse par beaucoup. Nos concitoyens malgré toutes sortes de comportements aberrants sont parfaitement capables, si on leur en donne l'occasion, de s'émouvoir à propos des jungles, des océans et des étoiles¹.

Cette dimension de « mystère » est également reconnue par Taylor, en revendiquant une filiation avec Thoreau, Carson et Leopold, comme fondamentale pour caractériser un rapport écospirituel à la nature et au vivant, compatible avec une défense rationnelle de l'évolution biologique et de la religion². Morizot, qui revendique d'être un darwinien athée, invite lui-aussi, à partir des pratiques de pistage, à explorer « le *mystère* d'être un corps, un corps qui interprète et vit sa vie »³.

Même hors d'un contexte explicitement religieux, l'observation, la reconnaissance et la connaissance des comportements des espèces animales et végétales de notre milieu de vie, pratiques intensément sensorielles et intellectuelles, peuvent ainsi être considérées comme le fondement d'une pratique écospirituelle, puisqu'elles visent à approfondir nos liens avec les vivants sur le mode de l'expérience personnelle, à reconnaître ainsi la vivacité d'un soi écologique, à ouvrir vers la dimension du mystère et les affects de gratitude. Je pense ici aux pratiques que propose le fondateur de la « *Wilderness Awareness School* », Jon Young, notamment dans l'exploration du chant des oiseaux⁴ ou des dynamiques écologiques sur un territoire, et qui sont reprises par Starhawk⁵. Mais je pense encore une fois au travail de Morizot qui prônait explicitement dans *les Diplomates*, des « exercices spirituels, pour accéder à la grande vie du *bios* depuis la petite vie de l'espèce et la vie microscopique de l'ego »⁶. Cette ouverture aux dimensions séculières d'une écospiritualité diffuse mais présente dans les mouvements naturalistes et par extension écologistes, à partir de pratiques qui intensifient le rapport à l'altérité naturelle, mérite donc à mon sens d'être

¹ *Ibid.*, p. 155.

² Bron R. Taylor, *Dark Green Religion*, *op. cit.*, p. 220-222.

³ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020, p. 22.

⁴ Jon Young, *What the Robin Knows : How Birds Reveal the Secrets of the Natural World*, New York, Houghton Mifflin Harcourt, 2012 ; Jon Young, Ellen Haas et Evan McGown, *Coyote's Guide to Connecting with Nature*, Shelton, OWLink Media, 2010.

⁵ Voir *supra*, chap. VI, p. 295-297.

⁶ Baptiste Morizot, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Wildproject, 2016, p. 202.

intégrée à l'étude et la compréhension des transformations subjectives et collectives nécessaire aux transitions écologiques¹.

1. 3. *La poïétique et poétique du soi écologique*

À la rencontre de ces deux mouvements, on trouverait, à mon sens de façon paradigmatique, une synthèse entre des *pratiques de reconnexion avec les vivants* et différentes formes de *nouveaux rituels*, tels ceux proposés dans le Travail qui Relie (TQR) de Joanna Macy. Ces exercices et pratiques, individuelles et collectives, ont été conçues et mises en œuvre pour et auprès des militants écologistes, à partir du constat de la nécessité de prendre en charge les émotions « négatives » suscitées par les catastrophes écologiques, les imaginaires effondristes et la militance elle-même. Parmi les différentes propositions, on peut noter des dispositifs qui *favorisent une forme d'exploration narrative du soi écologique*, par exemple l'expression d'émotions face à un·e partenaire qui se trouve dans une attitude d'écoute profonde, à partir de « phrase ouvertes » (par exemple, « Je me sens vivant sur cette Terre quand... », ou « Quand je pense au monde que nous laissons à nos enfants, il me semble que... »)², ou encore la proposition de partager face au groupe une image qui représente les ravages environnementaux et d'explorer en quoi cette souffrance du monde résonne dans une souffrance intime³. D'autres dispositifs consistent à *favoriser, par des pratiques corporelles, la reconnaissance des relations constitutives avec son milieu de vie*, par exemple des méditations guidées sur la présence en soi des éléments ou de notre inscription dans l'histoire millénaire de l'évolution du vivant⁴, des « marches miroirs »⁵ qui permettent aux participants de se laisser guider yeux fermés par un·e partenaire l'invitant à ouvrir les yeux ponctuellement et à regarder l'environnement comme s'il s'agissait d'une image de soi. En plus de la vertu de redécouverte du familier par un dispositif de décentrement et de perturbation des habitudes, cet exercice invite à éprouver, par une dialectique entre le soi et l'altérité, le soi tissé de paysages et de vivants. D'autres propositions visent, à partir de récits et de jeux de rôles perspectivistes, à *adopter un point de vue écocentré sur la situation, notamment en donnant voix aux espèces non-humaines*.

¹ Pour une ethnographie de cette dimension écospirituelle chez certains collapsologues français, voir Jean Chamel, « Tout est lié », *Ethnographie d'un réseau d'intellectuels engagés de l'écologie (France-Suisse) : de l'effondrement systémique à l'écospiritualité holiste et moniste*, thèse de doctorat en sciences de religion, Université de Lausanne, Faculté de théologie et de sciences des religions, Lausanne, 2018.

² Joanna Macy et Molly Young Brown, *Coming Back to Life*, op. cit., p. 97-98, 109-110.

³ Joanna Macy, « Agir avec le désespoir environnemental » dans Émilie Hache (éd.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, 2016, p. 172.

⁴ Joanna Macy et Molly Young Brown, *Coming Back to Life*, op. cit., p. 235-237.

⁵ *Ibid.*, p. 98.

C'est le cas d'un des exercices les plus célèbres du TQR le « Conseil des tous les êtres »¹. Ce dispositif met en scène symboliquement un collectif politique qui rassemble de manière trans-spécifique des agentivités vivantes pour discuter des crises écologiques induites par les comportements humains. Il est présenté dans des formes plus ou moins élaborées, mobilisant potentiellement les masques comme artifices permettant d'adopter des points de vue non-humains. Les étapes essentielles consistent, pour les participants à [1] se laisser choisir par une forme de vie, [2] se présenter, dire sa force et porter devant le conseil un problème posé par la crise écologique, [3] faire don d'une de ses forces à l'espèce adolescente humaine qui est menacée par sa propre puissance et qui a peur, [4] remercier la forme non-humaine qui nous a choisi et retrouver son masque humain. Ce dispositif propose donc aux participant·e·s de devenir symboliquement porte-parole et représentant des non-humains. Il offre un espace pour reconnaître d'autres souffrances que celles anthropocentrées et ouvre l'imagination politique aux solutions, non pas seulement « basées sur la nature » (comme dans le biomimétisme), mais puisées aux sagesses ancestrales de différents vivants. Il devient ainsi l'occasion d'un décentrement et d'une empathie transpécifique qui féconde l'imagination politique de solutions issues d'une perspective écocentrée².

Certes, l'insistance sur l'interdépendance et la compassion est directement inspirée du bouddhisme tibétain pratiqué par Macy. Mais la base écopsychologique que constituent les quatre étapes du TQR, « s'enraciner dans la gratitude », « honorer sa douleur pour le monde », « voir avec des yeux neufs » et « aller de l'avant »³, peut fort bien être traduite dans une théologie chrétienne. Michel Maxime Egger, qui anime des ateliers du TQR, notamment à destination de communautés chrétiennes à travers un « laboratoire de la transition intérieure », insiste sur la facilité de la transposition de ces principes dans une grammaire chrétienne de « vertus écologiques » : [1] « gratitude » pour la création vue comme un don divin, [2] « responsabilité écologique » comme réponse à la parole divine, [3] « émerveillement » devant la bonté et la beauté de la création ou « respect du sacré » comme transfiguration du rapport au monde qui reconnaît en lui l'ouverture vers une dimension transcendante et mystérieuse, [4] « espérance » comme levier d'une action

¹ *Ibid.*, p. 161-168.

² John Seed et Joanna Macy, *Thinking Like a Mountain : Towards a Council of All Beings*, London, Heretic, 1988.

³ Joanna Macy et Molly Young Brown, *Coming Back to Life*, *op. cit.*, p. 67-68 ; Michel Maxime Egger, *Soigner l'esprit, guérir la terre : introduction à l'écopsychologie*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 249-255.

prophétique au sein d'un monde ravagé¹. Le TQR propose donc un ensemble d'explorations expérientielles collectives du soi écologique, qui passent en particulier par un ensemble de récits, de chants, de jeux d'acteurs et de rôles ritualisés. Il y a donc une performativité créative de ces pratiques écospirituelles qui les rapproche des arts vivants.

Or, cela indique à mon sens une tendance commune de l'écospiritualité comme *poiétique et poétique du soi écologique*. Par *poiétique*, j'entends le processus créateur, une exploration des potentialités de métamorphose, en l'occurrence d'un soi incorporé au sein de relations dynamiques avec les autres vivants et le monde. Dans cette entreprise de métabolisation (*poiétique*) de notre condition écologique, la *poétique* – c'est-à-dire ici l'exploration des dimensions esthétiques (sensorielles, affectives, perceptives et créatives) de notre expérience du monde – est essentielle en tant qu'elle résiste à l'unidimensionnalité de la rationalité économique et technicienne et ouvre à l'interprétation sensible de notre habitation du monde. Ainsi Pierron soutient-il que le moment écologique est l'occasion de « formuler à nouveaux frais le sens relationnel de notre appartenance et de notre responsabilité à l'égard de la Terre et de ses habitants, à partir du tragique d'une déliaison dont la crise environnementale est la manifestation »². Or, dans un contexte culturel marqué par « la *désacralisation* épistémologique de la nature [...], la *sécularisation* éthico-politique [...] et la *déconfessionnalisation* du rapport à la nature »³, il revient précisément à la « poétique » de se saisir de « l'expressivité cosmique de la nature »⁴, en deçà des confessions et dans une forme de « religieux sans religion » :

La poétique de la nature engagée dans notre moment écologique reconfigure donc le fait religieux dans l'interprétation qu'il donne de l'expérience humaine de la nature. Cultivant l'épreuve sensible de l'être au monde dans une poétique de l'habiter la Terre, elle donne toute son ampleur à l'expérience spirituelle sur le fond de laquelle les traditions religieuses et les cultures pûrent ou peuvent se déployer. Parfois polémique à l'égard des traditions religieuses, notre moment écologique identifie une épreuve de l'Essentiel – « être humain sur la Terre » – à la fois transconfessionnelle et transculturelle, pointant le noyau symbolique qui noue l'humain à son milieu ambiant⁵.

¹ Les quatre voies de la « spiritualité de la création » de Matthew Fox, la « *via positiva* », la « *via negativa* », la « *via creativa* » et la « *via transformativa* » sont une autre façon de retrouver ces quatre étapes d'une démarche écospirituelle, en les inscrivant dans une lignée qui se revendique chrétienne ouverte à l'œcuménisme et aux pratiques interreligieuses. Dans l'avant-propos de l'ouvrage de Macy et Brown, *Coming Back to Life*, Matthew Fox explique qu'il est un compagnon de longue lutte pour l'écojustice avec Macy et qu'il a co-animé avec elle de nombreuses sessions du TQR. Joanna Macy et Molly Young Brown, *Coming Back to Life*, *op. cit.*, p. xxi.

² Jean-Philippe Pierron, « Hiérophanies séculières : une expérience spirituelle de la nature ? », *art cit.*, p. 120.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁵ *Ibid.*, p. 124.

Pierron propose ainsi l'oxymore de « hiérophanies séculières » pour décrire la façon dont, dans nos cultures travaillées par les processus de sécularisation et la mutation écologique, la reconnaissance d'une forme de « sacré » dans la nature prend des formes renouvelées, moins d'ailleurs dans l'identification d'une divinité naturelle que dans l'ouverture existentielle à une forme d'altérité au sein de l'immanence, qui visent à retisser un lien déchiré avec le monde et à en explorer les potentialités affectives, agentielles et normatives. L'écophénoménologie explore ainsi la façon dont ces expériences se donnent dans différentes façons d'habiter poétiquement l'espace (dans la rêverie, la marche, la médiation) mais aussi dans des explorations artistiques de notre appartenance au monde des vivants.

Ce que nous appelons la dimension spirituelle de l'écologie tient à ces expériences qui nous libèrent du caractère instrumental et fonctionnel d'un monde unidimensionnalisé et nous reconduisent à vivre intérieurement le lien radical de la vie en dehors de nous (l'appartenance à la Terre) qui stimule la vie en nous (notre être charnel)¹.

C'est par excellence l'« émerveillement » et la « joie » qui sont les signes affectifs de cette reconnaissance non-duelle de notre soi écologique, de notre condition de vivant parmi les vivants sur Terre. « Joie cosmique, dit Pierron, qu'il y a d'être là, de s'éprouver relié aux autres vivants et conscience prise de l'autonomie attachée à cette relation »². La joie permet de tisser le lien entre cette écospiritualité ordinaire d'une poétique de l'habiter et la spiritualité cosmique qui nourrit les attitudes religieuses de louanges et d'adoration. Ainsi Pierron décrit-il cette présence joyeuse au monde :

Le spirituel explore la signification et la part d'ouverture de notre ancrage corporel dans le monde. [...] Lors d'une traversée en mer, d'une marche en montagne, de la lenteur désirée d'un geste de jardinage ou de l'attention portée à la fragile voilure de la libellule se vit la joie d'un accord plus vaste qui emporte jusqu'à une forme possible de bonheur d'admiration. Une expérience spirituelle se déploie dans cette jubilation jusqu'à la louange dans la gratitude. La joie du psalmiste qui chante : « Et vous, montagnes et collines, bénissez le Seigneur » (Daniel 3, 75) se nourrissait de cette joyeuse plénitude de la présence³.

Ce qui se dessine est ainsi une écologie, ouverte « à la première personne, sensible, imaginative ou poétique, narrative et contextuelle »⁴, occasion d'une revitalisation d'expériences spirituelles, séculières ou religieuses, ancrées dans des territoires singuliers. La *poétisation* est écospirituelle en tant qu'elle permet de cultiver, d'approfondir et de

¹ *Ibid.*, p. 126.

² *Ibid.*, p. 125.

³ Jean-Philippe Pierron, « L'écologie, lieu d'une renaissance spirituelle », art cit, p. 87.

⁴ *Ibid.*

« tonaliser », c'est-à-dire d'exprimer sur différents modes, les dimensions intégrées de l'expérience du soi écologique (sensible, corporel, imaginant et symbolique) dans ses rapports dialectiques avec l'altérité. En ce sens, la *poétique* est aussi *poiétique* du soi écologique parce qu'elle permet de manifester aux subjectivités leur puissances de relation, en les replaçant dans le tissu des relations cosmiques, et en créant de nouveaux modes de sentir, d'imaginer, de penser et d'agir. La *poiétique* du soi écologique ouvre alors à une « *poéthique* »¹, parce qu'elle fait advenir les conditions sensibles fondamentales pour une éthique et une politique « du soin du monde ». Pierron résume ainsi cette dimension originale, poiétique et poétique, de l'écospiritualité : « Entre le savoir et le devoir il y a la médiation sensible du sentir, qu'une écologie poétique cultive. Cette dernière suppose une conversion spirituelle dans la manière d'appréhender notre appartenance à la Terre »². Au plan philosophique, c'est donc en particulier l'exploration *écophénoménologique* qui permet de formuler et de vivifier cette expérience originale de notre interdépendance écologique, de la vulnérabilité et de l'autonomie relationnelle.

Mais la *poétique* ouvre aussi tout le champ des explorations artistiques. À ce titre, certaines expériences, dispositifs et propositions, esthésiques et esthétiques, venant du monde de l'art, peuvent être considérées comme relevant de l'écospiritualité (séculière sans doute pour la plupart), dans la mesure où elles permettent de « poétiser la transition écologique ». J'entends par là qu'elles contribuent à en interroger les dimensions sensibles, émotionnelles, symboliques et existentielles, mais aussi qu'elles participent à la formation et à la « conversion » du soi écologique. Au sein du domaine chatoyant des pratiques et des formes créatives, il est ainsi possible de repérer une tendance à *l'écologisation des propositions artistiques* dont on pourrait faire l'hypothèse qu'elle est aussi un des lieux de cette écospiritualité séculière et performative. Cette dynamique de l'art contemporain, sans doute minoritaire, aurait pour air de famille de proposer des expériences artistiques qu'Estelle Zhong Mengual appelle « éco-sensibles » et qu'elle caractérise ainsi : « des œuvres capables de tisser des relations nouvelles au vivant, et d'enrichir en émotions, symboles, savoirs, imaginaires, notre gamme de sensibilité au monde vivant dans toute son irréductibilité et sa complexité »³. Ces expériences artistiques permettraient de métaboliser

¹ Jean-Philippe Pierron, *Les puissances de l'imagination : essai sur la fonction éthique de l'imagination*, Paris, Cerf, 2012, p. 97.

² Jean-Philippe Pierron, *Prendre soin de la nature et des humains : médecine, travail, écologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

³ Estelle Zhong Mengual, « Enrichir notre sensibilité au vivant par l'art : La crise écologique comme crise de la sensibilité », *Arts & Sociétés*, avril 2016, n° 84.

notre condition d'être écologiques ou pour reprendre à nouveau les formules latouriennes, de « terrestres » habitant une « zone critique »¹, en explorant la sensibilité, l'imagination, les modes d'expression, les ressorts de la critique et l'invention de modes d'agir².

Si l'on s'intéresse aux effets de ces expériences artistiques sur les mobilisations écologiques, autrement dit au lien entre l'esthétique et l'écologie politique, on peut distinguer à mon sens des effets critiques et des effets inventifs. Du point de vue critique, il est possible de montrer que ces expériences artistiques et esthétiques peuvent exemplairement remplir trois fonctions : d'abord *révéler* c'est-à-dire rendre sensible l'état de la situation écologique actuelle, ensuite *alerter* c'est-à-dire faire émerger dans l'imaginaire collectif les messages annonçant le danger et appelant à la mobilisation collective, enfin *contester* c'est-à-dire explorer les ressources de la « licence poétique » en vue de dénoncer une logique mortifère et de raviver des normes contestatrices. Du point de vue inventif, cette fois, trois autres fonctions sont prises en charge par certaines propositions artistiques : d'abord *pluraliser les mondes* c'est-à-dire ouvrir à d'autres perspectives, manières de sentir, de penser et d'agir pour éprouver la pluralité des mondes en présence au sein de la toile du vivant ; ensuite *inventer de nouveaux collectifs*, en particulier des collectifs hybrides, retissant les liens entre humains et non-humains abîmés par une idéologie moderne, urbaine, hors-sol et déconnectée de la nécessaire cohabitation au sein des milieux de vie ; enfin *mettre l'imagination au pouvoir* à la fois dans des récits écotopiques et dans des écotopies concrètes, pour inventer des alternatives au système nous ayant déjà entraîné au cœur de la catastrophe³.

Un exemple magistral des dimensions de *pluralisation des mondes* et d'*invention de nouveaux collectifs*, est constitué par la proposition de l'artiste argentin Tomás Saraceno, auquel le Palais de Tokyo à Paris offrait, du 17 octobre 2018 au 06 janvier 2019, une carte blanche, et qui articulait Ar(t)-achnides, écologie des sensations et écologie politique. L'exposition, intitulée *On air*, s'ouvrait sur une pièce plongée dans l'obscurité au sein de

¹ Bruno Latour, « Comment les arts peuvent-ils nous aider à réagir à la crise politique et climatique ? », *L'Observatoire*, 26 janvier 2021, N° 57, n° 1, p. 23-26 ; Bruno Latour, Peter Weibel, et ZKM, *Critical Zones : the Science and Politics of Landing on Earth*, Karlsruhe, ZKM Center for Art and Media, 2020.

² Voir notamment Nathalie Blanc et al. (éds.), *Ecoplasties : art et environnement*, Paris, Manuella, 2010 ; Andrew Brown, *Art & Ecology Now*, London, Thames & Hudson, 2014 ; Etienne Turpin et Heather Davis (éds.), *Art in the Anthropocene : Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, London, England, Open Humanities Press, 2015 ; Guillaume Logé, *Renaissance sauvage : l'art de l'Anthropocène*, Paris, PUF, 2019 ; Marie Bardet, Joanne Clavel et Isabelle Ginot (éds.), *Écosomatiques : penser l'écologie depuis le geste*, Montpellier, Éditions Deuxième époque, 2019.

³ Je développe ces points et donne des exemples d'œuvres dans l'article Damien Delorme, « Poétiser la transition écologique », *Les Cahiers de la Justice*, 16 décembre 2019, N° 3, n° 3, p. 537-551.

laquelle semblaient flotter des formes scintillantes, éclairées par quelques projecteurs soigneusement placés de façon à en révéler la finesse, la légèreté et la complexité. *Webs of At-tent(s)ion* offrait au public le spectacle d'une collaboration inhabituelle. Les installations présentées étaient en réalité des toiles d'araignées tissées par des arachnides-artistes-associées sur les cadres en fibres de carbone disposés par Saraceno.

Webs of At-tent(s)ion est une constellation de toiles hybrides ressemblant à un nuage ; des sculptures tridimensionnelles tissées par des araignées d'espèces différentes et sans liens de parenté. Les toiles individuelles se transforment et s'enchevêtrent, les axes spatiaux et temporels se déplacent et des mondes sensoriels entrent en collision. Résultat d'un large spectre de rencontres entre araignées solitaires, sociales et semi-sociales, chaque toile hybride est une architecture spéculative qui permet d'imaginer des relations, des communications et des coopérations interspécifiques¹.

Lors de ma visite, les toiles ondulaient doucement au rythme de l'air, devenant ainsi des toiles-écrans révélant les mouvements d'ordinaire inaperçus du fluide invisible duquel nous vivons pourtant. La poussière tourbillonnait alentour ou s'y déposait, couvrant la soie de paillettes. La plupart d'entre nous chuchotions comme pour accorder notre présence à la délicatesse des toiles-sculptures. Quelques enfants et adultes, soudain saisis de peurs, s'inquiétaient de savoir si les araignées étaient encore présentes, et semblaient soulagés d'entendre que ces habitats étaient à présent dépeuplés. Le catalogue apprenait en revanche au spectateur que Saraceno et son équipe avaient commencé leur exploration de l'espace du Palais de Tokyo en recensant 500 toiles qui peuplaient de façon furtives ce lieu et en les « sanctuarisant » :

Dans l'effort d'offrir plus d'espace aux toiles d'araignées et leurs habitants déjà présent au Palais de Tokyo, nous avons convenu avec les équipes qu'ils arrêtent de balayer nos compagnons arachnides et leurs extensions sensorielles, les toiles, avant et pendant l'exposition².

Ils attiraient ainsi l'attention sur cette co-présence, au lieu de tenter de l'effacer comme on le fait d'ordinaire en « nettoyer » l'espace. Les intruses devenaient compagnes cohabitantes d'un espace à partager.

Saraceno propose ainsi l'exploration d'une « écologie des sensations »³ c'est-à-dire « l'extension [des] capacités de perceptions »⁴ comme niveau fondamental où il faut d'abord se situer pour opérer une forme de transition écologique. L'exploration esthétique

¹ Tomás Saraceno et al., *On Air, Carte blanche à Tomás Saraceno, Jamming with...*, Paris, Palais de Tokyo, 2018, p. 11.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*

n'est jamais déliée de la visée politique. Ainsi affirme-t-il : « Je suis convaincu du caractère extrêmement urgent d'un tel changement de perception et de son immense pouvoir politique »¹. Car la perception des liens écologiques conduit à une éthique et une politique des relations vitales. Chacun de nous est en effet intégré et intriqué dans :

un « réseau de vie » [...] dans lequel les organismes ne sont pas des individus atomiques mais des assemblages hybrides ... où chaque corps est une « écologie emboîtée » reliée aux autres corps écologiques selon des modalités complexes. En pensant ainsi, nous pourrions nous rendre compte de notre interdépendance avec d'autres êtres et de la façon dont nous pourrions coopérer au-delà des frontières des espèces ... comment nous pourrions vivre et prospérer ensemble sur une planète commune².

Saraceno s'inscrit ainsi dans une réflexion sur l'Anthropocène marquée par les critiques des sciences sociales et de l'écologie politique, notamment autour des injustices climatiques, et il revendique la politisation de sa pratique transdisciplinaire.

Dans tout son travail, Saraceno produit de nouveaux collectifs créatifs et observe les effets sensibles, poétiques et politiques de ces collaborations improbables. L'exemple des « Jam sessions cosmiques » lors de la carte blanche au Palais de Tokyo est particulièrement frappant. Une *Jam session* est le nom donné dans le jazz à une séance d'improvisation. Saraceno reprend cette idée en l'ouvrant à des acteurs-musiciens hybrides d'abord négligés de notre milieu de vie, par exemple des araignées et des rayonnements cosmiques. Jouer, improviser, explorer l'imprévisible et les rencontres heureuses ou malheureuses, retrouver le sens des rythmes mêlés de la musique cosmique permet, selon Saraceno, à partir de cette « spontanéité » des actions décroisées, de ressaisir notre « re(s)pons-(h)abilité »³. Michel Serres, dans *Musique* (2011), avait déjà porté l'oreille attentive à la « musique primitive »⁴ du monde qui avant de devenir langage humain, vibre, bruit, rythme et échange en commun. La destruction des espèces, en particulier, était entendue par Serres comme effet des « surdités humaines » :

Comme nous détruisons tous les jours nombres d'espèces, nous éteignons définitivement leur voix et composons, encore plus cruellement que les marins jadis dans l'archipel austral, une moderne symphonie des *Adieux*. [...] Responsables de cette destruction babélienne, sourds à cette Pentecôte, comment prétendre écouter nos frères en langues si nous bâillonons à jamais nos cousins en voix⁵.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ Michel Serres, *Musique*, Paris, Le Pommier, 2011, p. 21.

⁵ *Ibid.*, p. 62.

De même pour Saraceno, les arrangements musicaux improvisés sont des synecdoques des arrangements politiques :

Si les humains continuent à se parler sans cesse et sans réciprocité, la plupart d'entre eux vont disparaître. Nous proposons de nouveaux assemblages qui ont pour mission de jouer un rôle sur cette planète. Je ne sais pas exactement à quoi ressemblera la jam session cosmique. J'adorerais qu'elle sonne comme un hymne post-national, post-humain, un aperçu du monde comme polyphonie mé-tissée...¹

Le dispositif du *Jamming* est donc une « invitation aux écologies sensorielles des différentes espèces »² et produit des effets de diplomatie interspécifiques inédits.

Les effets politiques de ces nouveaux collectifs hybrides excèdent d'ailleurs la transformation éco-sensible. Saraceno a ainsi créé l'*Aerocene Foundation* : « une initiative artistique interdisciplinaire qui cherche à imaginer de nouveaux modes de sensibilité, réactivant ainsi un imaginaire commun de façon à forger une collaboration éthique avec l'atmosphère et l'environnement »³. Elle promeut, entre autres, des voyages aérosolaires comme contestation de la gestion de l'air réduit à un « espace aérien » et reconnexion à l'imaginaire de l'élévation. À nouveau, le lien du poétique au politique est explicite. « Réajuster nos relations avec l'air »⁴, c'est aussi transformer la communauté politique à laquelle nous appartenons, jusqu'à « mener des discussions avec la commissaire européenne pour les transports Violeta Bulc...avec qui nous avons parlé de nouveaux corridors de l'Aérocène pour l'Europe...optant ainsi pour un avenir de mobilité posténergies fossiles ! Tout ça repose sur l'ouverture de l'imaginaire »⁵.

Écologisation des spiritualités, spiritualisation des pratiques naturalistes, et, poïétique et poétique du soi écologique constituent donc trois domaines de pratiques qui appellent l'attention sur les sujets pris dans les crises écologiques et devant y faire face. Mais en quel sens, l'écospiritualité, dans les trois tendances décrites ci-dessus, peut-elle précisément renvoyer à une « écologie en première personne », qui n'est pas séparée mais tissée des dimensions scientifiques, économiques et politiques ?

2. L'écospiritualité comme une dimension de l'écologie en première personne

La formule « écologie en première personne », provient des analyses écophénoménologiques. À la suite de la distinction entre le « noétique » et « noématique »

¹ Tomás Saraceno et al., *On Air, Carte blanche à Tomás Saraceno, Jamming with...*, op. cit., p. 13.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

chez Husserl et plus généralement entre « le phénomène » et « l'objet », elle permet de distinguer différentes perspectives sur la réalité, en particulier le vécu « en première personne », de la construction de l'objectivité scientifique comme expérience « en troisième personne »¹. Une telle écologie explore ainsi les dimensions phénoménologiques, esthétiques, psycho-affectives et spirituelles de l'interdépendance au sein de nos milieux de vie. À l'instar de l'« écologie de l'esprit » de Bateson², de l'« écologie mentale » de Guattari³ ou encore d'une « écologie intérieure » recouvrant les « dimensions qui relèvent de la conscience »⁴, elle invite à une compréhension renouvelée de nos liens avec la Terre à partir d'une démarche expérientielle et relationnelle. Elle déploie et spécifie ainsi ce qu'on peut entendre par soi écologique. Ce type de perspective se développe (d'ordinaire de façon sécularisée, dans l'écopsychologie⁵, l'écophénoménologie⁶, l'écophilosophie d'Arne Næss⁷, la mésologie d'Augustin Berque⁸, des approches de l'esthétique environnementale⁹ ou des éthiques environnementales des vertus¹⁰). L'anthropologie permet parfois, par l'approfondissement de cultures non-naturalistes, de développer une perspective à partir d'un soi écocentré qui intègre les dimensions spirituelles et religieuses au détour de la

¹ Il semble que cette distinction provienne notamment de la pensée de Michel Bitbol qui, à la suite de la « neuro-phénoménologie » de Maturana et Varela, la mobilise pour distinguer les approches neuro-cognitives de la pensée des approches vécues, notamment la pleine conscience. Elle est mobilisée aujourd'hui chez certains penseurs d'une phénoménologie pratique comme Pierre Vermersch ou Nathalie Depraz. Voir Natalie Depraz, « L'éloquence "de" la première personne », *Alter. Revue de phénoménologie*, 1 octobre 2011, n° 19, p. 57-64. L'écologie en première personne serait donc, entre autres, une manière d'ouvrir le champ des expériences subjectives pour compléter le champ de l'écologie scientifique.

² Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, traduit par Ferial Drosso et Laurencine Lot, [1972], Paris, Seuil, 1990.

³ Félix Guattari, *Les trois écologies*, [1989], Paris, Galilée, 2011.

⁴ Michel Maxime Egger, *La Terre comme soi-même*, *op. cit.*, p. 17.

⁵ Theodore Roszak, Mary E. Gomes et Allen D. Kanner (éds.), *Ecopsychology : Restoring the Earth, Healing the Mind*, San Francisco, Sierra Club Books, 1995 ; Michel Maxime Egger, *Soigner l'esprit, guérir la terre : introduction à l'écopsychologie*, *op. cit.*

⁶ William S. Smith, Jadwiga S. Smith et Daniela Verducci (éds.), *Eco-Phenomenology : Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony of the Cosmos*, Cham, Springer International Publishing, 2018 ; Bryan E. Bannon (éd.), *Nature and Experience : Phenomenology and the Environment*, London, Rowman & Littlefield International, 2016 ; Douglas A. Vakoch et Fernando Castrillón (éds.), *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environment : The Experience of Nature*, New York, Springer, 2014 ; Gérald Hess, « La conscience cosmique » dans *Science, conscience et environnement : Penser le monde complexe*, Paris, PUF, 2016, p. 135-176.

⁷ Arne Næss, *Ecology of Wisdom*, Berkeley, Counterpoint, 2008.

⁸ Augustin Berque, *Recosmiser la Terre : quelques leçons péruviennes*, Paris, Éditions B2, 2018 ; Augustin Berque, *Poétique de la terre : histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014 ; *Ibid.* ; Augustin Berque, *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.

⁹ Voir par exemple Diane Linder, « Ce que fait l'environnement à l'esthétique : autour de la pensée d'Arnold Berleant », *Nouvelle revue d'esthétique*, 17 juin 2020, n° 25, n° 1, p. 135-144.

¹⁰ Voir par exemple Corine Pelluchon, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018 ; Corine Pelluchon, *Réparons le monde les humains, les animaux, la nature*, Paris, Rivages, 2020.

description de l'altérité culturelle¹. Mais, à mon sens, l'écospiritualité témoigne aussi, précisément et directement, de l'ouverture de certaines traditions religieuses et spirituelles qui constituent nos cultures, à cette « écologie en première personne ». L'écologisation des pratiques spirituelles s'inscrit en effet dans l'exploration millénaire, par les sagesses et les religions, des interactions avec des altérités non-humaines et plus qu'humaines au sein de pratiques et d'institutions collectives, ainsi que des processus de désidentification critique de la personne, en particulier au sein des voies mystiques de différentes traditions. Le rapprochement entre écospiritualité et écologie en première personne, s'il n'est pas logiquement improbable, demande cependant à être analysé plus en détails. En quoi l'écospiritualité suscite-t-elle des effets subjectifs, pouvant être interprétés comme métamorphose du soi écologique ? Et en quoi cette perspective d'une « écologie en première personne » permet-elle de se placer par-delà les dualismes ?

J'aimerais commencer par décrire quelques effets subjectifs de pratiques écospirituelles issues de la méditation zen et des pratiques de pleine conscience telles qu'enseignées par Thích Nhất Hạnh. Ce choix se justifie notamment par l'importance accordée à une compréhension renouvelée de nos liens avec la Terre au sein de cet enseignement, et notamment à partir de l'écologisation des pratiques d'attention consciente (traditionnellement structurées autour du couple *Shamata/Vipassana*). Les premières pratiques visent à développer une « présence attentive » ou « pleine attention » (*Shamata* en Sanscrit, *mindfulness* ou *full awareness* en anglais), notamment à partir de pratiques de respiration. Ce peut être des pratiques formelles de méditation mais aussi des micro-pratiques qui infusent le quotidien en intensifiant la pleine présence aux interactions du corps-esprit, *ici et maintenant*, avec le monde (marche consciente, respiration consciente, alimentation consciente, pratique de l'arrêt, etc.)². L'autre pôle des pratiques attentionnelles est « l'observation » ou « examen pénétrant » (*Vipassana*) à la fois de l'expérience consciente du Soi (sensations, perceptions, sentiments, pensées ou encore

¹ Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles, 2017 ; David Abram, *Becoming Animal : An Earthly Cosmology*, New York, Pantheon books, 2010 ; David Abram, *The Spell of the Sensuous : Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York, Vintage Books, 2017 ; Anna L. Tsing, *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2017 ; Anna L. Tsing, *Friction : An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005 ; Frédérique Apffel-Marglin, *Subversive Spiritualities : How Rituals Enact the World*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2011 ; Philippe Descola et Tim Ingold, *Être au monde : quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2014.

² Sur les pratiques de *Shamatha*, voir aussi Natalie Depraz, Francisco J. Varela et Pierre Vermersch, *On Becoming Aware : A Pragmatics of Experiencing*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing, 2003, p. 215-220.

conscience dans son ensemble) mais aussi des phénomènes extérieurs. Ensemble, ces pratiques aboutissent à une compréhension sensible des *interdépendances* et des relations constitutives du dynamisme du réel¹. D'autres pratiques spécifiques, renouvelant la tradition du bouddhisme Zen vietnamien, visent à nourrir la vision profonde d'une absence de séparation entre nous-mêmes et la Terre : cérémonie des touchers de la Terre, du renouveau avec la Terre ; récitation de chants, de gathas ou des 5 entraînements à la Pleine Conscience ; lecture ou écriture de lettres à la Terre mère².

Les effets de ces pratiques se situent au niveau somatique, mais aussi au niveau cognitif, au niveau esthétique mais aussi au niveau éthique. Ils décrivent des expériences qui croisent l'intime et le cosmique et intègrent tous les niveaux de participation collective, c'est-à-dire aussi le social et le politique. Je distinguerai trois types d'effets susceptibles de préciser dans quelle mesure ces pratiques écospirituelles relèvent d'une écologie à la première personne.

2. 1. La « réincarnation » immédiate.

Un premier effet est ce qu'on pourrait nommer une « réincarnation » *immédiate*, au sens où ces pratiques méditatives nous ramènent à notre « activité » c'est-à-dire aux dynamismes du corps, pris dans un faisceau d'interdépendances, et aux différentes façons d'y être présent en conscience, sous la forme des sensations, des émotions ou des pensées. J'emploie « activité » ici, au sens où le sinologue, spécialiste de Tchouang Tseu, Jean-François Billeter construit ce concept comme le fondement somatique de notre inscription dans le monde. Pour Billeter, c'est la pratique de « l'arrêt » commune au taoïsme et au bouddhisme *Chan* qui ouvre la présence à cette activité. Ainsi écrit-il : « Deux sésames ouvrent donc la voie de l'observation de notre activité : nous abstenir de bouger, nous abstenir de parler »³. Parmi les enseignements auxquels donne accès cet « arrêt », l'un des plus fondamentaux est, selon Billeter, « que la conscience n'est pas autre chose que notre activité quand elle devient sensible à elle-même »⁴, autrement dit que le corps est « l'ensemble de l'activité dont nous sommes faits et qui comprend le phénomène de la conscience »⁵. Dans les pratiques convergentes issues des enseignements de Thích Nhất Hạnh, revenir à la présence, par la respiration, l'assise ou la marche en pleine conscience,

¹ Sur le rapport entre *Vipassana* et interdépendance voir *Ibid.*, p. 220-221.

² Thích Nhất Hạnh, *Ce monde est tout ce que nous avons*, op. cit. ; *Love Letter to the Earth*, Berkeley, Parallax Press, 2013.

³ Jean-François Billeter, *Esquisses*, Paris, Allia, 2017, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 35.

signifie notamment être présent attentivement à l'activité du corps et par le même geste apaiser l'agitation mentale, dont le ressassement ou la projection sont des symptômes. Développer cette capacité à habiter le moment présent, à être ouvert, à l'écoute, disponible, sans saisie dualiste ou ronronnement mental, signifie ainsi redécouvrir l'activité du corps, communément négligée et aux ressources insoupçonnées.

Or il y a aussi, dans ce geste élémentaire d'exploration des puissances sensibles, une dimension politique, dans la mesure où les corps sont les premiers instruments de ce que Foucault a décrit comme le « bio-pouvoir » et les premières cibles des sociétés de contrôle. Starhawk, dans la préface à l'édition française de *Rêver l'obscur* (2003), souligne ainsi le lien entre l'expérience intime approfondie dans des pratiques écospirituelles et le politique :

La spiritualité féministe refuse d'abandonner le corps. Nier le corps, c'est créer une nouvelle forme d'oppression et renforcer la coupure patriarcale entre esprit et matière, la coupure qui est au cœur de l'oppression des femmes. Il faut au contraire resacraliser le corps, la terre, la nature, la vie même – restaurer leur contenu, leur richesse inhérente, leur valeur, bien différents de la mesure abstraite qu'en donnent l'exploitation et le profit¹.

La réincarnation immédiate est ainsi une reconnexion à une activité vitale élémentaire, celle de notre corps en interaction avec son milieu de vie, qui interroge de façon sensible les constructions hégémoniques, les contrôles et les normalisations du biopouvoir. Elle favorise notamment des formes de détente profonde qui libèrent certaines contraintes imposées à l'activité du corps, mais produit aussi, au plan émotionnel, une forme d'acceptation des émotions qui nous traversent sans cesse. Elle libère ainsi des potentiels d'actions rendus impossibles par l'oubli du corps.

Plutôt que d'opposer l'individuel et le collectif, la perspective de l'écospiritualité comme écologie en première personne permet ici d'explorer les tissages du collectif (social et politique) dans le personnel mais aussi dans l'autre sens, les modes de transformations des pratiques collectives et des institutions par différentes formes de subjectivation, en particulier nourries spirituellement (comme exemple les vertus de la « compassion », de la « charité », de la « sollicitude » centrales dans les éthiques et les politiques du « care »). Lorsque les luttes féministes affirment que « le personnel est politique »², elles invitent à la fois à repolitiser les questions jadis reléguées dans l'intime (comme les questions

¹ Starhawk, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, Morbic, Paris, Cambourakis, 2015, p. 356.

² Renee Heberle, « The Personal Is Political » dans Lisa Disch et Mary Hawkesworth (éds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2016, p. 593-609.

sexuelles, le travail de soin ou domestique ou les troubles psychologiques) mais aussi à explorer la façon dont les subjectivations sont construites et déterminées par un ensemble de normes, souvent implicites et inconscientes, qui expriment et reproduisent potentiellement des structures patriarcales¹. De façon analogue, peut-on soutenir que *l'écospirituel est aussi politique*, dans la mesure où cette « réincarnation » immédiate, amènent à interroger les normativités politiques qui tissent nos intimités pour éventuellement les transformer ? Le fil directeur du corps, dirait Nietzsche, conduit alors au deuxième effet que je voudrais analyser, car il permet de retrouver les interactions vitales et d'éprouver dans une expérience vécue ce que peut être l'interdépendance écologique.

2. 2. *L'expérience vécue de l'interdépendance*

Un deuxième effet des pratiques écospirituelles de pleine conscience consiste, en effet, à fonder, par une présence à l'activité du corps, au sein même des sensations et des affects, la réalisation de ce que signifie une « interdépendance ». C'est le sens de l'insistance de Thích Nhất Hạnh sur la notion d'« inter-être »². Le nuage est dans le thé comme le travail du paysan (et éventuellement le diagnostic de son exploitation au sein d'un capitalisme mondialisé hérité d'une histoire coloniale ou au contraire son organisation en coopérative au sein de structure du commerce éthique et solidaire). Or ce qui me semble fondamental ici est la constitution de ce qu'on pourrait qualifier d'*écologie pré-théorique*. Ces pratiques constituent, en effet, un fondement affectif et expérientiel qui permet de comprendre concrètement ce que l'écologie comme science, en tant que théorie de systèmes complexes, explique de façon abstraite : des relations d'interdépendance, des dynamiques d'interaction et de rétroaction, des circulations réciproques. Il s'agit en somme de faire l'expérience, au niveau des sensations perçues, de ce que peut signifier une métaphysique du flux et une ontologie relationnelle. Or cela produit des effets théoriques, notamment la dissolution des faux-problèmes issus de présupposés dualistes, mais aussi des effets pratiques, dans la

¹ Voir par exemple l'analyse que propose la philosophe Kate Mann de la *misogynie*, définie non comme attribut psychologique de certains hommes haïssant les femmes, mais comme ensembles de représentations et de pratiques sociales qui maintiennent, au sein d'une société patriarcale, les femmes dans certains rôles conformes (typiquement l'assistante, la mère, la soignante, etc.), et qui se déchaînent notamment quand une potentielle remise en question des fonctions subordonnées attribuées aux femmes se profile. Kate Manne, *Down Girl : The Logic of Misogyny*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2017.

² Thích Nhất Hạnh, *Awakening of the Heart : Essential Buddhist Sutras and Commentaries*, Berkeley, Parallax Press, 2012, p. 413-414.

mesure où cette compréhension profonde de l'inter-être fonde les affects de compassion qui s'expriment notamment dans les éthiques et les politiques du soin (*care*)¹.

David Abram décrit avec éloquence la façon dont retrouver une expérience de la perception synesthésique qui implique tout son être sensible, permet de transformer l'ordre des relations entre humains et non humains, notamment en réactualisant certaines modalités de langage. Dans *Becoming Animal*, il décrit par exemple comment lors d'une sortie en kayak de mer en Alaska, sa curiosité pour une colonie de lions de mer et sa rencontre impromptue avec une baleine à bosse s'interposant par un saut spectaculaire entre le frêle esquif et les mammifères marins rugissants, l'ont amené à reconsidérer des formes d'interactions interspécifiques qu'il rapproche d'un langage spontané du corps. Pour tenir les lions de mers à distance, il inventa spontanément une forme de danse en agitant les bras au-dessus de sa tête de gauche à droite, produisant une stupeur hypnotisée de toute la colonie. Abram explique ainsi comment cette rencontre suscita une transformation des rapports sensibles et expressifs à ses milieux de vie :

Telle était la dimension linguistique dans laquelle je fus emporté par cette rencontre avec les lions de la mer - une initiation gravée dans ma mémoire par le choc d'être submergé par une baleine à bosse, et par l'échange d'haleine fétide avec cette intelligence sauvage. Je me suis retrouvé plus poreux aux autres formes, aux bureaux à surface lisse et aux chiens bigarrés, plus conscient de la conversation que mon corps d'animal menait avec les autres corps autour de lui, de la façon dont il se tendait dans certains immeubles de bureaux et se détendait en dialogue avec l'adobe des murs. J'ai remarqué que la peau de mon crâne se resserrait sous le bourdonnement des lumières fluorescentes, et - une fois en faisant du vélo - j'ai senti les muscles de mes épaules s'ouvrir et se dilater alors qu'un faucon à queue rousse prenait son envol à un poteau de téléphone qui passait. J'entendis plus vivement à quel point ma voix empruntait le rythme de roulement de la personne à qui je parlais, ou prenait la raideur staccato de ses syllabes, et je remarquai qu'elle aussi était infectée par les inflexions de ma voix, de sorte que, pour chacune, la conversation était aussi une sorte de chant réciproque, comme deux merles échangeant des *riffs* entre les roseaux à massettes – ou comme deux baleines à bosse envoyant leurs étranges glissandos dans les profondeurs².

¹ C'est ce qu'on peut appeler à la suite de Varela une transformation *énactive*, c'est-à-dire qui comprend la cognition au sein de la boucle perception-action au sein du monde. La présence attentive, par exemple à sa dynamique désirante, et la clarification des intentions, reliées à l'empathie et la compassion (*caring about*) produisent l'engagement vers des actions empreintes de bienveillance (*care giving*). Sur les effets politiques d'une ontologie relationnelle contestant l'uni-monde néolibéral et néocolonial voir Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, traduit par Roberto Andrade Pérez et al., Paris, Seuil, 2018.

² David Abram, *Becoming Animal*, *op. cit.*, p. 168-169.

Une ouverture de la présence sensible au monde naturel qui retrouve ce qu'Abram appelle les « sens animaux »¹, configure donc une expérience de « rencontre entre l'animal humain et son habitat élémentaire »² dynamique, métamorphique, polyphonique, polyrythmique, chatoyante et imprévisible. Elle permet de sentir dans une immédiateté corporelle, la reconnaissance du fait que

nous sommes tous, au moment présent, les constituants interdépendants d'une biosphère commune, chacun de nous l'expérimentant sous son propre angle et avec ses propres capacités spécifiques, mais néanmoins tous participant au cycle de vie de la terre, et donc soumis aux mêmes flux, rythmes et tensions à grande échelle qui traversent cette vie plus large³.

Au plan éthique, cette expérience d'une participation dynamique à « la grande toile de l'interdépendance », et en particulier la reconnaissance « d'une énigme fondamentale au cœur de chaque “objet”, allume, selon Abram, une nouvelle humilité en nous-même, engendrant un accordage empathique avec notre environnement et une résolution compatissante de moins nuire (*do less harm*) »⁴. L'exploration des devenirs-animaux sensibles découvre donc un des chemins qui, au sein d'une écospiritualité comme écologie en première personne, mène d'une métamorphose de l'expérience sensible à une éthique relationnelle promouvant l'humilité, l'écoute du milieu et donnant une consistance affective au principe ne pas nuire.

L'écospiritualité invite à explorer, au niveau du vécu, les dimensions élémentaires de la sensation, des dynamiques affectives, du corps vivant dans ses relations constitutives aux autres et au monde. Plutôt que d'opposer unilatéralement le subjectif et l'objectif ou l'irrationnel et le rationnel, l'écospiritualité, dans la perspective d'une écologie en première personne, permet de penser la complémentarité et l'articulation entre la dimension constitutive de l'objectivité scientifiques et les dimensions de subjectivations vécues à travers les corps conscients, incluant ainsi les dimensions spirituelles et poétiques comme des expériences fondamentales et déterminantes du rapport à la nature entendue comme milieu de vie.

2. 3. *Le soin du soi écologique (en lutte)*

Un troisième effet des pratiques écospirituelles de pleine présence consiste dans leur dimension en un sens thérapeutique. En reconnaissant les souffrances, en écoutant les

¹ *Ibid.*, p. 296.

² *Ibid.*, p. 299.

³ *Ibid.*, p. 143.

⁴ *Ibid.*, p. 300.

peurs, en comprenant les colères, ces pratiques permettent de traiter ou de recycler les affects et les émotions attachées notamment aux ravages écologiques. En réveillant la douceur d'une présence à soi et au monde plus calme et plus apaisée, elles pondèrent les pertes et les destructions par la reconnaissance de la présence vivifiante et, en un sens, miraculeuse de la diversité et de la beauté des vivants. Cela signifie premièrement la possibilité de trouver en soi des ressources pour dépasser le cynisme, la stupeur, la sidération, l'angoisse ou le désespoir et leurs effets inhibants. Cela permet deuxièmement de trouver des ressources pour prendre soin de soi dans un contexte de luttes, et par conséquent de fournir un étayage pour *faire face* ou, à fortiori, pour *résister* à l'oppression. Cet effet de soin et de soutien des pratiques écospirituelles est présenté comme l'argument principal de la nécessité du lien entre spirituel et politique par Starhawk :

Continuer à se battre face à une opposition aussi violente exige un espoir profondément enraciné. Pour moi, c'est la raison la plus importante de lier une pratique spirituelle à mon activité militante. Les institutions de domination nous submergent et nous terrifient par leur brutalité et leur ubiquité. Mais le pouvoir-du-dedans échappe à leur contrôle et est sans limite, il est créateur et se renouvelle de lui-même. Je peux être blessée et même vaincue, mais je ne suis jamais sans pouvoir. Je suis toujours en relation directe avec ce même pouvoir de création qui transforme la lumière du soleil en nourriture et fait pousser un chêne à partir d'un gland¹.

Les pratiques écospirituelles suspendent un temps l'affairement ordinaire. Elles permettent de ne pas s'enfermer dans la seule dynamique belliqueuse de la confrontation ou de relativiser les rapports de forces au regard de dimensions fondamentales du vivant auxquelles nous participons. Le « pouvoir-du-dedans » désigne précisément chez Starhawk cette puissance subjective de refuge ou de *dé liaison* par rapport à la violence oppressive, mais aussi de *re liaison* à des dimensions fondamentales re-vitalisantes qu'ouvre l'expérience consciente du soi écologique. Cela ne signifie ni la promotion dépolitisée de « pensées positives », ni la fuite hors de l'engagement politique mais bien une forme de *préparation* et de *réparation* en particulier pour les habitants de territoires en luttes. Ainsi, plutôt que d'opposer le niveau personnel et le niveau systémique, les pratiques écospirituelles permettent de réintégrer, en particulier dans l'écologie politique, des énonciations « à la première personne », qui font une place à la question des émotions, de l'imagination et du poétique, non pas seulement comme champ d'étude de l'écocritique, mais bien comme une dimension de la compréhension théorique de la situation et des modes d'actions militants et politiques. À ce titre, l'ensemble des pratiques introspectives,

¹ Starhawk, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, op. cit., p. 358.

des explorations autobiographiques ou des jeux de rôles élaborés par Macy dans le TQR, sont exemplaires d'une mobilisation de ce que Pierron nomme l'« écobigraphie », c'est-à-dire la constitution et conscientisation d'une identité narrative écocentrée – en tant que *ressource pour réconcilier le soin et la lutte*¹.

Si l'on reprend la grammaire des expériences, ces pratiques écospirituelles constituent donc bien *une écologie « en » et « à la » première personne*, qui se conjugue au singulier (je) et au pluriel (nous). Dans une dialectique de distinction et de reconnaissance avec l'altérité et par différentes voies d'introspection, d'ascèse – au sens étymologique d'« exercice » –, d'exploration des états des corps conscients, mais aussi de jeux naturalistes et de pratiques écobigraphiques, elles permettent une variation des modes de subjectivation et la constitution d'une identité narrative écocentrée. Elles peuvent ainsi être rapprochées de « processus de désidentification » – parfois radicalement vécu dans des expériences mystiques comme une dissolution du « je » – qui désignent, d'ordinaire en philosophie politique, les dynamiques contestant les clôtures identitaires et des limitations égotiques ethno- ou anthro-pocentrées². Il y a alors, au cœur des pratiques écospirituelles, un mouvement profond de reconnaissance d'un soi relationnel, dans sa vulnérabilité et ses interdépendances, qui s'oppose radicalement à l'indifférence négligente, à l'individualisme atomisant, et à certaines tendances écofascistes, exaltant dans le fond une idéologie de la puissance et de la clôture identitaire. Les pratiques écospirituelles de pleine conscience, dans le travail des affects comme dans les processus de subjectivation écobigraphiques, constituent donc potentiellement des formes de soin du soi écologique, qui permettent le cas échéant d'allier le soin et la lutte.

Mais où le politique se situe-t-il précisément dans les pratiques écospirituelles ? L'intime du soi écologique, exploré poétiquement et travaillé dans les pratiques écospirituelles, est-il intrinsèquement traversé des normativités et des conflictualités politiques ? Pourrait-il corrélativement être le lieu de revendications (*reclaim*) politisées, d'autant plus radicales qu'elles toucheraient les racines affectives profondes des engagements éthiques et politiques comme des comportements et des modes de vie ? Or, cette intuition selon laquelle *l'écospirituel est politique*, se heurte d'emblée à une tendance

¹ Jean-Philippe Pierron, *Je est un nous : enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Arles, Acte sud, 2021.

² Le concept de désidentification, issu de la pensée de Derrida, est repris dans sa dimension politique notamment par Jacques Rancière : « Qu'est-ce qu'un processus de subjectivation ? C'est la formation d'un un qui n'est pas un soi mais la relation d'un soi à un autre. [...] Un processus de subjectivation est ainsi un processus de désidentification ou de déclassification. » Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 87-88.

massive de l'écologie politique, qui disqualifie l'écospiritualité comme vectrice de *dépolitisation*. Face aux crises écologiques, l'approche écospirituelle favoriserait des réactions jugées *préjudiciables*, *inappropriées* ou *ineffectives*. Quelles sont ces principales objections et comment peut-on y répondre ?

3. L'écospiritualité face à ses critiques politiques

La critique politique s'oppose à l'écospiritualité en tant qu'elle détournerait de l'action politique (argument 1), ou en tant qu'elle se tromperait de niveau d'action (argument 2), ou en tant qu'elle attiserait des affects politiques dangereux (argument 3) ou inopérants (argument 4).

3. 1. *L'objection de la séparation entre le domaine spirituel et le domaine politique*

Une première critique radicale de l'écospiritualité, réinterprétant en termes dualistes la distinction aristotélicienne entre *theoria* et *praxis*, fait fond sur une opposition entre la cité céleste et la cité terrestre, entre la vie contemplative et la vie active, entre les biens de l'au-delà et les biens de ce monde, entre la recherche spirituelle et l'engagement dans le monde. Il y aurait ainsi antagonisme entre la sphère du religieux et la sphère du politique, et l'écospiritualité consisterait à prendre refuge dans cette première sphère au lieu de se frotter aux difficultés du réel et en particulier des luttes politiques. La première serait le lieu de la contemplation et aurait pour condition la retraite et la solitude, alors que la politique supposerait précisément la participation à la constitution collective des conditions de vie. L'orientation mystique de l'écospiritualité pousserait ainsi à l'inaction en particulier politique. Les traditions érémitiques et le monachisme prônant la solitude, le retrait voire le mépris du monde, les critiques prophétiques des agitations mondaines au nom d'un idéal transcendant de béatitude, de quiétude, de libération ou d'éveil, l'idée que la spiritualité serait une quête de l'essentiel, de l'authentique et du sens qui viendrait suppléer le superficiel, l'apparence et l'absurdité des jeux sociaux, seraient des signaux de la réalité historique de cette tendance dualiste anti-mondaine. Au contraire, le réalisme politique, la contingence des ordres politiques, la nécessité des mobilisations collectives afin de lutter contre les rapports de forces oppressifs et de promouvoir la justice, inviteraient à se méfier des désengagements du monde, en particulier spirituels, et à assumer différents types d'actions politiques.

S'il me semble que cette objection saisit bien une polarisation présente à l'intérieur même des traditions spirituelles (entre retrait du monde et engagement dans le monde), plusieurs réponses peuvent cependant être imaginées. On peut déjà contester la pertinence du dualisme et de l'antagonisme entre religion et politique. D'un point de vue logique on peut contester le glissement de *l'antagonisme* à la *séparation*. Une position de critique, de retrait, voire de neutralisation partielle de la vie mondaine ne signifie jamais séparation absolue. Et ce d'autant plus que, du point de vue d'une ontologie relationnelle, l'extériorité au monde est impossible. Tout individu est constitué d'un ensemble de relations qui font que, même la solitude de l'ermite est encore rendue possible, constituée, habitée par les relations éco-socio-culturelles constitutives de nos êtres. Les contemplatifs ne sont jamais à proprement parler hors du monde, ne serait-ce parce qu'ils s'inscrivent dans des réseaux bio-matériels nécessaires à la survie. Ils se situent plutôt dans des formes de marges sociales, qui les amènent à se relier de façon extraordinaire au monde et à ses habitants. Du point de vue historique et anthropologique, la structuration théologico-politique des sociétés semble être un invariant majoritaire, ce qui devrait inciter à considérer les formes de retraits spirituels et mystiques comme des marges minoritaires plutôt que la norme pour penser tout rapport entre religion et politique¹. Mais quand bien même on accepterait de penser l'écospiritualité hors d'une tendance théologico-politique majoritaire, il y a, à mon sens, dans les pratiques écospirituelles une attention aux expériences psycho-corporelles et, pour ainsi dire une résistance interne, qui rend improbable l'oubli du monde et le mépris de la politique. D'abord, si l'écospiritualité signifie l'écologisation des spiritualités cela signifie donc la prise au sérieux des crises écologiques et des façons dont elles déplacent ou affectent les problèmes théologiques. Or l'une des caractéristiques des crises écologiques est le constat que le monde sans cesse se rappelle à nous par la puissance et l'imprévisibilité de ses réactions. L'écospiritualité vise donc à approfondir le rapport au monde, à la corporéité ou aux réseaux matériels qui constituent nos existences et donc aussi des conditions politiques de production, d'appropriation, d'exploitation qui structurent les rapports de force dans ces réseaux d'interdépendances. Ensuite, il faut reconnaître que la plupart des grandes figures de l'écospiritualité ne sont pas des mystiques reclus et donc inconnus de la sphère publique, mais bien des actrices et acteurs du débat public et de la militance écologique, qui prouvent par l'exemple et souvent soutiennent

¹ Voir Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Flammarion, 2010.

théoriquement, qu'il n'y a pas du tout incompatibilité entre la quête écospirituelle et l'action collective, mais plutôt articulation réciproque¹.

Cependant, même si l'on concède que l'écospiritualité n'est pas, par définition, incompatible avec une action politique et un engagement collectif, on pourrait toujours objecter que cette action est insatisfaisante soit parce qu'elle serait concentrée sur l'action individuelle inopérante au plan systémique (arg. 2), soit parce qu'elle favoriserait des affects politiques irrationnels et antidémocratiques dangereux (arg. 3), soit parce qu'elle favoriserait l'adaptation dans un système injuste plutôt que la remise en question révolutionnaire des causes structurelles de l'injustice (arg. 4). Envisageons donc à présent ces arguments.

3. 2. *L'objection de la confusion d'échelle.*

Une seconde objection adressée à l'écospiritualité depuis l'écologie politique, consiste à critiquer la tendance au repli sur l'action individuelle. Les pratiques écospirituelles seraient ainsi des réponses inadéquates au regard des problèmes systémiques que constituent les crises écologiques planétaires, et pernicieuses parce qu'elles placeraient l'accent sur le niveau individuel des adaptations psycho-somatiques plutôt que sur l'imagination de réponses collectives porteuses de révolutions systémiques au niveau économiques et politiques. En détournant des responsabilités politiques et collectives au profit des métamorphoses individuelles, l'écospiritualité serait ainsi typique d'une tentative de réponse dépolitisée à la crise écologique, aux effets dérisoires face aux échelles quantitatives en jeu, et dangereuse dans la mesure où elle détournerait de la nécessité de changements radicaux ou révolutionnaires de paradigmes civilisationnels.

Plusieurs réponses sont à nouveau possibles qui permettent de neutraliser cette objection. Au plan logique, on peut pointer une nouvelle fois que cette crainte semble reposer sur une *fausse alternative*, dans la mesure où il n'y a ni incompatibilité ni exclusion mutuelle entre transformation écospirituelle individuelle et révolution économique et politique systémique. Les individus sont précisément inscrits irrémédiablement dans des réseaux économiques et politiques, qui à la fois reposent sur et conditionnent en retour, les comportements individuels et collectifs. De plus, l'écospiritualité n'est *ni une condition nécessaire ni une condition suffisante* du repli sur le

¹ Je pense en particulier à certaines figures écoféministes (Starhawk, Vandana Shiva, Joanna Macy, Wangari Maathai, Charlene Spretnak, etc.). Mais parmi les représentant·e·s de différentes traditions religieuses ou les figures publiques de l'engagement écologiste, on pourrait citer de nombreux autres exemples plus ou moins célèbres.

niveau individuel et de la négligence du niveau systémique. On n'a pas besoin d'être écospirituel pour négliger les dimensions systémiques. Par exemple une idéologie néolibérale et consumériste suffit au repli égocentré et dépolitisé¹. Au contraire même, il est probable que les pratiques écospirituelles visent à compenser cette négligence en recréant une conscience des interrelations et des liens, à différentes échelles, avec une matérialité élémentaire, des structures évolutives biologiques partagées avec les autres vivants et aussi des réseaux techniques et politiques de nos actions ordinaires. Au niveau pragmatique, on peut très bien soutenir que, contrairement à cette fausse alternative, la transformation de soi est *condition d'un engagement collectif*. Par exemple, en redonnant aux sujets une prise pour une action de transformation effective, elle peut permettre d'échapper à l'impuissance et au désespoir que suscitent parfois la complication et l'intrication systémique des problèmes écologiques. On découvre qu'on peut transformer les systèmes, à partir de la réalisation qu'on peut se transformer soi-même et en particulier ses modes de sentir, de désirer et de se comporter (eux-mêmes tissés de ces systèmes à transformer). *A fortiori*, une certaine métamorphose subjective vertueuse peut apparaître comme *condition de la réussite d'une action collective* qui ne se heurte pas au « facteur humain », c'est-à-dire aux conflits internes à soi et aux collectifs, mais qui apprend à les gérer.

Un exemple de cette articulation entre les réactions individuelles et les dynamiques collectives est donné par les « 14 entraînements de la pleine conscience », qui constituent une variante des vœux du Bodhisatvas proposée par Thích Nhất Hạnh, au sien de sa communauté du village des Pruniers. Après avoir affirmé des principes de tolérance et de pluralisme anti-dogmatique (« ouverture d'esprit », « non-attachement aux vues » et « liberté de penser »), ces vœux invitent, d'un côté, à la reconnaissance des dynamiques affectives qui menacent les fonctionnements collectifs (par exemple, « la conscience de la souffrance », le fait de « prendre soin de la colère », mais aussi la dénonciation de « l'oppression et de l'injustice »), et, d'un autre côté, à la promotion des dynamiques psycho-affectives qui favorisent la communication, la paix, et les synergies dans un collectif (notamment la valorisation de « l'écoute compatissante » et de la « parole aimante » dans la résolution de conflit, l'engagement à une forme d'ascétisme interprétée comme « vie saine et compatissante », l'affirmation des principes de la non-violence, du

¹ Pour une analyse écoppsychologique des liens entre capitalisme tardif et « société du narcissisme », voir Joseph Dodds, *Psychoanalysis and Ecology at the Edge of Chaos Complexity Theory*, Deleuze/Guattari and *Psychoanalysis for a Climate in Crisis*, London ; New York, Routledge, 2011, p. 62-65.

respect de la vie et de la générosité). En somme, les entraînements à la pleine conscience permettent de se familiariser avec ce qui nous habite. Ils contribuent, d'un côté, à reconnaître, les sources d'insatisfaction et de tensions en soi et avec les autres, et de l'autre, à nourrir les attitudes conscientes et bienveillantes qui favorisent les dynamiques collectives. Ce processus de transformation de soi au niveau psycho-affectif élémentaire peut être interprété en termes d'« hétérogénèse ». Par ce concept, Guattari désigne au sein de l'écologie mentale, « des processus irréversibles de différenciation nécessaires et singularisants »¹ qui permettent d'articuler le niveau pré-discursif (par exemple l'exploration éco-sensible en pleine conscience) et le niveau narratif de l'herméneutique de soi, ou encore, la généralité de principes éthiques et la singularité dans leur mise en œuvre pratique et locale, selon des situations contingentes. L'hétérogénèse s'oppose à « l'homogénèse capitaliste de l'équivalent généralisé »², autrement dit à une tendance normative majoritaire, à l'uniformisation, à l'homogénéisation et à la standardisation, qui devient contraignante et tend à formater les subjectivités au sein du capitalisme mondial intégré. Les traductions pathologiques en sont, selon Guattari, la schizophrénie et la psychose. Mais d'autres expressions ordinaires de ces « ensorcellements capitalistes »³ s'expriment directement dans les imaginations et les comportements, en particulier dans les relations dualistes avec la nature⁴.

L'hétérogénèse écospirituelle, en tenant ensemble engagement pour une transformation du monde et action empreinte d'une réalisation de soi, permet de résister au risque d'être « happé » par l'engagement, de s'identifier à l'étiquette « acteur engagé », et souvent à

¹ Félix Guattari, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992, p. 83.

² *Ibid.*

³ Isabelle Stengers et Philippe Pignarre, *La sorcellerie capitaliste : pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte, 2007, p. 86.

⁴ Les processus de « *cheapisation* » du monde (de la nature, de l'argent, du travail, du soin, de la nourriture, de l'énergie et des vies) mis en œuvre par le capitalisme tardif et décrits par Moore et Patel peuvent être, à mon sens, interprétés comme l'un de ces puissants « ensorcellements capitalistes ». Voir Raj Patel et Jason W. Moore, *A History of the World in Seven Cheap Things : A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*, Berkeley, CA, University of California Press, 2017. En effet, cet « ensemble de stratégies pour contrôler un réseau de vie plus large » (p. 3), autrement défini comme « une stratégie, une pratique, une violence qui mobilise toutes sortes de travaux – humains et animaux, botaniques et géologiques – avec le moins de compensation possible », « *transmute* ces relations vitales invisibilisées (*undenominated relationships of life making*) en circuits de production et de consommation, dans lesquels ces relations en viennent à avoir le plus bas prix possible » (p. 22, je souligne). C'est donc à la fois une *marchandisation*, une *mise au travail* et une *dévalorisation* de différents processus constitutifs du vivant et collectifs infériorisés, qui est opérée de façon systématique par le capitalisme extractiviste. Le concept d'*exploitation* – en tant qu'il désigne en français à la fois la mise au travail, la marchandisation, la dévalorisation, mais est aussi ce qui mobilise contre elle des luttes collectives qui en dénoncent les effets ravageurs – recouperait ces significations, à mon sens de façon assez complète et plus immédiatement compréhensibles que la traduction du concept en « *cheapisation* ».

perdre ainsi la force motrice dans une forme morbide d'oubli de soi. Cette dimension politique est à nouveau soulignée par Starhawk :

Une grande partie de ce livre concerne la thérapie émotionnelle, spirituelle et psychologique. Pour les femmes, et pour tout groupe contestant une oppression, se soigner est un acte politique. Car nous intériorisons les structures de l'oppression. Si nous n'y faisons pas attention, elles peuvent nous rendre moins efficaces et nous conduire à reproduire les schémas de la domination dans nos propres organisations et dans nos relations¹.

Il y a une double violence qui suppose d'être prise en charge, soignée sinon guérie : une première directe est celle d'être broyé·e·s par la violence des oppressions et des réactions policières face aux militances ; la seconde, indirecte, est de reproduire les violences systémiques intériorisées au sein des collectifs militants². Or la spiritualité, en l'occurrence pour Starhawk l'écospiritualité, permet de soutenir et d'étayer des corps, des affects, des psychés malmenées. Stengers dégage de cette position l'un des grands enseignements des écoféministes et des sorcières néopaïennes :

Ce que, après les sorcières, les activistes d'aujourd'hui ont appris, c'est l'existence d'une liaison essentielle entre la lutte et la guérison. L'idée de se rendre à nouveau capable de cultiver ce qui est systématiquement détruit dans les milieux où nous vivons³.

Empowerment et *reclaim* sont leurs maîtres-mots pour mettre en place des processus de guérison, qui rendent capables d'imaginer et d'agir ensemble⁴.

Je préférerais peut-être l'idée de « soin » à celle de « guérison » dans la mesure où cela pointe sur le *processus* d'avantage que sur *l'issue*, et qu'un soin peut être nécessaire même au cas où la guérison demeurerait hypothétique ou impossible (comme dans les soins palliatifs par exemple). Mais l'important est de pointer, comme le fait Stengers, le lien entre les processus de soin, l'ouverture de l'imagination et l'invention de moyens d'action collective. Or l'écospiritualité, trouve ici un terrain commun avec l'écopsychologie et l'écoféminisme, en revendiquant le fait que l'approfondissement de nos rapports aux milieux de vie est aussi la condition d'une vivification des puissances d'agir, notamment en cultivant des affects joyeux tels l'enthousiasme, la gratitude et l'espoir, qui sont les premiers mis à mal dans l'opposition à des pouvoirs violents.

¹ Starhawk, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, op. cit., p. 357.

² Starhawk a notamment développé des formes de questionnaires qui visent à « garder la trace des structures et du cheminement du groupe », et permettent d'interroger de façon critique les dynamiques individuelles et collectives à l'œuvre.

³ Isabelle Stengers, *Résister au désastre : dialogue avec Marin Schaffner*, Marseille, Wildproject, 2019, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 68.

En somme, l'écospiritualité n'est pas condamnée à être un repli individualiste sur un bien-être ou une action négligeable au regard des enjeux planétaires et systémiques. C'est au contraire précisément un lieu d'exploration des interactions systémiques et de convergence entre les métamorphoses subjectives et les réinventions collectives. Et il faut reconnaître aussi la pluralité des modes d'engagements politiques et la difficulté pour ne pas dire l'impossibilité d'évaluer d'un point de vue utilitariste les différents modes d'actions. S'engager pour la paix n'est sans doute pas moins une action politique réelle et puissante que d'affronter violemment ses ennemis.

3. 3. *L'objection de l'irrationalisme aux tendances écofascistes*

Une troisième objection provient d'une perspective moderne rationaliste qui tend à considérer l'écospiritualité et le paganisme comme des tendances exemplaires des dérives fascisantes de l'écologie. Deux raisons principales nourrissent cette critique : d'un côté, la mobilisation de croyances et d'affects obscurantistes renverraient à une forme d'irrationalité romantique, qui aurait été mobilisée politiquement par le nazisme, et qui se retrouverait dans les théorisations politiques réactionnaires et anti-démocratiques contemporaines ; d'un autre côté, la référence à un domaine transcendant s'immisçant dans la normativité politique serait elle aussi typique des tendances réactionnaires et hiérarchiques qui s'opposeraient aux exigences élémentaires de la construction d'un espace démocratique pluraliste, et plus largement aux mouvements dits « progressistes » ou « révolutionnaires » (qui, eux, placeraient les luttes contre les oppressions et l'exigence de justice au cœur de leurs revendications politiques). Ainsi, la crainte d'un « écologisme autoritaire » nourri de spiritualité de la Terre, alimente-t-elle, en contexte français, aussi bien des critiques issues d'une soi-disant modernité rationaliste et progressiste contre des tendances potentiellement fascisantes de l'écologie (par exemple chez Ferry et Sternhell)¹, mais aussi des critiques néo-marxistes contre certaines figures populaires d'une écologie spirituelle, au nom d'accointances réactionnaires et d'une dépolitisation de l'écologie². En

¹ Pour une exposition de ces critiques et une réponse nuancées voir Fabrice Flipo, *L'écologie autoritaire*, London, ISTE Editions, 2018, p. 169 et suiv.

² Voir les controverses médiatiques autour de la figure de Pierre Rabhi. Jade Lindgaard, « Pierre Rabhi, chantre d'une écologie inoffensive ? », *Revue du Crieur*, 2016, N° 5, n° 3, p. 104-119 ; Jean-Baptiste Malet, *Le système Pierre Rabhi*, <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/08/MALET/58981>, 1 août 2018, (consulté le 9 février 2021) ; Jean-Baptiste Malet, *Retour sur « Le système Pierre Rabhi »*, <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/11/MALET/59190>, 1 novembre 2018, (consulté le 9 février 2021). La conclusion du deuxième article de Malet est éloquent dans le dualisme qu'elle met en scène : « Pour conclure, cette enquête sur le « système Pierre Rabhi » ne constitue pas une attaque personnelle, mais une critique adressée à une forme d'écologie *non politique, spiritualiste et individualiste, qui appelle une prise de conscience des personnes mais se garde de mettre en cause le système économique*. Au cœur de l'industrie

contexte anglophone, on trouverait des critiques analogues par exemple du côté de l'écologie sociale de Bookchin contre la *deep ecology* et en particulier « la tendance mortellement mystique, souvent religieuse, politiquement inerte et potentiellement réactionnaire dans le mouvement écologique »¹. De fait, des acteurs des certains mouvements écologistes ont brillé par leurs positionnements politiques convergents avec des positionnements d'extrême droite et inversement des mouvances d'extrêmes droites mâtinant leurs idéologies racistes, réactionnaires et conservatrices de spiritualisation du rapport au Grand Tout². Mais une étude précise de la réalité de la diversité de l'écologisme politique, ainsi que le montre Flipo, oblige à reconnaître que si certaines de ces tendances sont réelles, elles sont extrêmement minoritaires, que les rapprochements idéologiques opérés par des mouvances d'extrême droite sont partiels, partiels et souvent incohérents, ou encore que la tendance majoritaire de l'écologie politique serait plutôt de « tenir le centre ». En tous les cas, le lien entre écospiritualité et positionnement réactionnaire n'est pas de l'ordre d'une nécessité, et j'interrogerais même pour ma part, l'idée d'une causalité potentielle.

Starhawk renvoie cette défiance politique à l'égard du spirituel à une différence culturelle entre l'Europe et les États-Unis. Ainsi écrit-elle, la préface de la première édition française de *Rêver l'obscur* :

Comment transformer notre impuissance intériorisée en un pouvoir et une créativité capables de changer un système social injuste ? Les réponses proposées dans ce livre sont issues de la convergence entre mouvements politiques et spirituels qui s'est dessinée aux États-Unis. En Europe, la spiritualité a été généralement perçue au mieux comme apolitique, au pire comme apportant un soutien actif aux structures de pouvoirs réactionnaires. Les nazis ont fabriqué à leur propre usage une image dévoyée et pervertie des premières croyances européennes. Leur héritage s'est maintenu tant à travers la crainte de tout mysticisme, de toute irrationalisme chez les progressistes européens, que dans la prolifération contemporaine de groupes aux idéologies racistes, mysogynes et fascistes³.

culturelle, M. Rabhi a su mobiliser l'imaginaire du paradis perdu et en faire un produit de consommation de masse. » Je souligne.

¹ Voir en particulier la controverse en Murray Bookchin (le tenant de « l'écologie sociale » critique des tendances antihumanistes et mystique qui mineraient la pertinence sociale de l'écologie) et John P. Clark (se réclamant d'un « écologie sociale profonde » (*deep social ecology*) et ayant pu affirmer « Nous avons besoin d'une révolution spirituelle plutôt que d'une plateforme politique, d'une société régénérée plutôt que d'un mouvement politique »). Voir Murray Bookchin, *Bookchin on Clark*, http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/clark.html, (consulté le 9 février 2021).

² Bernhard Forchtner (éd.), *The Far Right and the Environment : Politics, Discourse and Communication*, London, Routledge, 2019.

³ Starhawk, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, op. cit., p. 353.

Au contraire, Starhawk insiste sur le fait que la tradition politique *et* spirituelle dans laquelle elle s'inscrit, non seulement a promu de nombreuses figures à la fois progressistes et spirituelles, mais relève aussi de pratiques à la fois subversives et créatives qui ont nourri les mouvements écoféministes depuis des décennies. Ainsi caractérise-t-elle la « culture politique » qui a notamment abouti au blocus de Seattle en 1999 :

Un idéal d'organisation horizontale, non hiérarchique, basée sur les groupes d'affinités et le consensus ; un engagement dans la non-violence mais aussi dans l'action forte et oppositionnelle ; et une vision de la protestation politique qui inclut l'action artistique, les marionnettes, le chant, le rituel et la célébration, et qui manifeste en acte quelque chose du monde que nous voulons créer¹.

Au contraire de ce que laisse entendre Starhawk, il me semble que la distinction ne passe pas entre une culture politique européenne traumatisée par l'héritage nazi et la contre-culture californienne. La démarcation serait bien plutôt, au sein de chaque culture européenne comme états-unienne, entre des pratiques majoritaires et des pratiques minoritaires, entre des tendances à la clôture (conservatrice) et tendance à l'ouverture (progressiste), entre des positionnements hégémoniques et des positionnement résistants, et même peut-être à l'intérieur de chacun de nous entre des modernisateurs-extracteurs et des terrestres-ravaudeurs². Or ces polarisations, malgré leurs spécificités territoriales et leurs accents culturels propres, circulent volontiers entre les espaces transatlantiques. On pourrait d'ailleurs aussi faire l'histoire d'une forme de christianisme social ou anarchiste en France et mettre en avant des grandes figures spirituelles engagées dans des mouvements pour la justice sociale. Mai 68 a été aussi une révolution poétique et esthétique et les luttes aujourd'hui présentes sur les ZAD se reconnaîtraient sans doute dans les principes énoncés par Starhawk. Au plan philosophique, non seulement comme le souligne Stengers, la philosophie française au début du XX^e siècle, chez Bergson et Péguy notamment, a pensé l'articulation voire le lien inséparable entre la mystique et la politique³, mais il existe en réalité une longue tradition de pensée qui réfléchit explicitement le lien entre l'extase mystique et l'action⁴. On trouve donc, en Europe aussi, une culture politique européenne qui mobilise la spiritualité en lien avec des luttes et des positionnements politiques non-fascistes et non-conservateurs.

¹ *Ibid.*, p. 357.

² Sur ce brouillage des antagonismes politiques en Anthropocène, voir Bruno Latour, « Comment les arts peuvent-ils nous aider à réagir à la crise politique et climatique ? », art cit, p. 141-151.

³ Starhawk, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, op. cit., p. 369-371.

⁴ Voir Mariel Mazzocco, Ghislain Waterlot et François Trémoières (éds.), *L'Université face à la mystique un siècle de controverses ?*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018. En particulier, Marielle Mazzocco, « “Mystique”, Histoire et métamorphose d'un mot (XVII^e-XX^e siècles) » dans *L'Université face à la mystique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 11-23.

L'autre versant de l'accusation en irrationalité vient de l'écologie sociale et consiste à suspecter dans la spiritualisation de l'écologie comme dans l'écoféminisme, une condition de l'oppression sociale parce qu'elles feraient dépendre l'ordre politique présent d'une instance transcendante. Janet Biehl critique ainsi la double affirmation de Starhawk selon laquelle, d'un côté, la distinction entre le religieux et le politique serait une vue occidentale et impérialiste, et de l'autre, la spiritualité reconnaissant une divinité vivante et immanente promouvrait l'activisme. Au contraire, selon Biehl, même pensée au sein de l'immanence, la spiritualité demeure une structure de référence normative transcendante qui promeut aussi des tendances conservatrices socialement. Voici son raisonnement :

Qu'une croyance en l'immanence du divin puisse aussi avoir des implications sociales réactionnaires semble échapper non seulement à Starhawk mais à presque tous les écrivains écoféministes sur le sujet. Considérez la séquence d'idées suivante : Nous acceptons que le divin est immanent dans la nature. Les ordres sociaux humains, comme les êtres humains eux-mêmes, font également partie du monde naturel. Si la nature non humaine est sacrée, l'ordre social humain l'est aussi. Si une divinité est « immanente » dans le cosmos, cette divinité est « immanente » dans la société, qui doit également être considérée comme faisant partie du cosmos. Ainsi, le divin « immanent » communique sa divinité à l'ordre social humain, tout comme il le fait à la nature non humaine. Et si l'ordre social est sacré, nous ne pouvons pas le changer¹.

Biehl pointe l'aspect problématique de la référence à une divinité comme fondement d'un ordre social et politique, quel qu'en soit le caractère immanent ou transcendant. Plus précisément, c'est le caractère *sacré* de cette dimension divine du réel qui en ferait un vecteur de normativité conservatrice parce que le sacré est interprété comme ce qui sanctuarise une dimension du social. Dans le contexte écoféministe, cela pourrait renvoyer à des postures conservatrices concernant les rôles féminins (la maternité, le soin ou les travaux domestiques) notamment à partir de naturalisations essentialisantes ou encore de mise en avant de la sacralité de la vie contre les IVG. Biehl reprend donc un argument « moderne » selon lequel les désacralisations du pouvoir politique et de la normativité éthique, sont des conditions de la contestation, de la subversion ou de la révolution, de l'émancipation et du progrès vers l'égalité et la justice. Toute référence à une divinité serait dès lors, pour reprendre un vocabulaire marxiste, un « discours écran », une *idéologie* au sens d'une inscription des rapports de domination dans des processus d'autorité transférée par le divin et de croyance ; et du *fétichisme* en tant qu'invention

¹ Janet Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*, Boston, South End Press, 1991, p. 59.

humaine qui s'oublierait comme telle pour structurer de toute éternité des rapports de forces en réalité contingents.

Que peut-on répondre à cet argument ? De façon générale, les objections qui agitent la peur de la promotion du fascisme et du conservatisme par l'écospiritualité relèvent dans le fond du sophisme de la pente glissante, qui infèrent de certaines tendances potentielles, une disqualification de principe. Or on peut répondre au moins trois choses à ces craintes.

[1] Ce qui frappe d'emblée est une forme de confusion entre la religiosité (la référence à une divinité) et une conception réductrice du sacré à la « sanctuarisation » d'un ordre social et politique. Sacré ne veut pas dire nécessairement normativité intouchable ou immuable d'un point de vue théologico-politique. Cela peut vouloir indiquer ce qui, du point de vue d'une expérience spirituelle, connecte les sujets avec des dimensions qu'ils vont interpréter comme fondamentales de l'existence et qui peuvent être dites comme un lien à l'essentiel, la Source, l'Être, la Déesse, etc. Or, ces expériences interrogent les hiérarchies des valeurs mondaines, sociales et politiques. Elles fondent une tradition dite prophétique de critique des injustices, des souffrances et des absurdités mondaines. Elles sont aussi porteuses d'une reconfiguration de l'échelle des valeurs qui tend souvent à reléguer au rang d'illusions les aspirations à la puissances mondaines. Et à propos précisément de Starhawk, la crainte de Biehl semble reposer sur une compréhension abstraite de ce que pourrait être une écospiritualité, dans la mesure où la divinité immanente correspond, ainsi que le souligne Stengers¹, à des formes d'expérimentation, à des incitations d'exploration de soi, de soins et d'émancipations par des relations très concrètes (respiration, méditation, observations naturalistes, danse ou invocations chantées). La divinité « immanente » n'est pas l'entité un peu effrayante et monstrueuse que semble évoquer Biehl. Elle est plus simplement l'ouverture des puissances psychiques et agentielles libérées par certaines pratiques dévotionnelles et méditatives.

[2] Cela conduit à une deuxième réponse possible à la crainte formulée par Biehl, d'un devenir réactionnaire de l'écospiritualité et de l'écoféminisme : celle-ci semble reposer sur une négligence de la réalité des rapports de force et une certaine confusion dans la considération des camps en présence. En effet, puisque les tenants d'une écospiritualité

¹ Stengers écrit en postface à l'édition française de *Rêver l'obscur* : « Et si le "néopaganisme", c'était (pour moi) cela : fabriquer de l'inséparabilité de ces "deux parties de l'âme" dont parlait Deleuze, individuelle et collective, créer des rites qui apprennent le plus difficile : non pas donner mais prendre. Ce n'est pas alors à une religiosité vague que nous avons affaire, mais à une expérimentation. » dans Starhawk, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, op. cit., p. 374-375.

sont dans des postures minoritaires, ils ne sont pas en mesure d'imposer un ordre réactionnaire. Au pire, ils pourraient avoir tendance à avaliser des ordres hégémoniques au lieu d'être en mesure de les contester. La référence par Biehl à l'Égypte antique, comme attestation historique d'un ordre divin immanent et pourtant typique des sociétés conservatrices, manque le diagnostic des rapports de forces et des enjeux contemporains¹. Or, si la différence de stratégie entre l'écologie sociale (Bookchin, Biehl, etc.) et les sorcières néopaïennes (Starhawk) est parfois dramatisée comme irréconciliable, il ne faut pas oublier à mon sens que la controverse anime des *adversités* au sein de champs minoritaires. Ainsi, si l'on tient compte des rapports de forces entre modèles majoritaires et alternatives écologiques minoritaires, il me semble que, dans le fond, ces deux courants reconnaissent les mêmes *ennemis* : le capitalisme impérialiste colonial et patriarcal, ses dynamiques destructrices et ses structures de dominations injustes. À mon sens, l'écospiritualité est moins un ennemi qu'un adversaire de l'écologie sociale, et rien ne permet d'inférer de la reconnaissance d'une dimension spirituelle au cœur des expériences écologiques, d'un *fatum* conservateur, réactionnaire ou fascisant.

[3] Si d'un côté, le conservatisme relève d'une participation à un ordre hégémonique visant à sa continuation, et si, d'un autre côté, l'exigence politique de justice appelant des transformations radicales de l'ordre politique se retrouve du côté des collectifs en position de « minorité », alors la considération du sacré dans le politique peut être interprétée selon d'autres coordonnées que celles mises en avant par Biehl, et potentiellement du côté révolutionnaire. Plutôt que d'opposer le conservatisme théologico-politique au progressisme révolutionnaire d'une normativité éthico-politique sécularisée, n'est-il pas plus pertinent de scinder la polarisation entre d'une part, une *religiosité dominante* qui se mettrait au service d'un pouvoir hégémonique, à tendance donc conservatrice et, d'autre part, une *religiosité émancipatrice* qui lui résisterait et se placerait ainsi aux côtés des collectifs minorisés, opprimés ou exploités ? Si l'on résiste à une stigmatisation et à une fétichisation du sacré et de la religiosité, qui semblent présentes dans le raisonnement de Biehl, et si l'on s'intéresse à la réalité des pratiques écospirituelles, on s'aperçoit qu'elles

¹ Les fictions d'Alessandro Pignocchi, qui mettent en scène, dans le prolongement de l'anthropologie de la nature de Descola et de l'anthropologie symétrique de Latour, les grands dirigeants politiques « Modernes » de ce monde (Trump, Poutine, Merkel, Macron, etc.), ayant subis des métamorphoses animistes ou analogistes, réhabilitant ainsi une forme d'écospiritualité, à rebours du réalisme politique, utilitariste et économiste, contribueraient à montrer, par l'absurde, que le danger ne réside pas aujourd'hui dans la promotion de l'écospiritualité mais bien dans la rationalisation extractiviste, dans les stratégies hégémoniques d'imposition de la puissance et dans le déploiement d'un ordre thanatocratique. Voir Alessandro Pignocchi, *Petit traité d'écologie sauvage*, Paris, Steinkis, 2018 ; Alessandro Pignocchi, *La cosmologie du futur*, Paris, Steinkis, 2018.

sont de façon extrêmement massives du côté des tendances minoritaires, progressistes, radicales, anti-hégémoniques, propre à nourrir et à soutenir des engagements militants plutôt qu'à renforcer un conformisme et une acception du *statu quo*, disqualifiées comme quiétistes.

L'écospiritualité ne saurait donc être réduite ni à un irrationalisme antimoderne qui contaminerait la sphère politique en l'exposant à des devenirs écofascistes, ni à la justification d'une normativité divine promouvant des tendances sociales conservatrices. Cette double crainte ne semble ni fondée en principe (puisque'on peut contester les inférences identifiant irrationalité et fascisme ou encore normativité divine et conservatisme), ni surtout confirmée *de facto*, puisque l'écospiritualité se retrouve davantage du côté des luttes pour la justice environnementale et sociale que de la défense des modèles hégémoniques.

3. 4. L'argument du repli individualiste et dépolitisant

Un quatrième argument formulé à l'encontre de l'écospiritualité consiste à critiquer la spiritualisation de l'écologie comme un repli dépolitisant, visant à favoriser l'acceptation subjective d'une situation catastrophique plutôt qu'à mobiliser les puissances sociales de surrection et de subversion (la colère, l'indignation, la révolte et la résistance). Cette critique a été largement développée par Bookchin qui, selon Biehl, s'est toujours élevé contre

une « écologie profonde » mystique (*mystical « deep ecology »*) ou un « anarchisme de style de vie » individualiste (*individualistic « lifestyle anarchism »*), qu'il considère tous deux comme des distanciations personnalistes et irrationnels par rapport à l'éco-anarchisme social, rationnel et démocratique et au socialisme qu'il a défendu depuis des décennies¹.

La prévention de Bookchin contre les dimensions spirituelles et subjectives de certaines réactions écologiques, repose sur la crainte de voir se développer au sein des mouvements alternatifs, anarchistes et écologistes, des tendances qu'on peut qualifier d'anti-modernes. Ces dernières consisteraient [1] à prolonger en se contentant de les inverser des conceptions dualistes du rapports nature/société, [2] à véhiculer sans distance critique des tendances épistémologiques obscurantistes (irrationnalisme, intuitionnisme, fausse science ou mysticisme), [3] à neutraliser les ressorts collectifs de la révolution émancipatrice en favorisant une adaptation personnelle à une situation problématique, et par conséquent [4] à négliger les dimensions sociales et politiques des crises écologiques et

¹ Murray Bookchin, *The Murray Bookchin Reader*, London, Cassell, 1997, p. 11.

des solutions à mettre en œuvre. Ainsi, Bookchin écrit-il dans l'introduction de *The Philosophy of Social Ecology* :

Le social ne peut plus être séparé de l'écologique, pas plus que l'humanité ne peut être séparée de la nature. Les écologistes mystiques qui dualisent le naturel et le social en opposant le « biocentrisme » à « l'anthropocentrisme » ont de plus en plus diminué l'importance de la théorie sociale dans la formation de la pensée écologique. L'action politique et l'éducation ont cédé la place aux valeurs de rédemption personnelle, de comportement rituel, de dénigrement de la volonté humaine et aux vertus de l'irrationalité humaine. À une époque où l'ego humain, sinon la personnalité elle-même, est menacé par l'homogénéisation et la manipulation autoritaire, l'écologie mystique a avancé un message d'effacement de soi, de passivité et d'obéissance aux « lois de la nature », qui sont considérées comme suprêmes sur les revendications de l'activité humaine et de la pratique (*praxis*). Il faut développer une philosophie qui rompt avec cette aversion morbide pour la raison, l'action et le souci du social¹.

Il me semble qu'on reconnaît dans ces propos une tradition marxiste et anarchiste caractérisée par un soupçon à l'égard du religieux et qui tend, sinon à nier toute pertinence au spirituel au nom du matérialisme, du moins à réduire sa légitimité aux dimensions morale et esthétique². Une stricte analyse des textes marxistes montrerait que plus que la formule issue de l'article « *Contribution à la philosophie du droit de Hegel* » de 1844, devenue iconique et qualifiant la religion « d'opium du peuple », c'est la critique de la religion comme « idéologie » c'est-à-dire comme production spirituelle justifiant et renforçant une structure matérielle de production et de domination capitalistes, formulée en particulier dans *l'Idéologie allemande* (1846), qui fonde la critique des dimensions opprimantes et dépolitisantes attribuées à la religion³. Cela dit, il serait possible de filer la

¹ Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montréal, Black Rose Books, 1990, p. 34-35.

² A ce titre, une clarification donnée par Bookchin dans un article intitulé « What is Social Ecology ? » est éloquent. Il affirme en effet : « Alors que certains se sont demandé si l'écologie sociale avait traité de manière adéquate les questions de spiritualité, elle était, en fait, parmi les premières écologies contemporaines à appeler à un changement radical des valeurs spirituelles existantes. Un tel changement signifierait une transformation profonde de notre mentalité hégémonique de domination en une mentalité de complémentarité, dans laquelle nous verrions notre rôle dans le monde naturel comme créatif, favorable et profondément reconnaissant des besoins de la vie non humaine. Dans l'écologie sociale, une spiritualité véritablement *naturelle* (*a truly natural spirituality*) se concentre sur la capacité d'une humanité éveillée (*awakened*) à fonctionner comme des agents moraux pour diminuer les souffrances inutiles, s'engager dans la restauration écologique et favoriser une appréciation esthétique de l'évolution naturelle dans toute sa fécondité et sa diversité ». Murray Bookchin, « What Is Social Ecology ? » dans Michael E. Zimmerman (éd.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1993, p. 463.

³ Michael Löwy montre bien que le fait de réduire la critique de la religion marxiste à la formule « la religion est l'opium du peuple » repose sur un double malentendu. [1] Cela suppose de tronquer la citation pour en exclure la partie dans laquelle Marx reconnaît une forme de légitimité à la religion dans ce qu'elle exprime et prend en charge, d'une certaine façon l'oppression. Pour rappel le passage dont est issu la formule dit : « La détresse religieuse est en même temps expression de la vraie détresse et la protestation contre cette vraie détresse. La religion est le soupir de la créature opprimée le cœur d'un monde sans cœur tout comme elle est l'esprit d'une situation sans spiritualité. Elle est l'opium du peuple ». [2] Cela interprète cette formule déjà

métaphore de « l'opium *en tant qu'*idéologie » pour saisir la substance d'une critique contemporaine d'inspiration marxiste, telle qu'on la trouve notamment chez Bookchin. La religion viserait à endormir les souffrances de la créature opprimée plutôt que de susciter sa révolte. Elle dispenserait ainsi d'envisager la transformation des rapports de force et en particulier des modes de productions. Elle serait un palliatif de l'échec des institutions politiques de réduction des inégalités et de compensation des injustices. En ce sens, elle favoriserait une fuite hors de la réalité qui permettrait de rendre supportable la souffrance produite par les conditions matérielles du capitalisme, en particulier pour les collectifs opprimés.

Or l'écospiritualité, en particulier parce qu'elle mobilise des pratiques qui ont été par ailleurs récupérées par une forme capitalistique du développement personnel pourrait nourrir un soupçon analogue. De même que les « managers » inciteraient les individus, face à l'oppression et au stress, à méditer de façon à s'adapter à la situation, plutôt qu'à se mobiliser collectivement pour son changement, l'écospiritualité serait une ruse dépolitisante, facilement récupérable par les dominants dans la mesure où elle est compatible avec une marchandisation et favoriserait dans le fond le *statu quo* au niveau institutionnel. Elle entrerait dans la catégorie des stratégies de défense consistant à fuir la réalité dans des pratiques procurant une forme de réconfort personnel, sans horizon de réflexion sociale et politique. L'écospiritualité serait ainsi, en un certain sens, une spiritualisation de la domination. Elle placerait les agents hors des conditions de l'action politique au sein du fonctionnement des sociétés démocratiques.

Cet argument se rapproche de la critique adressée par Pierre Charbonnier à l'encontre de la « nouvelle mystique collapsologique »¹ et de son « millénarisme de l'effondrement »². Selon Charbonnier, la collapsologie capte des angoisses engendrées par les crises écologiques mais lui répond en mobilisant la psychologie de la résilience et de vagues appels au « cheminement intérieur », plutôt qu'une réflexion sur « la réorientation des luttes sociales vers un rapport de forces avec les intérêts attachés au règne de

présente chez Kant, Herder, Feuerbach, Heine, etc. dans le sens d'une critique des rapports de classe, alors que le texte où elle apparaît peut-être qualifié de « pré-marxiste » et tiendrait davantage à Feuerbach qu'à Marx, dans le sens où l'analyse de la religion comme phénomène social et historique ne sera développée que quelques années plus tard, et ne fera plus alors l'objet d'une étude très attentive de la part de Marx. Michael Löwy, « Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion / Karl Marx and Friedrich Engels as Sociologists of Religion », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1995, vol. 89, n° 1, p. 41-52.

¹ Pierre Charbonnier, « Splendeurs et misères de la collapsologie », *Revue du Crieur*, 20 juin 2019, N° 13, n° 2, p. 93.

² Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté*, Paris, La Découverte, 2020, p. 409.

l'accumulation et de la production » et « la préservation et l'enrichissement de l'espace démocratique qui se jouent dans le freinage de l'économie »¹. Ce faisant la collapsologie se situerait hors ou au-delà des outils de la mobilisation politique telle qu'elle s'est configurée dans nos sociétés industrielles, au moins depuis les révolutions industrielles, en particulier autour des notions de propriétés, de production ou de liberté. Elle proposerait, dans le fond, le mythe d'une purification du social par l'effondrement et la promesse d'une nouvelle harmonie naturelle. Cela trahit théoriquement une absence de la prise en charge des questions sociales et politiques et se traduit concrètement soit par des tendances au repli survivaliste, soit par l'appel à un nouveau retour à la terre, en dernier analyse élitiste. Ce qui fait défaut à la réponse psycho-spirituelle de la collapsologie, du point de vue de la théorie politique, c'est donc la considération de la montée de la rareté, des conflits et des inégalités du fait des crises écologiques et, corrélativement, la proposition de formes de protections politiques qui garantissent la justice sociale et le bien-être collectif, en particulier des populations urbaines et vulnérables, au sein d'espaces démocratiques. La position de Charbonnier est ainsi condensée par Citton et Rasmi : « En se réclamant d'une "spiritualité" de Bisounours, plutôt que de luttes sociales clairement identifiées, la collapsologie trahit sa nature de secte religieuse *New Age*, plutôt que de mouvement politique »².

Avant d'envisager une potentielle réponse à ce type de critique, je dois préciser que je suis d'accord avec le principe, commun à Bookchin et à Charbonnier, selon lequel les dimensions sociales et politiques et en particulier la considération de la situation des plus vulnérables, est une condition nécessaire à la prise en charge, juste et effective, de l'urgence écologique. Je serai donc d'accord avec le constat selon lequel un grand nombre d'approches écospirituelles pâtissent du fait de négliger les analyses relevant de la théorie politique et cela semble justifier le procès en dépolitisation. Je me demande cependant quelle est la nature du lien constaté entre spiritualisation des questions écologiques et dépolitisation. Est-ce une causalité ? Est-ce une causalité nécessaire ? Est-ce plutôt une corrélation ? Quel est alors le statut de cette corrélation ?

Il me semble que, chez Bookchin comme chez Charbonnier, le présupposé implicite est que le lien est de causalité. C'est parce qu'on se situerait au niveau de la spiritualité qu'on disqualifierait et donc qu'on négligerait aussi le niveau politique et social, dans les

¹ Pierre Charbonnier, « Splendeurs et misères de la collapsologie », art cit, p. 90.

² Yves Citton et Jacopo Rasmi, *Génération collapsonautes : naviguer par temps d'effondrements*, Paris, Seuil, 2020, p. 23.

analyses comme dans les solutions proposées. Le choix de la dimension spirituelle se ferait au détriment du politique. Il y aurait concurrence et incompatibilité entre les deux niveaux d'analyses et de proposition pragmatiques. Or c'est ce dualisme écospiritualité/politique qui me semble contestable. On peut en effet d'abord remarquer que si ce lien était de causalité, ce ne serait pas une causalité nécessaire, dans la mesure où de nombreuses approches, au contraire, situent clairement leur dimension écospirituelle au sein d'une perspective politisée : à partir de la perspective des subalternes, décoloniale ou anti-capitaliste. Je pense notamment à la politisation de l'ontologie relationnelle chez Arturo Escobar, à la dimension de résistance culturelle des pratiques rituelles et des spiritualités chez les peuples premiers mise en avant par Frédérique Apfel-Marglin, à la mise en valeur, par Vandana Shiva, de l'écologisme ordinaire des pratiques agricoles et domestiques, traditionnellement prises en charge par les femmes en Inde et solidaires d'une omniprésence du sacré, à l'engagement anti-capitaliste de Starhawk, à l'engagement dans les mouvements de la paix de Thích Nhất Hạnh et de Joanna Macy, aux différents martyr.e.s des luttes écologistes mu.e.s aussi par des aspirations spirituelles (Chico Mendès, Berta Cáceres, Dorothy Sang, etc.). De façon majoritaire, les voix issues de l'écologisme des pauvres et priorisant l'horizon de la justice environnementale et sociale, articulent d'emblée écologisation du soi, inventions de nouvelles luttes politiques, et transformations institutionnelles des leviers politiques. Et, les mouvements pour la justice environnementale intègrent les dimensions spirituelles et religieuses, comme faisant précisément partie de l'intersection à partir desquels ils se battent. Ainsi Jenkins note-t-il :

La créativité religieuse des mouvements de justice environnementale (MJE) est chroniquement négligée par les spécialistes des sciences sociales, par les pragmatistes environnementaux et (curieusement) par les éthiciens religieux. Les observateurs sociologiques des MJE ont été désireux d'établir des liens avec le mouvement des droits civiques, mais ils ont tendance à éviter les associations avec la religion. Lorsque les manifestant.e.s du comté de Warren ont marché pour bloquer la route, elles et ils sont sorti.e.s d'une église¹.

Le lien entre spiritualité et politique est ainsi au cœur même des élaborations de tout le champ de l'écothéologie politique. La théologie de la libération serait un exemple à lui seul suffisant d'articulation entre une écospiritualité renouvelant une tradition et des pratiques religieuses, des outils d'analyses issues des sciences sociale, notamment de la théorie critique et du marxisme, et la participation à des mouvements de lutte et d'émancipation

¹ Willis Jenkins, *The Future of Ethics : Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Washington, Georgetown University Press, 2013, p. 206.

populaires. On ne peut donc pas soutenir, en général, que c'est la perspective écospirituelle qui crée un déficit d'analyse politique. Une perspective intégrée de ces différentes dimensions invite à symétriser la critique. Il existe un manque de culture politique au sein de certaines approches écospirituelles. Mais réciproquement, la perte d'une forme de culture religieuse amène à négliger les dimensions spirituelles des luttes et des revendications politiques notamment pour la justice environnementale. Autrement dit, si l'on peut à juste titre déplorer la dépolitisation de certaines approches écospirituelles, on serait réciproquement en droit de s'interroger sur une négligence chronique des dimensions religieuses et/ou spirituelles de nombreuses approches relevant de l'écologie politique.

Il est possible à présent de répondre directement aux critiques de Bookchin. [1] L'expérience spirituelle, contemplative ou mystique de la nature n'est rien moins que la reconduction du dualisme nature/culture dans la mesure où, au contraire, elle donne accès dans une expérience immédiate, à la dimension cosmique du soi écologique. [2] La prise au sérieux des dimensions spirituelles de l'expérience ne signifie pas naïveté épistémologique et irrationalisme. Elle peut être au contraire, réintégration des dimensions *infra* et *supra*-rationnelles, aux côtés de la raison critique, objectivante ou dialectique, comme réalités légitimes et constitutives de l'écologie mentale. [3] Rien ne permet de soutenir que l'écospiritualité neutralise nécessairement les ressorts de l'action collective, en favorisant l'adaptation et la soumission plutôt que l'indignation, la révolte et le changement. Le calme n'est pas l'inaction mais la libération des potentiels d'une action plus spontanée et plus directe. Le silence mental n'est pas l'absence de pensée, mais l'apaisement du ressassement confus et la clarification des intentions. L'approfondissement des dynamiques psycho-affectives personnelles et collectives n'est pas absence d'émotion et détachement éthéré du monde, mais une façon d'étayer sa vie intérieure pour résister aux violences, aux oppressions, au désespoir, à l'épuisement des actions militantes. L'approfondissement du soi écologique, n'est pas repli individualiste sur un bien-être personnel mais reconnaissance des dimensions mentales, sociales et environnementales de la santé et du bien-être. En somme, la présence attentive n'est pas distanciation et indifférence mais libération d'un potentiel d'action individuel et collectif. [4] L'écospiritualité ne concerne pas seulement une petite minorité privilégiée à la recherche du confort personnel au sein des sociétés les plus riches. Le décentrement par la perspective de l'écologisme des pauvres et des luttes pour la justice environnementale permet de trouver une solidarité entre les mouvements spirituels, sociaux et politiques.

Cela permet aussi d'inverser le soupçon de la minorité. C'est sans doute le dualisme moderne, séparant la religion du politique qui, au regard d'une perspective planétaire, serait minoritaire, vraisemblablement européo-centré, et qui courrait le risque de négliger ces dimensions spirituelles dans une réponse intégrée aux enjeux des crises écologiques¹.

Au final, aucune des objections considérées ne semble décisive pour penser une causalité nécessaire entre écospiritualité et dépolitisation de la prise en charge des enjeux écologiques. Si ces critiques décrivent certaines tendances effectivement présentes au sein de la diversité des pratiques écospirituelles, elles ne sont à mon sens ni structurelles, ni majoritaires, ni surtout définitionnelles de l'écospiritualité. Au contraire, il me semble que la plupart des approches écospirituelles telles que je les ai définies fondent de façon implicite des engagements militants, les soutiennent et les renforcent.

4. L'écospiritualité comme « écologie intégrale »

Plutôt que d'opposer dogmatiquement écospiritualité et écologie politique, il me semble plus intéressant de tenter *d'articuler* et *d'intégrer* ces pratiques avec différents niveaux d'action individuelle et collective au sein des transitions écologiques.

Michel Maxime Egger, dans sa proposition d'une « écospiritualité ouverte et critique d'inspiration chrétienne »², définit ainsi l'écospiritualité comme une « écologie intégrale »³ au sens où elle articule une écologie *extérieure* (c'est-à-dire les actions dans le monde qui visent à prendre soin de la nature et des humains) et une écologie *intérieure* (c'est-à-dire une exploration des dynamiques psycho-affectives de nos existences en lien avec une quête de *sens* et souvent à partir d'une ouverture au divin, traditionnellement prise en charge par les grandes religions et sagesse du monde). Autrement dit, l'écologie intérieure est une exploration des dynamiques « *psycho-spirituel[les]* de notre être »⁴. L'écospiritualité peut alors être comprise comme une perspective anti-dualiste, notamment ne séparant pas

¹ C'est ainsi que John P. Clark interprète, à la lumière du travail de l'anthropologue Dylan Fitzwater, la révolution zapatiste au Chiapas, dans le sens d'une politique du « cœur » (*o'on*) et de « l'esprit » (*ch'u'lel*) c'est-à-dire comme un exemple paradigmatique de la transformation de la politique issue du marxisme par des sagesse indigènes et la reconnaissance d'une forme de « spiritualité radicale » nourrissant les projets d'autonomie locale et d'auto-détermination. Voir l'avant-propos de Clark dans Dylan E. Fitzwater, *Autonomy is in our Hearts : Zapatista Autonomous Government Through the Lens of the Tsotsil Language*, Oakland, PM Press, 2019.

² Michel Maxime Egger, *La Terre comme soi-même*, op. cit., p. 31.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 17.

« salut humain et salut cosmique »¹ ou encore, faisant du « cœur, siège profond de l'unité de l'être »², l'instance de la compassion permettant de rendre compte de la dimension mystique de ces expériences. L'écospiritualité fonde, en s'articulant avec les autres dimensions en jeu, la « métamorphose » ou le « changement radical » exigée par les crises écologiques contemporaines. Ainsi Egger précise-t-il :

C'est moins d'une révolution d'ordre historique et sociale que d'une évolution d'ordre spirituel dont nous avons besoin. Un agenda évolutionnaire à la fois extérieur et intérieur, individuel et collectif, articulé à trois niveaux indissociables : changer le monde (les structures politiques, sociales, économiques) ; changer la vie (notre mode d'existence et de consommation) ; changer l'être (nouvelle conscience et éveil spirituel) pour redécouvrir la dimension sacrée de la matière, du cosmos et de l'être humain³.

Egger, qui mobilise la figure du « méditant-militant »⁴ depuis quelques années, notamment au sein du « laboratoire de la transition intérieure » pour l'ONG *Pain pour le prochain*, ne peut pas être accusé de couper la transformation spirituelle ou la constitution d'un éthos écospirituel, de différentes formes d'engagements sociaux et politiques concrets. L'écospiritualité est pour lui une « sagesse pratique » ou encore « dans une perspective d'écospiritualité intégrale, l'écologie intérieure est indissociable de l'écologie extérieure »⁵. Cependant, la première phrase de l'extrait précédent est typique des formules qui seront critiquées par des penseurs issus de la tradition marxiste. Elle semble en effet opposer la réalité des luttes sociales et politiques à une recherche spirituelle qui refuserait ainsi la dimension agonistique de la réalité sociale et politique, ou se placerait dans une position de surplomb à l'égard du monde. Or, c'est selon Egger, le constat historique de l'échec de nombreuses formes de révolutions, militances ou des mouvements collectifs, du fait de dysfonctionnements internes, querelles intestines entre acteurs et luttes égotiques fratricides qui justifie cette prévention. « L'histoire en effet, écrit-il, est jonchée de réformes et révolutions qui ont mal tourné, parce que leurs acteurs ont omis de travailler sur leurs ombres et leurs démons intérieurs »⁶. La réussite politique serait ainsi conditionnée par un travail intérieur.

¹ *Ibid.*, p. 19.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 21-22.

⁴ *Ibid.*, p. 295-296. Egger reprend la formule à Jean-Thierry Verhelst, *Des racines pour l'avenir : cultures et spiritualités dans un monde en feu*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 295.

⁵ Michel Maxime Egger, *La Terre comme soi-même*, *op. cit.*, p. 294.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

Pour ma part, l'idée qu'une évolution spirituelle serait un levier d'action suffisant ou même une condition préalable de la réussite de tout projet politique, me semble pour le moins irénique et inadéquat à la complexité de la situation. Et je ne suis pas sûr, qu'il faille opposer ou hiérarchiser le soin spirituel et la lutte politisée, car de nombreuses luttes articulent concrètement ces dimensions constitutives de la façon d'habiter des terrains de vie. Si je souscris à la tentative d'articuler les dimensions subjectives, comportementales et institutionnelles, comme trois niveaux de composition du monde mobilisées inséparablement dans une « *metanoia* »¹ ou conversion écologique, je m'étonne de la façon dont Egger qualifie les domaines en jeu. N'y a-t-il pas une erreur catégoriale à faire de *l'être* spécialement le lieu de la métamorphose psycho-affective et de l'expérience spirituelle, plutôt que la catégorie fondamentale de l'ontologie et de la métaphysique ? N'y a-t-il pas une étrange réduction de la *vie* aux *comportements et aux technologies*, c'est-à-dire à la vie sociale en passant sous silence la dimension biologique rappelée notamment par les naturalistes ? Enfin, le *monde* n'est-il pas précisément l'articulation des représentations, des praxis sociales et des institutions incluant les relations aux non-humains et plus qu'humains, plutôt qu'une simple extériorisation des dimensions normatives humaines (ce qui coupe au demeurant la dimension éthique et politique de ses aspects subjectifs et contestés par des mouvements collectifs) ? Il faudrait à mon sens caractériser et penser l'articulation entre ces trois niveaux de l'action de façons différentes : au niveau fondamental, se trouverait un niveau *phénoménologique* ou psycho-affectif, qui est ici le lieu des expériences spirituelles – dont on peut décrire avec la « mystique sauvage » de Hulin des structures transculturelles – ; ce niveau phénoménologique est aussi un lieu de l'éthique notamment à travers la constitution de vertus et d'un travail à même la dynamique désirante que la morale tentera de régler. C'est de plus un lieu de la politique au sein de processus de subjectivation travaillés par des normativités et des rapports de forces ainsi que l'a montré extensivement Foucault. Ce niveau élémentaire s'articule au niveau des *praxis* sociales qui s'expriment dans des comportements, sont normées et sont aussi structurées par les technologies. Les deux niveaux s'entre-conditionnent respectivement (on ne peut pas dire qu'une pratique de contemplation ou de méditation, par exemple, soit dépourvue de structuration sociale et ne soit pas un comportement inscrit dans une élaboration collective de normes), mais le travail au niveau psycho-affectif, qui est d'ailleurs aussi souvent une pratique collective, est une

¹ *Ibid.*, p. 19, 233, 240-241.

façon directe de transformer et de régler les comportements au plan subjectif. Enfin, l'inscription des usages collectifs normés dans des institutions est une dimension nécessaire de l'écosystème psycho-socio-politique mondialisé comme médiateur et régulateur du vivre ensemble, mais c'est aussi l'objet de contestations et de luttes, notamment au sein de sociétés pluralistes et démocratiques et au niveau international.

Mais comment les pratiques écospirituelles peuvent-elles mettre en œuvre concrètement cette transformation intégrée des niveaux phénoménologiques, socio-économiques et politiques ? Pour rendre plus concrète l'argumentation, je vais maintenant analyser plus en détails le cas de la sobriété volontaire qui me semble articuler intrinsèquement écologie à la première personne et écologie politique.

5. La cas de la sobriété surabondante

Depuis les années 1970, dans le contexte d'une réflexion sur les limites de la croissance économique, de la production et de la consommation¹, l'idée d'une « sobriété volontaire » est apparue dans la pensée écologique comme réaction, existentielle et politique, à la crise que nous vivons. La préoccupation première est celle d'une limitation des consommations matérielles et énergétiques pour ne pas excéder la biocapacité de la Terre². Mais, la plupart des sources d'inspirations de la promotion écologique contemporaine de la simplicité ou de la sobriété volontaire recouvrent des dimensions à la fois spirituelles, éthiques et politiques : la critique transcendantaliste de l'affairisme moderne dans la philosophie de la simplicité de Thoreau associée à la promotion de la désobéissance civile³, la critique anti-coloniale de la modernité industrielle britannique par Gandhi et la promotion de l'ascétisme et de la vie artisanale⁴, la critique marxiste du consumérisme et de l'accumulation capitaliste par Gorz associée à la promotion de la « norme du suffisant » et de « l'autolimitation »⁵, la critique théologique du refus de la finitude et de la recherche du faux-infini notamment à travers l'idolâtrie de la technique par

¹ Dennis L. Meadows, Donella H. Meadows, et Club of Rome, *The Limits to Growth : A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York, Universe books, 1972.

² Andrew Dobson, *Green Political Thought*, London ; New York, Routledge, 2007.

³ Henry David Thoreau, *Walden*, 150th anniversary ed., Princeton ; Oxford, Princeton University Press, 2004.

⁴ L'un des premiers articles à mobiliser l'expression « simplicité volontaire » est directement inspiré de Gandhi. Voir Richard B. Gregg, *The Value of Voluntary Simplicity*, Philadelphia, Pendle Hill Publishers, 1936.

⁵ André Gorz, *Éloge du suffisant*, Paris, PUF, 2019.

Ellul associée à la promotion d'une éthique de la non-puissance¹ ou par Illich associée à la promotion de « l'austérité conviviale »².

La sobriété volontaire s'exprime socialement, politiquement et économiquement en particulier dans les mouvements pour la décroissance. Au-delà du slogan, ce qui est devenu un mouvement social international³ veut émanciper les sociétés du « fétichisme de la croissance »⁴ et redéfinir ce qu'est la « prospérité »⁵ hors du modèle de développement capitaliste en s'appuyant notamment sur des modèles non-occidentaux (le *buen-vivir* en Amérique du Sud, *Swaraj* en Inde, *Ubuntu* en Afrique du Sud)⁶. La décroissance promeut un modèle de civilisation alternatif au capitalisme productiviste et consumériste qui inclut des transformations démocratiques et une redistribution de la richesse afin de réaliser conjointement « la durabilité environnementale, la justice sociale et le bien-être »⁷. Au cœur de ce projet alternatif se trouvent une forme de « sobriété conviviale et durable »⁸, nommée par Serge Latouche « abondance frugale »⁹.

La question de la sobriété volontaire est ainsi aujourd'hui principalement étudiée par une psychologie et une sociologie des styles de vie et de la consommation durable¹⁰, interrogée par l'économie et les sciences politiques dans sa signification et sa portée opératoire dans le cadre des transitions énergétiques¹¹ ou réfléchie dans sa dimension

¹ Jacques Ellul, *Théologie et technique : pour une éthique de la non-puissance*, Genève, Labor et Fides, 2014.

² Ivan Illich, « Le Chomage créateur » dans *Œuvres complètes*, Paris, Fayard, 2005, vol. 2, p. 42.

³ Federico Demaria et al., « What is Degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement », *Environmental values*, 2013, vol. 22, n° 2, p. 191-215.

⁴ Federico Demaria et Serge Latouche, « Degrowth » dans Ashish Kothari et al. (éds.), *Pluriverse : A Post-Development Dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront, 2019, p. 148.

⁵ Tim Jackson, *Prosperity Without Growth Economics of a Finite Planet*, London, Earthscan, 2009.

⁶ Giorgos Kallis et al., *The Case for Degrowth*, Cambridge, Polity Press, 2020, p. 19.

⁷ Federico Demaria et Serge Latouche, « Degrowth », art cit, p. 148.

⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁹ Serge Latouche, *Vers une société d'abondance frugale : contresens et controverses sur la décroissance*, Paris, Mille et une nuits, 2011. Si les dimensions sociales, économiques et politiques sont souvent développées par les penseurs de la décroissance, il n'en va pas de même de la dimension spirituelle et des transformations subjectives nécessaires pour réaliser une telle métamorphose sociétale qui sont souvent simplement évoquées ou esquissées. Voir par exemple G. Kallis et al., *The Case for Degrowth*, op. cit., p. 20 ; Giacomo D'Alisa, Federico Demaria et Giorgos Kallis (éds.), *Décroissance : vocabulaire pour une nouvelle ère*, Neuilly-en-Champagne, le Passager clandestin, 2015, p. 335-337.

¹⁰ Jessica Osikominu et Nancy Bocken, « A Voluntary Simplicity Lifestyle : Values, Adoption, Practices and Effects », *Sustainability*, janvier 2020, vol. 12, n° 5, p. 1903 ; Lucas Aidar et Peter Daniels, « A Critical Review of Voluntary Simplicity : Definitional Inconsistencies, Movement Identity and Direction for Future Research », *The Social Science Journal*, 2020, p. 1-14 ; Razmig Keucheyan, *Les besoins artificiels : comment sortir du consumérisme*, Paris, La Découverte, 2019 ; Daniel Doherty et al., *Voluntary Simplicity : Responding to Consumer Culture*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2003 ; Mary Grigsby, *Buying Time and Getting By : The Voluntary Simplicity Movement*, Albany, SUNNY Press, 2004.

¹¹ Luc Semal et Bruno Villalba (éds.), *Sobriété énergétique contraintes matérielles, équité sociale et perspectives institutionnelles*, Versailles, Editions Quae, NSS-Dialogues, 2018 ; Luc Semal, Mathilde Szuba et Bruno Villalba, « Sobriétés » (2010-2013): une recherche interdisciplinaire sur l'institutionnalisation de politiques locales de sobriété énergétique », *Natures sciences sociétés*, 2014, vol. 22, 4 (Octobre-Décembre),

normative comme une éthique de la consommation¹. Cependant, alors même que la sobriété volontaire est couramment définie comme le fait de choisir « de vivre d'une façon qui est extérieurement simple et intérieurement riche »² suivant la formule du travail séminal de Elgin et Mitchell, la question des métamorphoses subjectives qui soutiennent ces transformations des comportements économiques et sociaux est souvent réduite à la portion congrue, ou laissée hors-champs par ces approches en sciences sociales³. Or c'est précisément l'exploration des métamorphoses en première personne de la sobriété qui m'intéressent ici⁴.

Plusieurs termes ont pu être employés pour désigner l'effet subjectif de cette limitation : modération, simplicité, frugalité ou austérité. Ces vertus, promues par la plupart des maîtres de sagesse et jadis habituelles dans la plupart des cultures, y compris en Europe jusqu'à l'âge du consumérisme capitaliste de masse qui se met en place après la deuxième Guerre Mondiale, sont ainsi réactualisées à partir d'une nécessité matérielle qui exige un nouvel engagement dans et pour le monde et ses habitants⁵. Or ce qui est commun à toutes ces vertus est l'idée d'une action normative au sein de *l'économie des désirs*. On la présente ordinairement comme « autolimitation » lui adjoignant le qualificatif de « volontaire » pour la distinguer ainsi d'une limitation subie et préjudiciable qui serait caractéristique de la misère ou de la pénurie. Mais il semble que ce modèle psychologique volontariste internalise une forme de conflictualité ou de scission dans la vie intérieure. La

p. 351-358 ; Galaad Defontaine, « La sobriété : indispensable à une transition réussie ? », *Regards croisés sur l'économie*, 27 novembre 2020, n° 26, n° 1, p. 153-160.

¹ Jared L. Peifer, Sunaina Chugani et J. Micah Roos, « The Ethical Underpinnings of Nonmaterialistic Values and Voluntary Simplicity Behavior in the United States », *Psychology & marketing*, 2020, vol. 37, n° 2, p. 232-249 ; Dominique Bourg et Philippe Roch (éds.), « Sobriété volontaire : en quête de nouveaux modes de vie », Genève, Labor et Fides, 2012 ; Dominique Boisvert, *L'ABC de la simplicité volontaire*, Montréal, Écosociété, 2005.

² Duane Elgin et Arnold Mitchell, « Voluntary Simplicity », *Planning Review*, 1 janvier 1977, vol. 5, n° 6, p. 2.

³ Par exemple Kallis et ses co-auteurs se contentent d'une affirmation de principe selon laquelle la transformation subjective doit passer par le renoncement à une satisfaction individualiste et à l'investissement des énergies désirantes dans des projets de convivialité collective. Une exception dans le champ des sciences sociales est le travail de Diane Linder qui analyse le rapport entre expérience esthétique de la nature et choix de modes de vie du côté de la simplicité volontaire. Diane Linder, « Simplicitaires et expériences esthétiques de la nature : pour une transition écologique et spirituelle des modes de vie », *La Pensée écologique*, 2017, vol. 1, n° 1, p. 221-232.

⁴ Cette approche, comme préalable, est complémentaire et non opposée à la perspective qui analyse comment « politiser la sobriété » ce qui « consiste à interroger les conditions d'une mise en débat de cette notion, d'en examiner la possible intégration dans le mécanisme décisionnel démocratique et d'en saisir l'effet perturbateur dans la production de politique publique ». Bruno Villalba, « Politiser la sobriété » dans Luc Semal et Bruno Villalba (éds.), *Sobriété énergétique contraintes matérielles, équité sociale et perspectives institutionnelles*, Versailles, Editions Quae, NSS-Dialogues, 2018, p. 33.

⁵ Christian Arnsperger et Dominique Bourg, *Écologie intégrale : pour une société permacirculaire*, Paris, PUF, 2017, p. 99 et suiv.

sobriété volontaire, serait en effet le résultat d'une limitation par une instance supérieure (la raison ou la volonté) d'une puissance désirante désordonnée et menaçant par sa potentielle illimitation. Il y aurait ainsi une séparation entre les désirs et la volonté, une domination espérée des premiers par la seconde et une potentielle lutte entre ces deux instances. Or trois expériences personnelles – en tant que végétarien, cyclonaute et méditant – m'amènent à contester cette conception de la « sobriété volontaire » selon un modèle psychologique volontariste et à imaginer une autre manière de décrire et d'interpréter cette orientation des désirs vers une forme de simplicité dans l'existence, de frugalité dans la consommation et la possession d'objets, et de politisation des modes de désirer dans une exigence de justice. Du point de vue de la méthode, la référence à des expériences d'abord personnelles s'inscrit dans ce que Pierron appelle les « écobigraphies »¹. Il ne s'agit pas ici d'exposer un cas à partir d'où induire une généralité. Il s'agit plutôt d'explicitier les types d'expériences écospirituelles qui peuvent nourrir une position théorique écocentrée et ses implications pratiques, en contribuant ainsi à la réflexion sur les vertus écologiques.

J'aimerais donc interroger la dynamique subjective désirante à l'œuvre dans la « sobriété » dite volontaire en posant trois questions : (1) La sobriété est-elle nécessairement une limitation ou une restriction du désir ? (2) La sobriété est-elle nécessairement un effort difficile ? (3) Et si non, à quelles conditions la sobriété peut-elle être douce, joyeuse et juste ? La thèse que je défendrai est que la crise écologique contemporaine est l'occasion d'une réactivation, en particulier dans le contexte de l'écospiritualité, d'expériences non-duelles, dans lesquelles la conscience d'un soi écologique produit la simplification de l'existence et une reconfiguration auto-limitante de la dynamique des désirs. Autrement dit, la sobriété n'est pas nécessairement une contrainte hétéronome (y compris à l'intérieur de soi). Cela peut être une métamorphose de l'économie du désir permettant de lier une forme d'ascétisme à une forme de douceur et de joie. Et loin d'être une réponse individualiste et dépolitisante, ce type de métamorphose écospirituelle s'inscrit dans le sillage et soutient des luttes pour la justice sociale et environnementale.

¹ Jean-Philippe Pierron, *Je est un nous : enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, op. cit. « Le travail de l'écobiographie est un geste clinique : produire une intelligence sensible de notre expérience du monde et de la nature. Il est aussi un geste thérapeutique : travailler à prendre soin du monde. Il est enfin un geste politique : soutenir les conditions institutionnelles et organisationnelles qui permettent aux expériences de nature d'être non seulement vécues mais partagées, encouragées, dénonçant la domination des récits officiels décrétant ce qui serait acceptable ou dérisoire ». (p. 152).

5. 1. *La sobriété comme métamorphose du désir*

Il y a quelques années, alors que j'expliquais à une personne, visiblement choquée par mon régime végétarien, les raisons sanitaires, politiques et éthiques qui justifiaient cette disposition, je l'entendais demander : « Est-ce que ce n'est pas trop dur de renoncer à la viande ? ». Elle exprimait donc que pour elle, la viande était désirable et qu'un régime qui la refusait ou l'évitait ne pouvait être qu'une limitation, un effort, un renoncement contraignant et attristant. Or la question résonnait de façon étrange, car n'ayant plus ni mangé ni cuisiné de chair morte depuis quelques années, la viande s'était métamorphosée de met désirable en met détestable. Je rétorquais alors, « Et pour toi, est-ce qu'il n'est pas trop dur de renoncer au tofu ? », pour pointer cette transformation du désir. Ce qui de l'extérieur apparaissait comme une limitation ou un refus volontaire était vécu de l'intérieur comme une nouvelle façon de désirer. Et l'absence de viande n'était pas la résistance volontaire à un désir, mais bien le résultat d'une réorientation du désir¹. Cette anecdote pointe deux conceptions divergentes de l'économie du désir : l'une d'inspiration platonicienne qui, à mon sens, s'exprime d'ordinaire dans l'idée d'une sobriété « volontaire », l'autre d'inspiration épicurienne qui permet de passer de la sobriété comme *limitation* à la sobriété comme *métamorphose* d'une dynamique désirante.

La conception ordinaire de la sobriété dite « volontaire » me semble être de type platonicien². Elle repose sur une caractérisation du désir comme un *manque* et comme une *puissance de désordre à soumettre à la raison*. Dans les deux cas, le danger porté par la dynamique désirante est *l'hubris*, l'illimitation parce que la satisfaction serait impossible ou parce que la puissance désirante ne serait pas « harmonisée » par un principe directeur. La mythologie avait mis en image cette dynamique d'illimitation du manque, par exemple dans la figure des Danaïdes, ces cinquante filles du roi Danaos qui, toutes sauf une, tuèrent leur mari le soir de leur noce et qui dans l'Hadès, reçurent pour châtiment de remplir indéfiniment un tonneau percé. Dans le *Banquet* (189c-193b), c'est le mythe des androgynes raconté par Aristophane, qui décrit le désir érotique comme un manque qui amène à chercher la moitié avec laquelle nous étions jadis unis. Quant à la nécessité d'harmoniser les puissances désirantes sous une puissance directrice, elle est exposée au

¹ Je pense qu'il en est exactement de même pour le non-désir de fumer de la part d'un sportif d'endurance, ou pour le non-désir de boisson alcoolisée de la part d'un yogi, pour le non-désir d'adultère de la part d'un partenaire aimant et l'on pourrait multiplier les exemples. A chaque fois, le refus peut être interprété de l'extérieur comme une restriction ou un renoncement, alors qu'il est souvent vécu de l'intérieur comme l'expression spontanée d'une nouvelle dynamique des désirs.

² Toutes les citations sont issues de Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.

livre IX de la *République*, au moment où Platon revient sur la nature de l'homme juste (588c-592b). L'humain est alors comparé à une « chimère ». Socrate demande à Glaucon d'imaginer d'abord « un animal composite et polycéphale, possédant à la fois des têtes d'animaux paisibles et d'animaux féroces, disposés en cercle, [qui a] le pouvoir de se transformer et de développer toutes ses formes lui-même » (588c). C'est l'instance désirante (*épithumia*) qui telle une hydre à mille têtes prolifère et se régénère sans cesse, et que Socrate avait nommé plus haut, pour caractériser le type de plaisir qu'elle poursuivait, « amie de l'argent et du profit » (581a). Puis il demande d'imaginer un lion et un humain, le lion étant supérieur en taille à l'humain et représentant l'instance ardente ou le cœur (*thumos*) siège du courage et de la colère ou « amie de la victoire et de l'honneur » (581b). Quant à la figure humaine, elle représente l'instance rationnelle (*logismos*), le propre de l'humain, qui recèle des puissances de raisonnement, de critique et de dialectique, aussi appelée par Socrate « amie du savoir » et « amie de la sagesse » (581b). Socrate demande ensuite à Glaucon d'unifier ces trois êtres pour qu'ils ne forment qu'une seule nature et de façonner ensuite « un recouvrement extérieur » qui donne l'apparence des humains.

Un tel être représente en réalité ce qui se joue en chacun de nous selon Platon. Il permet de comprendre la différence dans l'économie des désirs entre le juste et l'injuste, la vertu et le vice, le sage et les « êtres délirants » (586c) notamment ceux qui se battent pour des passions érotiques ou politiques violentes comme dans la mythologie. En effet, l'injustice correspond à la domination chaotique et belliqueuse des instances désirantes et ardentes. Elle consiste à « fortifier, en lui prodiguant des soins attentionnés, la bête aux mille formes et le lion, [...] et [à] affamer au contraire l'être humain pour l'affaiblir, de sorte que les deux autres l'entraîneront là où ils veulent aller et, au lieu de les accoutumer à vivre ensemble et à développer leur amitié, [à] les laisser se déchirer et s'entre-dévorer en se battant » (588e-589a). Nourrir la quête de la puissance (de l'argent ou des honneurs), c'est donc produire des conflits et des tensions internes et faire des humains des êtres tiraillés par des forces tumultueuses. Socrate continue :

Au contraire, celui qui soutient que pratiquer la justice est utile affirme qu'il faut faire et dire cela même qui rend l'homme intérieur plus souverain sur l'être humain, et qui lui fait prendre soin de son nourrisson aux têtes multiples. Comme le paysan qui entretient et apprivoise les espèces pacifiques et empêche les espèces sauvages de proliférer, cet homme intérieur fait alliance avec le naturel du lion et prodiguant ses soins en les partageant avec tous, c'est ainsi qu'il les élèvera, en développant leur amitié mutuelle et avec lui-même. (589a-b)

Le modèle de Platon est donc la domestication agricole qui justifie par l'intendance et le soin vis-à-vis d'espèces sous tutelles, la sélection, la domination, le détournement de dynamiques sauvages à son profit. La justice, la plus désirable du point de vue du plaisir, de la renommée et de l'utilité selon Platon, requiert donc non pas une éradication du désir, mais sa *domestication* sous l'égide de la puissance rationnelle pour passer de la sauvagerie belliqueuse à la douceur pacifique mise au service du bien commun.

Dans une conception platonicienne, la sobriété volontaire résulterait donc d'un ordonnancement externe à l'instance désirante. Elle consisterait à faire triompher la part divine en l'humain (ce que la modernité appellera la « rationalité pratique » ou la « volonté ») sur la part bestiale (les futures « pulsions »), et à adoucir l'animal polycéphale et le lion en les soumettant à la considération rationnelle de l'état du monde qui exige de ne pas vivre au-dessus de ses moyens écologiques. Cependant, aux vues de la difficulté à lier les connaissances sur l'état extrêmement préoccupant de la situation écologique du système-Terre, à des modes d'actions effectifs, et ce à tous les niveaux, je doute pour ma part de cette puissance de la volonté à domestiquer les désirs. Présupposer la possibilité que la raison ou la volonté deviennent souveraines en matière d'action me semble pour le moins hypothétique. Mais je m'interroge plus fondamentalement sur la stratégie qui consiste à considérer que le désir est en soi la puissance de désordre qu'il faudrait mâter, domestiquer ou discipliner. Le désordre désirant est-il nécessairement de l'ordre de la sauvagerie ? Voit-on des animaux sauvages cupides, menteurs, obèses, mégalomanes et mus par des désirs meurtriers de conquêtes impériales ? Le désordre désirant n'est-il pas plutôt de l'ordre de la *pathologie* plutôt que de la *sauvagerie* – voire de la pathologie de la domestication telles ces truies qui dévorent leurs petits lorsqu'elles sont confinées dans des élevages industriels ?

Il me semble ainsi intéressant de réactiver une conception alternative, notamment d'inspiration épicurienne, qui ne présuppose ni l'illimitation menaçante a priori, ni la nécessité de subordonner le désir à une instance transcendante pour le bonifier. La *lettre à Ménécée* est exemplaire de l'approche thérapeutique dans le rapport aux désirs : la distinction entre désirs « naturels » et désirs « vains » se fait, à l'intérieur même de la puissance désirante, selon le principe de la limitation ou de l'illimitation intrinsèque et selon le but de « l'aponie et [de] l'ataraxie »¹, autrement dit de l'absence de souffrance pour le corps et d'absence de troubles pour l'âme. Les désirs naturels, pensés comme

¹ Épicure, *Lettres*, traduit par Octave Hamelin, Paris, Nathan, 2005, p. 79.

nécessaires au bonheur, à la santé du corps et à la vie, sont les mouvements qui nous ramènent à l'équilibre de la « vie bienheureuse ». Ils ne sont ni des puissances de désordre, ni des moteurs d'insatisfactions illimitées parce que « l'absence de souffrance physique et l'absence de trouble moral » sont les conditions sous lesquelles le plaisir s'identifie au souverain bien. Cela s'exprime par le choix de la frugalité, par des « habitudes raisonnables et sobres », non pas aux motifs de contrôle des désirs ou de condamnation de la concupiscence, mais à celui d'une compréhension de la dynamique désirante vertueuse comme naturellement limitée, sur laquelle viennent s'ajouter des choix rationnels pour prolonger cette dynamique. « Les vertus, en effet, naissent d'une vie heureuse, laquelle à son tour est inséparable des vertus »¹. Le désordre désirant produit de la souffrance au contraire d'une pratique ajustée dans l'orientation ou le choix des plaisirs.

En somme, la raison n'est pas nécessairement extérieure et opposée à la dynamique désirante. Mais la sagesse consiste à comprendre, notamment grâce à la raison, comment insérer son action intelligemment dans une puissance dynamique vitale constitutive. Par exemple, selon l'adage épicurien « ne rends pas ton bonheur dépendant du superflu », la sagesse permet de comprendre que la sobriété est la condition de la satisfaction et non la promesse d'une frustration. Il s'agit donc moins de dompter le désir que de pratiquer un assouplissement de la dynamique désirante en vue de la rendre moins chaotique, moins agitée vers des objets illusoires, plus vertueuse c'est-à-dire capable de reconnaître dans des formes de limitations naturelles la source même de la joie et du bonheur. Mais alors comment réorienter le désir vers une dynamique qui privilégiera, au regard de l'urgence écologique, d'aller léger au fait de s'approprier beaucoup ? Et cette métamorphose est-elle nécessairement un effort difficile ?

5. 2. *La sobriété comme conséquence d'une intensification de l'existence.*

Pour répondre à ces questions, j'aimerais convoquer une seconde expérience, que j'ai vécue en tant que cyclonaute – j'entends par là à la suite de Claude Marthaler, grand écrivain-voyageur genevois, une personne qui non seulement voyage à vélo mais vit ce voyage comme une expérience existentielle et spirituelle². Deux enseignements issus du projet *Untaking space* m'interpellent particulièrement dans cette réflexion sur la sobriété volontaire comme effort difficile ou au contraire comme évidence pratique.

¹ *Ibid.*, p. 80.

² Voir par exemple Claude Marthaler, *Zen ou l'art de pédaler*, Genève, Éditions Olizane, 2017.

[1] Le premier concerne ma rencontre avec de nombreuses personnes ayant opéré dans leur existence une forme de « conversion écologique » c'est-à-dire un changement de vie radical s'opérant par un retour à la terre, l'abandon des modes de valorisation d'une vie réussie en contexte urbain, la simplification de leur existence, la découverte du fait de se sentir indigène d'un territoire¹. À chaque fois, il y avait moins d'argent, peu de voyages, plus de travail manuel, plus d'autosuffisance, la production d'une bonne partie de son alimentation, des modes de partages ou de convivialités relocalisés, des mises en réseau et des formes d'accueil de personnes extérieures notamment à des fins pédagogiques. Or ces personnes ne vivent pas la sobriété comme un renoncement mais comme la mise en conformité de leur existence avec des aspirations spirituelles et existentielle profondes, la reconnexion avec des énergies qui les revitalisent ou les soignent, l'impression de renouer avec des gestes et des attentions nécessaires, le travail au service de la construction de l'habitabilité d'un territoire. C'est donc une manière de se resynchroniser sur un rapport à soi, au territoire, à la vie qui, parce qu'il fait sens au niveau personnel et au niveau de la réaction à un problème civilisationnel global, est vécu comme vitalisant ou émancipateur et non pas comme opprimant ou rétrograde.

[2] Cela fait écho à ce que j'ai moi-même ressenti en tant que voyageur nomade devant porter avec moi l'ensemble du matériel nécessaire à mon fonctionnement. J'avais une petite remorque qui me permettait de tirer tout ce dont j'avais besoin pour dormir, me nourrir, me désaltérer, écrire ou communiquer. Je portais autour d'une vingtaine de kilos. Lorsque le poids de l'encombrement est directement senti physiquement parce qu'il ralentit ou rend plus difficile la progression, on tend à interroger la distinction entre le nécessaire et le superflu. Je questionnais en particulier mon rapport à l'appropriation et la manière dont c'est souvent la peur qui me faisait me surcharger. Je me rendais compte que la satisfaction ne passait pas d'abord par la possession d'objets ou l'appropriation d'un lieu, mais par le fait de vivre intensément la présence à l'instant, le rapport aux éléments, la jouissance des satisfactions vitales (manger quand on a faim, se désaltérer quand on a soif, se reposer quand on est fatigué), le spectacle de la beauté, la générosité de l'accueil, la joie du partage et de la liberté, bref, la gratitude d'être en vie et le pur plaisir d'exister. S'il y

¹ Je pense à Renée Savary, une entrepreneuse dans l'immobilier à Miami devenue fermière bio à la frontière entre la Floride et l'Alabama, à Poki Piottin, un ancien producteur d'événementiel sur la côte ouest devenu fermier urbain puis créateur d'un écovillage au Nouveau-Mexique, à Carrie Thompson, une ancienne coureuse de fond de haut niveau devenue indigène des hauts-plateaux à Taos, grâce à son *earthship*, à Laurrien Gilman une ancienne propriétaire de restaurant prospère à Portland devenue co-créatrice d'un écovillage, le Atlan center. Des portraits et témoignages de ces rencontres se trouvent sur <https://usproject2016.com/>.

eut parfois des moments difficiles, ils relevaient moins du manque de possession matérielle que de l'affrontement à des circonstances confrontantes (un vent opposé, le froid, les dangers de la route ou mes propres réactions face à des attentes ou des peurs). En somme, mon sentiment est que le nomadisme cyclonautique et ses valeurs – légèreté, autonomie dans le mouvement, passage et usage sans appropriation – ont permis, à l'occasion de mon périple nord-américain, à la fois une simplification matérielle, une intensification de l'existence et une élévation spirituelle.

C'est à partir de cette expérience que je forge l'idée d'une sobriété douce, joyeuse et juste. Ici la sobriété s'entendrait moins comme limitation que comme métamorphose du désir du côté de l'épure conscient de son inscription dans des dynamiques collectives et politisées. La question n'est plus alors de savoir comment restreindre le nombre des désirs ou comment contraindre des désirs jugés mauvais. Elle devient quels types de pratiques et de choix de vie permettent la transformation qualitative des désirs du côté d'une reconnexion à la terre et au ciel, aux éléments et aux rythmes cosmiques, du côté d'une conscience des relations écologiques, d'un soin et d'un partenariat avec son milieu de vie. « Joyeuse » veut dire que cette sobriété est associée à une expérience d'intensification de la vie, expansion de la puissance d'agir et de connaître dirait Spinoza, expansion du corps-esprit par une reconnexion avec les puissances de la vie créatrice. La « douceur » renvoie, quant à elle, à une qualité de plaisir qui se situe non pas du côté de la frénésie (excitation, crispation, accélération, ...) mais du côté du relâchement, de l'expansion et de la lenteur. Elle désigne d'abord le type d'état affectif que suscite un corps détendu, un mental silencieux et une attention disponible, que le romancier et maître *Chan* Daniel Odier qualifie de « joie organique »¹, et que certaines voies spirituelles non-duelles, par exemple au sein du shivaïsme cachmirien, interprètent comme expérience de la vibration ou du frémissement (*spanda*) de la Conscience cosmique². La douceur désigne ce rapport à soi soutenu par des pratiques apaisantes, thérapeutiques en un certain sens, qui permettent de goûter l'intensité de la vie autrement que dans la souffrance. Elle n'est ni délices luxueux, ni langueur immobilisante, mais au contraire profonde disponibilité du corps pour être pleinement vivant dans le monde. Elle est en ce sens radicalement transformatrice, active et révolutionnaire puisqu'elle implique de rompre avec les violences et les oppressions

¹ Daniel Odier, *Les portes de la joie*, Paris, Pocket, 2012, p. 17-20.

² Abhinavagupta, *Hymnes de Abhinavagupta*, traduit par Lilian Silburn, Paris, Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris, 1986 ; Daniel Odier, *L'incendie du coeur : le chant tantrique du frémissement*, Gordes, Le Relié, 2004.

brutalisant les corps et les esprits. « Juste » pointe la politisation de cette métamorphose du soi écologique qui rejoint les critiques du capitalisme mondialisé hégémonique, extractiviste, productiviste et consumériste. La sobriété suppose de reconnaître l'inscription de la dynamique désirante dans des échanges écologiques inégaux, au sein d'une histoire notamment coloniale. Cela indique corrélativement l'idéal de justice sociale et environnementale comme fondement de la légitimité des luttes politiques et de l'invention de nouveaux paradigmes. La sobriété douce, joyeuse et juste, ce serait donc le « *slow desire* » – comme il y a la *slow food* – et ce qui en résulte de désirable : une attention aux réseaux d'interdépendances écologiques (mentaux, sociaux, environnementaux) qui approfondissent et transforment une expérience ordinaire. Elle n'implique pas de manière intrinsèque plus de difficultés, d'efforts, de courage ou de mérite que le chaos désirant ordinaire dans nos sociétés de consommation et d'abondance. Mais quels types de pratiques et d'expériences pourraient permettre de reconnaître cette joie, cette douceur et cette justice au sein de la sobriété de la vie ordinaire ?

5. 3. *La sobriété douce, joyeuse et juste comme effet d'expériences écospirituelles*

Je pratique depuis quelques années des formes de méditation notamment selon l'enseignement du maître zen et poète vietnamien Thích Nhất Hạnh. Ces pratiques visent toutes à cultiver un état de présence à ses sensations, à ses fonctionnements émotionnels, à ses modes de pensées et de jugement, à l'espace, aux relations avec le *cosmos* par des moyens très simples : la respiration, l'assise, la marche, la détente du corps, du mental et des émotions. Les effets de ces pratiques sont innombrables mais ce qui frappe très vite est la transformation totale du rapport à son corps sentant. Comme le répète sans cesse Thích Nhất Hạnh, la respiration et l'assise peuvent être, par elles-mêmes, très plaisantes¹. Au lieu de simplement découvrir son corps dans la douleur ou dans la tension, apparaît tout un spectre de variations de sensations, de chaleurs, de vibrations, de douceur, d'expérience de l'espace, qui sont des expériences de plénitude. Dans son ouvrage intitulé *Silence* (2015) Thích Nhất Hạnh peut ainsi écrire : « Si nous sommes vraiment en silence, alors, qu'elle que soit la situation dans laquelle nous nous trouvons, nous pouvons apprécier la douce

¹ « Lorsque vous pratiquez la méditation assise, la première chose que vous faites est d'apporter la paix à votre respiration et à votre corps. Portez votre attention sur votre inspiration et à votre expiration. Votre respiration deviendra naturellement plus paisible et douce et elle deviendra aussi très agréable. Asseyez-vous uniquement pour la joie et la nourriture de la position assise » Thích Nhất Hạnh, *Silence*, *op. cit.*

spatialité du silence (*the sweet spaciousness of silence*) »¹. Je pense que c'est sur le fond d'une telle expérience de douceur que peut se détendre le rapport à la possession, à la consommation et aux désirs. La pleine conscience produit aussi la réalisation de l'interconnexion entre tous les êtres :

Chaque fois que nous faisons quelque chose en pleine conscience, nous nous connectons plus profondément à notre planète. Entrer en contact avec la Terre est ce qui guérira nos souffrances, notre dépression, notre maladie. Lorsque nous mangeons un morceau de pain en pleine conscience, nous voyons la Terre, le soleil, les nuages, la pluie et les étoiles dans notre pain. Sans ces éléments, le pain n'existerait pas. Nous voyons que tout le cosmos s'est réuni dans ce seul morceau de pain².

Le pain est expérience du cosmos. Cette expérience sensible de la non-séparation avec le cosmos, ce que Thích Nhất Hạnh appelle l'« inter-être », et qui reprend l'idée ancestrale « d'interdépendance » du bouddhisme et des spiritualités orientales, se donne donc dans des expériences élémentaires de présence. Ce sont de telles pratiques, fondatrices et répandues dans l'écospiritualité, qui permettent de donner une base expérientielle directe à ce que Arne Næss appelait le « Soi écologique » dont la réalisation était, selon lui, condition d'une métamorphose des désirs du côté de la sobriété³.

L'expérience écospirituelle consiste ici dans l'articulation des dimensions relevant d'une *praxis* sensorielle écocentrée avec les dimensions symboliques relevant, d'une façon ou d'une autre de l'infini, de l'absolu ou de la divinité. Or, la tradition chrétienne foisonne de récits analogues où l'expérience de l'amour divin en soi embrase le cœur et métamorphose le rapport au désir. Augustin n'est pas seulement le penseur de la volonté corrompue au sein de la condition humaine postlapsaire (ce qui le placerait assez directement du côté du modèle platonicien du rapport au désir), mais c'est aussi le penseur de la *conversion* et notamment de la dynamique désirante par l'expérience spirituelle. Ainsi chante-t-il au livre XIII des *Confessions*, IX, 10 :

Mon poids c'est mon amour.

Où que je sois porté, c'est bien lui qui m'emporte.

¹ Thích Nhất Hạnh, *Silence : the Power of Quiet in a World Full of Noise*, London, Rider Books, 2015, p. 76.

² Thích Nhất Hạnh, *Silence*, *op. cit.*

³ Næss articule la simplicité volontaire avec l'approfondissement et l'élargissement du soi écologique, notamment expérimenté dans l'intensification des attachements vitaux avec un lieu, pour lui Tvergastein : « Ce qui est remarquable à Tvergastein et dans des lieux similaires, c'est leur capacité à fournir la base d'une vie caractérisée par la simplicité des moyens et la richesse des fins (*simplicity of means and richness of ends*). [...] Avec un engagement de plus en plus intense, le lieu répondra à une variété croissante de besoins et permettra d'atteindre une variété croissante d'objectifs chers. Le peu de temps et d'efforts consacrés aux *moyens simples* libèrent du temps pour s'attarder à des situations caractérisées par des *valeurs intrinsèques*. » Arne Næss, *Ecology of Wisdom*, *op. cit.*, p. 56-57. (Je souligne).

Le don que tu nous fais nous brûle et nous transporte ;
 Il nous enflamme, nous met en route ;
 Nous montons les montées qui sont dans notre cœur (Ps 84 (83) 6) ;
 Et nous allons chantant le *Cantique des degrés* (Ps 120 (119), 1 ; 121 (120), 1).
 Ton feu, bienfaisant, nous brûle, et nous marchons,
 Nous marchons et montons
 Vers la paix, Jérusalem (Ps 122 (121), 6) ;
 Ô ma joie, quand ils m'ont dit :
 Nous partirons pour la maison du Seigneur (Ps 122 (121), 1).
 Et là nous placera la volonté du Bien ;
 Nous ne voudrions rien d'autre qu'y rester à *jamais* (Ps 61 (60), 8)¹.

L'embrasement du cœur, la pérégrination mystique et spirituelle, la conversion dans laquelle le Seigneur se révèle « feu et douceur » (VIII, IV, 9), est d'une intensité telle que « *nous ne voudrions rien d'autres qu'y rester à jamais* » dit Augustin. Ainsi les déchirements de la volonté et la crise de la décision, explorés par exemple dans le livre VIII des *Confessions* sont, momentanément peut-être, dissous ou requalifiés comme « faux problèmes ». Reconfiguration totale de la dynamique désirante donc comme liquéfiée par l'incandescence mystique ; conversion qui unifie la volonté, dissout les désirs conflictuels de la vie selon la chair, les métamorphose et les simplifie donc en les ordonnant à une vie selon l'esprit.

Dans le contexte plus particulier du rapport à la Création du point de vue des crises écologiques, certains passages peu commentés du *Laudato si* sont exemplaires du lien entre spiritualité et sobriété douce, joyeuse et juste. Reprenant la figure sainte de François d'Assise, le Pape François écrit :

Si nous nous approchons de la nature et de l'environnement sans cette ouverture à l'étonnement et à l'émerveillement, si nous ne parlons plus le langage de la fraternité et de la beauté dans notre relation avec le monde, nos attitudes seront celles du dominateur, du consommateur ou du pur exploitateur de ressources, incapable de fixer des limites à ses intérêts immédiats. *En revanche, si nous nous sentons intimement unis à tout ce qui existe, la sobriété et le souci de protection jailliront spontanément.* La

¹ Augustin, *Les confessions*, dans Lucien Jerphagnon (éd.), *Œuvres*, traduit par Patrice Cambronne, Paris, Gallimard, 1998, p. 1093.

pauvreté et l'austérité de saint François n'étaient pas un ascétisme purement extérieur, mais quelque chose de plus radical : un renoncement à transformer la réalité en pur objet d'usage et de domination¹.

Rappelant l'origine biblique du mot d'ordre du minimalisme « *less is more* », le Pape François lie donc explicitement l'expérience spirituelle chrétienne et une forme de régulation du désir allant du côté de la simplicité et de la sobriété – par la présence, par l'attention et la disponibilité aux potentialités vitales, par la transformation des systèmes de valeurs.

La spiritualité chrétienne propose une *croissance par la sobriété*, et une capacité de jouir avec peu. C'est un retour à la simplicité qui nous permet de nous arrêter pour apprécier ce qui est petit, pour remercier des possibilités que la vie offre, sans nous attacher à ce que nous avons, ni nous attrister de ce que nous ne possédons pas².

Par cet oxymore, « la croissance par la sobriété », le Pape François propose une forme de subversion interne de l'imaginaire dominant de la croissance (notamment économique mais aussi des enjeux de puissance politiques). Il décrit la métamorphose de la quête d'accomplissement, non plus dans la quantité et l'accumulation d'appropriation et de possessions mais plutôt dans la qualité et la simplification. Le même mouvement subversif permet d'affirmer la *liberté* et *l'intensification* de la vie par la sobriété joyeuse :

La sobriété, qui est vécue avec liberté et de manière consciente, est libératrice. Ce n'est pas moins de vie, ce n'est pas une basse intensité de vie mais tout le contraire ; car, en réalité ceux qui jouissent plus et vivent mieux chaque moment, sont ceux qui cessent de picorer ici et là en cherchant toujours ce qu'ils n'ont pas, et qui font l'expérience de ce qu'est valoriser chaque personne et chaque chose, en apprenant à entrer en contact et en sachant jouir des choses les plus simples³.

Corrélatrice à une augmentation de la puissance à s'émerveiller et à jouir en étant « pleinement présent »⁴, la régulation du désir, qu'elle prenne la forme de la sobriété écospirituelle ou plus radicalement de la pauvreté et de l'austérité comme chez François d'Assise et les frères mendiants, est donc d'abord le résultat d'une conversion joyeuse, émancipatrice et parfois même douce – même si ce n'était pas le cas pour François d'Assise⁵. La douceur, qui interroge à mon sens fondamentalement le rapport au corps

¹ François, *Lettre encyclique Laudato Si du souverain pontife François sur la sauvegarde de la maison commune*, op. cit., § 11, p. 11.

² *Ibid.*, § 222, p. 169.

³ *Ibid.* § 223, p. 169.

⁴ *Ibid.*, § 226, p. 171.

⁵ Voir François d'Assise, *François d'Assise: écrits, Vies, témoignages*, Paris, Cerf, Éd. franciscaines, 2010. La première « Règle et vie des frères », ou *Regula non bullata* de 1221, contient différents articles pouvant être rétrospectivement interprétés comme précurseurs de la simplicité volontaire et liant la dépossession à la joie : interdiction de s'approprier un lieu (7, 13, p. 199), se montrer gais et agréables comme il convient (7,

dans les différentes traditions spirituelles, n'apparaît d'ailleurs pas comme telle dans le *Laudato si*. En revanche, l'expérience spirituelle est associée à la *paix* pour dire l'harmonie intérieure¹ mais aussi à la *tendresse* (*tenerezza, tender love, ternura*) pour dire l'effet de l'amour. Ainsi au § 84, à propos de l'amour divin : « Tout l'univers matériel est un langage de l'amour de Dieu, de sa tendresse démesurée envers nous. Le sol, l'eau, les montagnes, tout est caresse de Dieu »². La tendresse est donc associée à l'amour, mais aussi à la compassion, à l'humilité, à la générosité et elle apparaît comme une vertu propre à réguler les relations de soin et de protection à l'égard des sujets cohabitants de notre maison commune, humains et non-humains. La filiation franciscaine lie donc directement expérience de l'amour de Dieu, expérience de la fraternité cosmique et sobriété joyeuse, tendre. Qu'en est-il enfin du rapport entre la sobriété et la justice ?

La sobriété est juste dans la mesure où elle n'est pas imposée aux plus pauvres, mais au contraire où elle transforme les modes de vie dans les pays les plus prospères de façon à réduire la dette écologique de leurs habitants. À partir d'une décision individuelle, en posant un acte d'insoumission à un système injuste, extractiviste, productiviste et consumériste, la sobriété initie la critique et la résistance à des échanges inégaux et des rapports de forces économiques fondés sur l'exploitation de la nature et des collectifs minorisés. Contre l'augmentation des inégalités et l'exploitation des plus faibles, la sobriété contribue aussi à promouvoir un modèle où la réussite ne passe pas par l'accroissement de la puissance, mais par la promotion de valeurs qui échappent à la marchandisation, à la compétition et aux logiques de maximisation des profits. La théologie de la libération, par exemple chez Sallie MacFague, en liant une interprétation politique du motif théologique de la kénose, l'expérience écospirituelle et la priorité pour les pauvres, fait ainsi de la sobriété une condition de la redéfinition de la prospérité hors du

16, p. 199), « Que tous les frères s'appliquent à suivre l'humilité et la pauvreté de notre Seigneur Jésus Christ et qu'ils se rappellent que, du monde entier, nous ne devons rien avoir d'autre que ce que dit l'Apôtre : *Si nous avons des aliments et de quoi nous couvrir, soyons-en contents* » (9, 1, p. 201). Mais cette simplicité, si elle peut être joyeuse, n'est pas nécessairement douce pour François d'Assise qui semble manifester parfois une forme de défiance fondamentale vis-à-vis du corps. « Mais l'esprit du Seigneur veut que la chair soit mortifiée et méprisée, vile et abjecte et infamante. Et il s'applique à l'humilité et à la patience, et à la pure simplicité et la vraie paix de l'esprit » (17, 14, p. 212).

¹ François, *Lettre encyclique Laudato Si du souverain pontife François sur la sauvegarde de la maison commune*, op. cit., § 222, p. 227.

² *Ibid.*, p. 66. La tendresse désigne aussi la vertu de l'amour alliant protection et soin à l'exemple de Joseph : « Dans l'Évangile, il apparaît comme un homme juste, travailleur, fort. Mais de sa figure, émane aussi une grande tendresse, qui n'est pas le propre des faibles, mais le propre de ceux qui sont vraiment forts, attentifs à la réalité pour aimer et pour servir humblement. Voilà pourquoi il a été déclaré protecteur de l'Église universelle. Il peut aussi nous enseigner à protéger, il peut nous motiver à travailler avec générosité et tendresse pour prendre soin de ce monde que Dieu nous a confié » *Ibid.*, § 242, p. 181-182.

modèle hégémonique du développement et un des éléments des luttes pour la justice sociale et environnementale¹.

Différentes traditions spirituelles et pratiques écospirituelles nourrissent donc des dimensions fondamentales de l'expérience existentielle qui détendent les dynamiques de possession et d'accumulation consumériste. D'autres puissances, notamment d'émerveillement, de soin, de protection mais aussi d'engagements collectifs et de luttes émancipatrices, peuvent alors se déployer comme affects joyeux qui nourrissent, rendent possibles et justifient existentiellement et politiquement la sobriété ou la simplicité. La transformation de la dynamique désirante, la plus intime, croise alors les luttes politiques de résistance et de subversion au capitalisme extractiviste, consumériste et productiviste. Elle permet de retrouver, *a fortiori* dans les sociétés d'abondance, la question des besoins nécessaires, et résonne avec les voix prophétiques dénonçant les injustices environnementales et sociales qui refusent notamment aux plus pauvres et aux plus vulnérables la satisfaction des besoins ou des « capacités » essentielles. C'est ce que suggère finalement l'expression « une sobriété surabondante » ; l'oxymore voulant souligner ce changement de niveau permis par l'expérience spirituelle. Ce qui pourrait apparaître de l'ordre du renoncement et de la limitation, du point de vue d'une société d'abondance matérielle confrontée aux limites écologiques, s'avère potentiellement expérience « surabondante », c'est-à-dire expérience d'une abondance d'une nature autre, intarissable, illimitée qui permet d'associer engagement dans le monde et spiritualité, sobriété et plénitude, justice et réalisation de soi. En croisant des affects, des pratiques et des modes de subjectivation qui explorent la dynamique désirante du soi écologique, puis en s'exprimant dans des positionnements politiques et économiques qui relèvent les enjeux de justice environnementale, la sobriété surabondante fait jouer ensemble les ressorts politiques des pratiques écospirituelles et les ressorts écospirituels des engagements d'écologie politique.

Conclusion

Si l'on renonce à un rejet dualiste a priori de la spiritualité hors du politique, il est donc possible d'entrevoir différentes fonctions de l'écospiritualité au sein de l'écologie politique. [1] L'écospiritualité permet une mobilisation massive et se situe aux niveaux

¹ Voir *supra*, chap. IX, p. 524.

fondamentaux de l'action. C'est un argument formulé par l'anthropologue Leslie Sponsel qui pointe que les différentes formes de spiritualité touchent la grande majorité de l'humanité, et qu'elles constituent ainsi une force de mobilisation considérable et un levier d'action radical puisqu'elles affectent les racines mêmes des modes de sentir, de désirer, d'imaginer, de penser et d'agir¹. [2] L'écospiritualité a de plus une dimension trans-religieuse et trans-confessionnelle. L'écologisation des religions, la spiritualisation de l'écologie et l'ouverture à la poïétique et poétique du soi écologique impliquent de considérer le pluralisme des pratiques et des choix dans la détermination des dimensions fondamentales des existences humaines. Il ne s'agit donc pas d'oublier les dimensions politiques et conflictuelles des rapports de forces, mais de leur adjoindre comme un terrain possible pour des circulations diplomatiques et intersectionnelles cette expérience fondamentale d'approfondissement du soi écologique. [3] L'écospiritualité a une valeur heuristique dans la mesure où elle permet aux humanités environnementales de réintégrer les dimensions religieuses et spirituelles, souvent négligées, dans la compréhension des enjeux écologiques et dans l'imagination de solutions intégrées. [4] Enfin, l'écospiritualité a une dimension thérapeutique qui permet de soutenir et de renforcer les luttes collectives pour la justice, en fournissant une forme d'étayage pour faire face aux ravages et en mobilisant des ressources pour nourrir l'invention d'alternatives désirables et porteuses d'espoir.

¹ Leslie E. Sponsel, « Spiritual Ecology and Radical Environmentalism » dans Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker et John Grim (éds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, London ; New York, Routledge, 2017, p. 220-228.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

L'ouverture du multi-naturalisme aux dimensions écothéologiques et écospirituelles dans cette troisième partie a montré qu'il existe un terrain de discussion possible pour les humanités environnementales au-delà d'une conception fantomatique de la religion et des crispations suscitées par l'évocation du divin. L'histoire de l'idée de nature est tissée de ses rapports à Dieu, à la Création, au sacré ou aux expériences mystiques. Les mémoires vives de ses dimensions s'expriment notamment dans les écothéologies ouvertes aussi diverses qu'inventives pour participer au concert des voix appelant à une conversion ou une révolution écologique. Les dimensions religieuses et spirituelles sont aussi présentes dans les luttes écologistes et donnent lieu à des alliances objectives imprévisibles, qui s'inscrivent dans une herméneutique des cultures en prise avec les dimensions cosmiques de leur existence. Au-delà de la théologie chrétienne et des enjeux confessionnels, l'écospiritualité au sens large apparaît finalement comme une façon de prendre en charge certaines dimensions de l'écologie en première personne de façon trans-confessionnelle et pluraliste. Et, contrairement à une opinion répandue dans l'écologie politique, l'écospiritualité peut alors devenir un ressort essentiel de l'engagement subjectif dans les mobilisations écologiques et sociales.

Je ne soutiens pas que les questions religieuses se confondent avec les questions écologiques ou scientifiques, mais bien que des articulations valides et utiles s'opèrent déjà au sein de nombreux collectifs qui croisent les questions des affects, des pratiques et des effets subjectifs des luttes et des conversions écologiques. Je ne soutiens pas non plus que l'écospiritualité serait une condition nécessaire ou suffisante de l'engagement et des solutions politiques aux crises actuelles. Les contextes culturels, les leviers d'actions, les motivations subjectives et les modes d'engagements dans les combats écologiques sont trop divers et pluriels pour faire jouer à l'écospiritualité ce rôle incontournable. L'urgence écologique nécessite la mobilisation de tous les acteurs à tous les niveaux d'actions. L'engagement des institutions au niveau étatique et international est inévitable pour activer des leviers de réactions à la hauteur des enjeux planétaires, et les ressorts de ces réactions ne seront sans doute pas d'ordre écospirituel. Cependant, du point de vue heuristique, il faut reconnaître que l'écospiritualité est déjà l'un des ressorts de tout un ensemble d'acteurs au sein de la société civile notamment, et du point de vue pragmatique, qu'elle recèle de tout un ensemble de pratiques qui prennent en charge des dimensions affectives,

esthétiques et thérapeutiques. L'écospiritualité soutient et nourrit donc les transformations requises par l'urgence écologique, parce qu'elle relie le soin et la lutte, et fait résonner les enjeux les plus planétaires dans les métamorphoses les plus intimes.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Que retenir du chemin parcouru ? Face à l'étonnement suscité par la crise de l'idée de nature, le problème initial, condensé dans la question « Que faire avec la nature ? », s'est en définitive précisé en « Que faire des conceptions minoritaires de la nature et des voix non-duelles du naturalisme (au sens de Descola) ? ». Par minoritaire j'entends d'abord qui ne relève pas d'un positionnement majoritaire, central ou hégémonique, mais plutôt des marges, des subalternes ou des opprimé·e·s. Minoritaire signifie aussi qui ne veut pas s'imposer comme modèle unique et qui adopte ainsi de fait une position pluraliste. Par non-duelle, j'entends les conceptions relationnelles de la nature, inscrites dans des métaphysiques processuelles ou des ontologies non-substantialistes, attentives aux systèmes complexes d'interdépendances et ouvrant vers des éthiques et des politiques du partenariat, du soin et de la diplomatie avec les terrains de vie et leurs habitants. Que faire donc des voix minoritaires non-duelles du naturalisme ?

L'analyse critique des arguments a-naturalistes, la cartographie du multi-naturalisme émancipateur et subversif puis l'ouverture aux dimensions écothéologiques et écospirituelles constituent ensemble une réponse qui peut être condensée en trois verbes : les *entendre*, les *justifier* et les *relier*.

Car il faut d'abord *pouvoir entendre* et reconnaître que, concentrés sur les conceptions majoritaires et hégémoniques, les arguments a-naturalistes ont négligé, invisibilisé ou rendu inaudibles ces voix minoritaires non-duelles du naturalisme. L'analyse critique de ces arguments a montré, à côté des déconstructions nécessaires, une tendance réductrice dans le rapport à l'idée de nature. Percevoir en plus de la voix dominante, les basses, les contre-champs et les résonnances harmoniques suppose d'ouvrir l'écoute jusqu'aux marges. Alors seulement la polyphonie de l'idée de nature se donne à entendre dans toute sa richesse et sa diversité. C'est donc une forme d'attention à la diversité du réel, par une oreille attentive aux voix marginales, qui a guidé l'analyse critique dans la première partie. Et si ces voix minoritaires non-duelles existent, dans une différence irréductible par rapport aux positions majoritaires déconstruites, qu'ont-elles à nous dire ? Après les avoir entendues, il s'agissait donc de les *comprendre*, ce qui m'a conduit à les *justifier*.

La deuxième partie peut être lue comme une cartographie des bonnes raisons de maintenir, face aux crises écologiques, une référence, une conception et un usage

problématisés et politisés de l'idée de nature. L'histoire tourbillonnante justifie la robustesse pluraliste des significations co-présentes. Le geste de *reclaim* écoféministe permet de saisir la lucidité et la puissance des renaturalisations minoritaires comme problématisantes, émancipatrices, subversives et créatives. Les politisations contestées de la nature invitent à dédramatiser les références normatives, et à redéfinir les imaginaires politiques comme les polarisations axiologiques, en fonction de degrés d'intelligence des urgences écologiques, plutôt que d'une obsession d'arrachement à la nature (la civilisation, la modernisation ou le progrès). L'attention au sauvage justifie une résistance aux tentatives de substitutions de concepts techniques ou administratifs à l'idée de nature qui ne neutralisent ni les logiques dualistes hégémoniques, ni les appropriations extractivistes et capitalistes. Au contraire maintenir la conscience de cette irréductible spontanéité permet d'en souligner les ressorts éthiques, politiques et spirituels.

Ces voix multi-naturalistes intègrent donc les déconstructions critiques mais répondent de façon pertinente et décisive aux arguments qui faisaient glisser la critique a-naturaliste vers une stratégie d'abandon ou d'éradication de l'idée de nature. Parce qu'elles ne sont pas en position de dicter ou de prescrire des usages conceptuels, parce qu'elles n'imaginent pas s'ériger en étalon normatif unique, parce qu'elles mobilisent davantage des stratégies contre-hégémoniques (le piratage, le détournement ou la subversion interne) plutôt que l'instauration ou la légitimation autorisée, les positions minoritaires sont ainsi porteuses d'enseignements décisifs. Du point de vue *conceptuel*, l'ouverture pluraliste de l'idée de nature permet de dénouer l'emprise des conceptions et des usages majoritaires pour renouer avec son histoire complexes et ses usages contestés, notamment non-duels et relationnels. Du point de vue *pragmatique*, les positions multi-naturalistes obligent à reconnaître que l'on ne sait pas *a priori* les effets de l'idée de nature parce que ses devenir-minoritaires sont localisés, contextualisés et portés par des collectifs en lutte qui lui confèrent des fonctions *a priori* imprévisibles. Elles soutiennent aussi que, en vue de contrer les fondements oppressifs des logiques hégémoniques, il vaut mieux problématiser et réclamer l'idée contestée plutôt que de l'invisibiliser ou de l'éradiquer. Du point de vue *politique*, les positions multi-naturalistes soutiennent qu'on peut s'accorder sur des finalités écocentriques, diplomatiques ou compositionnistes de convivialité, de partenariat, de soin tout en mobilisant des concepts politiquement controversés. Les luttes effectives produisent souvent des recoupements improbables qui s'accordent sur les choses à défendre sans exiger une pureté conceptuelle. L'idée de nature est alors moins un obstacle

a priori dépolitisant ou séparatiste qu'un concept à diffracter et préciser en fonction des contextes et des problèmes de politisations concrètes de l'écologie (par exemple en territoires, milieux ou terrains de vie et mondes). Du point de vue *normatif*, les naturalisations ne suffisent ni à valider ni à invalider une proposition normative particulière, mais elles semblent pouvoir mobiliser de façon plurielle et contestée, la nature comme champ de potentialités recelant de différents ordres. Les voix minoritaires reconnaissent en particulier dans la nature, une référence qui permet de contester et subvertir les normes oppressives et injustes, naturalisations majoritaires coloniales et patriarcales y compris. Les voix entendues étaient donc riches d'enseignements et de ressources pour définir et mettre en œuvre une pensée écologique nourrie d'une mémoire vive, écoféministe, anti-coloniale, anti-capitaliste et anti-extractiviste. Mais se posait notamment la question de la cohérence et de la puissance de ces voix minoritaires pour produire des transformations effectives ?

D'où la troisième partie qui chemine vers l'analyse des liens entre écologie en première personne et écologie politique *via* l'écospiritualité¹. En plus d'offrir une introduction à la vivacité du champ écothéologique à destination des non théologien·ne·s, cette perspective décentrée permet de *relier* les voix multi-naturalistes, au double sens de tisser entre elles le fil des préoccupations et des engagements communs, mais aussi d'ouvrir la dimension religieuse – entendue à partir d'une des étymologies ordinaires (*religare*) comme ce qui relie un collectif à une forme de transcendance ou à la dimension du divin. Car, si ce qui se joue dans la crise de l'idée de nature est bien d'abord l'interrogation commune mais différenciée de « comment habiter l'immanence terrestre ? », le décentrement écothéologique et écospirituel souligne la façon dont la reconnaissance d'une forme de transcendance peut nourrir et informer cette habitation. Au-delà d'une opposition dualiste, simpliste et parfois dogmatique, l'ouverture de ce champ liant écologie et religieux au sens large, souligne que l'idée de nature ne signifie pas rupture définitive avec la transcendance mais plutôt interrogation des rapports de l'immanence à différentes formes de transcendances (*au-delà* du contrôle humain, *excès* par rapport à la connaissance et l'imagination, *mystère* au cœur du vivant, *don*, « ce à propos de quoi nous trouvons *toujours plus* » *dixit* Stengers). Corrélativement certaines perspectives écothéologiques et écospirituelles dessinent des points de convergences et des intersections remarquables avec les positions multi-naturalistes, notamment lorsqu'elles

¹ Une autre option aurait été d'explorer ce lien *via* l'esthétique, ce que j'effleure en élargissant la définition de l'écospiritualité à la poétique du soi écologique, mais qui fera sans doute l'objet de recherches ultérieures.

intègrent différents types de savoirs écologiques et sociaux, émanent de collectifs en lutte pour la défense de leur milieu de vie, priorisent les populations les plus vulnérables faisant de la justice environnementale et sociale un principe de leurs propositions normatives, et intègrent toutes les dimensions de l'habitation commune d'un terrain de vie à partir de la perspective d'un soi écocentré. D'un autre côté, définir l'écospiritualité, au sens large, non seulement comme l'écologisation des spiritualités ou la spiritualisation de l'écologie, mais surtout comme l'ensemble des *expériences et pratiques manifestant un soi écologique*, permet de tisser un fil entre les différentes positions multi-naturalistes sans les uniformiser, les globaliser et sans en atténuer les différences. Entendre, justifier et relier les voix multi-naturaliste synthétise donc les résultats du parcours proposé. Mais sur quels enjeux cette reconnaissance et de cette défense des voix minoritaires et non-duelles du naturalisme ouvrent-elles ?

Interroger les débats et les reconfigurations de l'idée de la nature face aux crises écologiques ouvre sur des *enjeux conceptuels, éthiques et politiques*. Au plan *conceptuel*, la persistance admirable de l'idée de nature interroge d'abord son statut particulier. La nature est certainement, aujourd'hui encore, un « concept fondamental » sinon de la métaphysique du moins de l'écologie, c'est-à-dire, dans un sens dérivé de Heidegger, une idée qui *configure les modes d'être des vivants et les rapports à l'altérité* mais qui se donne aussi sur le mode d'une *énigme*, d'un *retrait* ou d'une *question*. D'où, peut-être, l'échec inévitable des stratégies d'éradication et des appels à l'abandon, parce que la nature est une *idée-monde*¹ qui interroge l'essentiel – un « nom de l'être » dirait Heidegger – et qui n'est réductible ni au réel objectivé par les sciences et les techniques, ni à une polarité oppositionnelle à la culture dans une logique dualiste, ni à une référence normative susceptible d'être mobilisées dans des usages oppressifs, ni au nom d'un zonage paysager. Au sein des multi-naturalismes considérés, il ressort en tous cas un certain nombre de traits conceptuels récurrents qui déterminent *la nature non-duelle, dynamique et relationnelle* : elle est [1] *un système complexe de relations et d'interdépendances*, [2] qui présente, au

¹ Par idée-monde, je suggère la fonction configuratrice au sein du processus actif de composition non-anthropocentrée et multispécifique de mondes, ainsi que définie par Haraway dans l'idée de « worlding » (qui est une fois spécifiée en « *multinaturalist worldings* »). Voir, *Staying with the Trouble : Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 154. Pour une formulation synthétique : « Chaque fois que je cherche à comprendre comment un nœud s'est formé et que j'ajoute quelques fils – qui finissent par devenir essentiels à la trame, même si leur présence semblait d'abord fantaisiste – il m'apparaît plus clairement que « vivre avec le trouble », un trouble inévitable quand *on fait des mondes complexes* (*staying with the trouble of complex worlding*), est le nom du jeu qui consiste à bien vivre et à bien mourir ensemble sur Terra, à Terrapolis. ». Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, traduit par Vivien García, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire, 2020, p. 50.

sein d'une dynamique de transformation, *des formes d'équilibre ou de rupture*, [3] dont les processus et les entités expriment par excellence *un mode d'être de ce qui est « par soi-même ainsi » ou spontanéité* et [4] ouvre sur *des dimensions cosmiques de l'existence et de la vie, articulées potentiellement à une forme de transcendance*. Chacune de ces déterminations peut être pensée comme structurée par une polarité antagoniste constituant des limites idéales : [1] La communauté relationnelle peut tendre vers le partenariat, la composition diplomatique, la symbiose ou, à l'opposé (et respectivement), vers l'exploitation, la destruction unilatérale, le parasitisme. [2] Les dynamiques de transformation peuvent tendre vers la vie, la création, la santé ou, à l'opposé vers la mort, la destruction, la maladie. [3] Le caractère de ce qui est « par soi-même ainsi » se polarise entre le spontané, la féralité, le sauvage et, à l'opposé le contrôlé, le volontairement planifié, le domestiqué. [4] Enfin l'ouverture vers les dimensions cosmiques et transcendantes peuvent tendre vers le relié et le sacré ou, à l'opposé, vers le négligé et le désenchanté¹.

Ces dimensions conceptuelles s'articulent avec les *enjeux éthiques* dans la mesure où la reconnaissance et la justification du multi-naturalisme permettent de clarifier les façons dont la nature pourrait nourrir des normativités, non pas au service de naturalisations dominantes ou hégémoniques, mais minoritaires et émancipatrices. En effet, au sein de chacune des dimensions distinguées, la limite indiquant une tendance favorisant le vivant pourrait déterminer certaines relations à la nature comme des aspects du bien, du juste ou de l'utile, et, ainsi, constituer des *courants normatifs de la nature non-duelle* qui s'articuleraient autour des pôles de [1] la *symbiose*, [2] de la *santé*, [3] du *sauvage* et [4] du *sacré*².

Le *pôle de la symbiose*, dérivé de la nature comprise comme intégrale de relations fonctionnant en un système complexe, interroge les conditions de la cohabitation bonne et juste. Il vise à réagir contre le mal que constituerait le parasitisme (ou du moins une image symbolique de celui-ci) qui prend tout et ne rend rien, envahit et détruit les conditions de

¹ Ces oppositions idéelles, ainsi schématisées, sont évidemment trop générales et trop abstraites, mais elles suggèrent la façon dont on pourrait en analyser la composition au sein de cas concrets et contextualisés.

² On s'apercevra que le parcours effectué a successivement croisé et mêlé chacun de ces pôles normatifs. Je me contenterai ici de proposer une synthèse schématique et succincte de quelques caractéristiques normatives de chaque pôle et de réfléchir brièvement sur leur statut éthique, mais le développement d'une *réflexion éthique à partir des marges multi-naturalistes* ou la proposition, concrète et en contexte, d'une *potentielle éthique multi-naturaliste mineure* relèverait d'un autre travail (et pourrait être l'une des pistes ouvertes pour prolonger cette réflexion).

possibilité de la relation et de la convivialité¹. Il valorise des *vertus diplomatiques* (l'écoute de l'autre, la recherche de terrains d'entente, l'imagination de biens réciproques), des *vertus d'intelligence écologique* (une finesse de pilotage permettant de comprendre l'insertion de son action dans un système complexe de cohabitation) et promeut les principes de *réciprocité*, de *respect* et de *pacification* d'emblée définis au niveau de collectifs hybrides. Il permet de disqualifier les actions d'envahissement, d'exploitation ou de destruction, et, au contraire, par la valorisation de la diversité, vise l'utopie d'une pacification des rapports conviviaux. La diplomatie interspécifique (comme pacification des rapports avec certains prédateurs), l'élargissement des modèles juridiques aux non-humains pour défendre, par le droit, des collectifs mixtes et hybrides (par exemple le fleuve Wangahui en Nouvelle-Zélande dont la reconnaissance d'une personnalité juridique permet la reconnaissance des préjudices des attitudes coloniales et de l'expertise des peuples indigènes pour conserver et prendre soin de leurs milieux de vie) et les mouvements pour la justice environnementale sont autant de propositions pratiques qui pourrait s'inscrire dans ce courant normatif. Des propositions théoriques aussi différentes que *le contrat naturel* de Serres, les diplomaties compositonnistes, interspécifiques ou cosmopolitiques de Latour, Morizot ou Stengers, les éthiques écoféministes du partenariat ou du soin, une écospiritualité de la maison commune comme dans le *Laudato si*, ou une éthique de la responsabilité et de la justice intergénérationnelle, pourraient y être aussi rattachées.

Le *pôle de la santé*, dérivé de la nature comprise comme dynamiques finalisées, organisant certains équilibres, interroge les limites et les risques. Il désigne comme un mal, sur le modèle du choc ou de l'empoisonnement, la rupture des équilibres viables et les perturbations au-delà des puissances d'adaptation et de résilience. Au contraire il désigne comme un bien de façon minimale la possibilité du fonctionnement, et de façon maximaliste, la grande santé c'est-à-dire la puissance à entrer en relations, à être affecté et à affecter, dans une tension dynamique entre le normal et le pathologique. Il s'applique aussi bien aux individus qu'aux écosystèmes et, par extension, potentiellement aussi aux

¹ Il ne s'agit pas ici de décrire la réalité du parasitisme (qui peut être déconstruite comme un point de vue relatif, pouvant aussi être considéré comme l'une des formes de la symbiose et de la régulation écosystémique), mais de tenter de faire jouer aux représentations communes du « parasite » (comme absence de réciprocité) une fonction d'orientation au sein de l'imagination morale.

économies et aux territoires (par exemple, sous le concept de « santé globale »¹). Ce courant valorise ainsi la *vertu de tempérance*, entendue comme conscience des limites organiques², ainsi que le *soin relationnel* c'est-à-dire l'attention à la vulnérabilité, le secours, la sollicitude et la bienveillance fondées dans une forme de compassion. Dans cette perspective sont favorisées différentes actions de prévention (rechercher l'équilibre propre, sans doute changeant, qui permet le meilleur fonctionnement et minimise certains risques), de réparation (par exemple dans les techniques médicales analogistes qui rééquilibrent en stimulant plutôt qu'en coupant, ou dans les techniques écologiques de restauration), mais aussi d'écoute et d'accompagnement des entités malades ou souffrantes. Bien sûr, ce courant soulève toute une série de problèmes dans la mesure où les limites ne sont pas absolues mais relatives aux différents organismes et écosystèmes, et dans la mesure où la santé, si elle devient un modèle de fonctionnement maximaliste, peut discriminer, porter préjudice à des populations vulnérables ou handicapées, voire dans des logiques totalitaires tendre vers des formes d'eugénisme. Cependant, ce modèle est aujourd'hui mobilisé théoriquement, depuis Leopold et sa promotion de la « santé des écosystèmes », comme participant d'une maxime d'une éthique de la Terre et de nombreuses élaborations d'éthiques environnementales ont notamment réfléchi et opérationnalisé les critères pour définir ce que pourrait signifier la santé d'un écosystème³. Le biocentrisme de Taylor, en mobilisant la notion de « centres téléonomiques de vie », associé à la « règle de non-ingérence » et à une injonction au perspectivisme interspécifique, se rattacherait aussi à ce courant normatif dérivé de l'auto-organisation de la nature⁴. Les réflexions sur les limites planétaires et l'idée d'un « espace sûr et juste pour l'humanité » (*safe operating space*)⁵ rejoignent aussi cette perspective par une autre approche, de même que tout le champ d'exploration des interactions entre santé et

¹ Ioan Negrutiu, Gérard Escher et François Collart Dutilleul, « Alimentation - agriculture - territoires : les difficultés d'un dialogue entre le droit et les sciences de la nature », *Droit et société*, 9 mai 2019, N° 101, n° 1, p. 87-99.

² La question de savoir si l'on considère les limites organiques d'un individu, d'une espèce, d'un milieu mérite sans doute d'être examinée en fonction de problèmes et de cas concrets.

³ Bryan G. Norton, Benjamin D. Haskell et Robert Costanza (éds.), « Ecosystem Health New Goals for Environmental Management », Washington (D.C.), Island Press, 1992 ; Sven Erik Jørgensen, *Handbook of Ecological Indicators for Assessment of Ecosystem Health*, Boca Raton, CRC Press/Taylor & Francis, 2010 ; Kate M. Scow, *Integrated Assessment of Ecosystem Health*, Boca Raton, CRC Press, 2018.

⁴ Paul W. Taylor, *Respect for Nature : A Theory of Environmental Ethics*, 25th Anniversary edition with a New foreword by Dale Jamieson., Princeton, Princeton University Press, 2011.

⁵ Kate Raworth, Marie Drique et Solange de Coussemaker, « Un espace sûr et juste pour l'humanité », *Revue Projet*, 1 mars 2017, N° 356, n° 1, p. 10-14.

écologie¹, les médecines naturelles (phytothérapie) et analogiques (ayurvédique, traditionnelles chinoise ou tibétaine), les pratiques japonaises de *Shinrin Yoku* (bains de forêts), et plus généralement les pratiques visant à soigner par et dans la nature (par exemple contre les « troubles du déficit de nature »).

Le *pôle du sauvage*, dérivé de la nature comprise comme spontanéité, interroge les entraves et les conditionnements. Il considère que le mal n'est pas dans la spontanéité naturelle mais dans l'oubli des dynamiques naturelles constituées de biomorphismes extrêmement fins et dans l'abstraction qui consiste à vouloir tout construire. Au contraire, ce courant valorise la vertu de *spontanéité* qui, subjectivement raffinée comme écoute de la nature en soi et hors de soi, émane du soi écologique et exprime une finesse d'interaction au sein d'un système complexe d'interdépendances. La spontanéité, à l'instar de sa compréhension dans le taoïsme ou le bouddhisme Chan, est une souplesse d'adaptation aux situations qui s'oppose aux normes et conditionnements rigidifiants. Elle suppose pour les sujets humains, la pleine présence au milieu et au corps-esprit, un calme et une détente qui permettent l'immédiateté de la réponse à l'opposé des peurs, des tensions, des ressassements, des culpabilisations et autres tensions qui entravent certains fonctionnements naturels. Mais le sauvage, que l'on peut distinguer de l'impulsivité, ne signifie pas nécessairement, comme le caricature une peur ou une volonté d'arrachement à la nature, violence et libération des pulsions mauvaises. Ce courant ne promeut pas le déchaînement de la violence (qui est peut-être une peur d'une société enchaînée). Mais l'acceptation, en soi, des informations données par le corps en interactions avec son milieu, certes potentiellement dans un large spectre de réactions, permet aussi de renouer avec différents affects pacificateurs (le relâchement, le laisser-aller, l'acceptation ou l'absence de ressassement). Ce courant questionne donc l'idée que la morale devrait pacifier des pulsions naturelles violentes, destructrices et asociales. Il consiste parfois à faire jouer à la nature le rôle d'une autorité existentielle implacable et transcendante, non corrompue par les institutions et les rapports de domination du collectif humain et ses cortèges d'inventions sordides (au premier rang desquelles on trouverait l'inventivité pour la terreur, les tortures, les génocides et toutes les horreurs des guerres). Mais il peut

¹ Dominique F. Charron (éd.), *Ecohealth Research in Practice : Innovative Applications of an Ecosystem Approach to Health*, New York, Springer New York, 2012 ; Maya K. Gislason et Barbara Katz Rothman (éds.), *Ecological Health : Society, Ecology and Health*, Bingley, Emerald Publishing Limited, 2013 ; Serge Morand et Claire Lajaunie, *Biodiversité et santé : Les liens entre le vivant, les écosystèmes et les sociétés*, London, ISTE Editions, 2018 ; Toru Watanabe et Chiho Watanabe, *Health in Ecological Perspectives in the Anthropocene*, Singapore, Springer Singapore, 2019.

éventuellement amener à reconsidérer l'agressivité et le conflit notamment dans certains contextes d'oppressions et de rapports de forces. Certes, cela soulève tout un ensemble de questions sur le statut de la délibération, sur les principes régulateurs de cette action spontanée, sur la paradoxale discipline nécessaire à la constitution d'un soi spontané, sur l'accessibilité de cette éthique des vertus à un large collectif ou sur l'articulation de cette spontanéité avec d'autres principes normatifs telle la justice ou le soin. Les réévaluations des friches, des zones en libre évolution et du sauvage dans les pratiques de conservation, mais aussi les éthiques du sauvage et de la spontanéité que nous avons croisées, souvent d'inspiration orientale mais aussi transcendantaliste ou écoféministe, relèveraient en partie de ce courant.

Le *pôle du sacré* enfin, dérivé de la nature comme ouverte à une forme de transcendance, interroge les modes de relations avec une puissance qui nous dépasse. En tant que création continue d'imprévisible nouveauté, la nature est toujours *d'ailleurs* et constitue un *au-delà* du contrôle et de l'imagination. Ce courant désigne comme un mal, d'un côté, la banalisation et la négligence des relations avec la nature et, de l'autre, la dégradation des attitudes religieuses par exemple dans la croyance aux marchés, à la machinisation ou au progrès. Au contraire, il conduit à valoriser des vertus d'*humilité* face à ce qui n'est pas un décor fragile mais une puissance redoutable, de *respect* qui peut passer par une régulation de l'accès et une ritualisation des relations, mais aussi d'*enthousiasme* voire d'*émerveillement* face à cette prolixité mystérieuse. Ce sont principalement des formes d'écospiritualités qui s'inscrivent dans cette dimension normative, mais la reconnaissance d'une valeur intrinsèque aux entités naturelles, comme d'une forme de transcendance au sein de l'immanence naturelle (par exemple sous la forme de la *gratuité*, du *don* ou de la *beauté*), pourraient être rapprochée de ce pôle normatif, entendu au sens large.

Quel est le statut éthique de ces différents pôles normatifs ? Il ne s'agit pas de proposer un modèle moral qui prétendrait s'énoncer depuis une rationalité hors-sol, être valable universellement et indépendamment des contextes particuliers. Cela serait singulièrement contradictoire avec certains des enseignements principaux des positionnements mineurs ou marginaux. Il ne s'agit pas non plus de prétendre constituer un système unifié et achevé. Les différentes dimensions évoquées, si elles ne sont pas a priori complètement incompatibles entre elles, sont néanmoins traversées de tensions mutuelles et d'interprétations contestées. Mais chacun des pôles mentionnés esquisse des potentialités

normatives dont on peut se demander comment elles s'intégreraient à différents systèmes éthiques. Il s'agirait alors plutôt de suggérer, à l'instar de certaines propositions explorées par les renaturalisations minoritaires écoféministes, la façon dont on pourrait faire jouer à ces dimensions de la nature, une fonction de minorisation des raisonnements moraux majoritaires. À cette fin, on peut tenter une traduction fictive de ces courants normatifs dans les langages majoritaires de l'éthique philosophique, moderne et souvent encore anthropocentrée, principalement déontologiques et conséquentialistes¹. Selon une perspective *déontologique*, si l'on retient comme critère le principe de trouver des tests d'universalisation de sa maxime d'action, on pourrait formaliser les choses comme suit. [1] « *Agis de telle sorte que tu ne mettes pas en péril la possibilité de la symbiose qui te constitue et que tu contribues à constituer à différents niveaux* ». Le pôle symbiotique permettrait ainsi de formuler un *devoir de composition responsable et symbiotique d'un monde commun*, qui serait un devoir d'un sujet non pas transcendantal mais impliqué dans des relations vitales envers différents collectifs ; [2] « *Agis de telle sorte que tu soignes les équilibres vitaux en toi et autour de toi afin de permettre la continuité et la créativité du vivant* ». Ce serait ainsi, à partir du pôle de la santé, un *devoir de soin envers les dynamiques du vivant au sein de la nature*. [3] « *Agis de telle sorte que tu n'oublies pas le spontané en toi et autour de toi* ». Le pôle du sauvage permettrait alors de formuler un *devoir de reconnaissance de la nature en soi*, qui serait aussi une forme de devoir envers soi-même entendu comme soi écologique. [4] « *Agis de telle sorte que tu reconnais en toutes choses l'ailleurs de la nature (potentiellement comme le signe de l'Ailleurs divin)* ». Le pôle du sacré permettrait ainsi de formuler un *devoir de respect, d'humilité et d'égards* envers les dynamiques et les entités naturelles perçues dans leur ouverture à la transcendance.

On pourrait tenter le même exercice d'éthique-fiction selon une perspective *conséquentialiste*, qui prendrait pour critère la maximisation des utilités en vue du bien du plus grand nombre et évaluerait ainsi les conséquences désirables d'une action moralement juste. Il s'agirait sans doute alors de préciser la contribution des pôles normatifs à une vie meilleure dans un monde meilleur. Pour la *symbiose*, la pacification des relations et la

¹ Mon but n'est donc pas de construire et encore moins de défendre un modèle de morale déontologique ou utilitariste, mais de montrer comment une perspective multi-naturaliste pourrait minorer y compris, peut-être, ces logiciels majeurs de la modernité européenne. J'évoquerai par la suite l'éthique des vertus (qui est, à mon sens et du moins dans ses réactualisations écologiques, déjà mineure). Quant aux éthiques du *care*, elles sont, *a fortiori*, des modèles d'une éthique mineure, pensée à partir des marges, des vulnérabilités, des relations et des devenirs.

réouverture de la dimension politique de la composition des mondes devraient permettre aux collectifs, entendus de façon écocentrique, d'améliorer l'habitabilité commune des milieux de vie mais aussi de diminuer et de compenser les injustices environnementales et sociales. Pour la *santé*, la connaissance et la maîtrise dans le pilotage des dynamiques et des équilibres du vivant devraient permettre de limiter les préjudices et de restaurer de milieux endommagés, de même qu'elle augmenterait la diversité et la puissance d'adaptation et de résilience des individus comme des écosystèmes. Pour le *sauvage*, on pourrait sans doute mettre en avant le fait que la libération du « potentiel naturel » pourrait rendre les individus plus créatifs, plus libres, plus vivants et, en un sens, plus sages. Enfin pour le *sacré*, la reconnaissance de notre participation continue à des processus ouverts à la transcendance pourrait permettre de trouver du sens par l'inscription dans des dimensions existentielles fondamentales, reliées à une dimension cosmique.

La traduction dans une perspective d'*éthique des vertus* (en un sens, déjà mineure) serait sans doute plus directe. Les valeurs et principes évoqués (la diplomatie et la réciprocité, le jeu avec les limites et la tempérance, la spontanéité et la pleine conscience, l'émerveillement et l'humilité) permettraient peut-être alors de déterminer ce que serait un soi écologique qui viserait une forme de *sagesse multi-naturaliste*. Ce serait un *soi diplomate* visant l'idéal de la symbiose par la réciprocité et la justice dans des collectifs intégrés (du collectif-soi, au collectifs-cosmos, en passant par différents collectifs sociaux et écologiques), un *soi à la fois plein de vitalité et tempérant* du fait d'une insertion fine de son action au sein des dynamiques du vivant et d'une régulation du rapport au désir permettant la reconnaissance des limites, un *soi sauvage* c'est-à-dire spontané et à l'écoute vive des interdépendances et un *soi enthousiaste* humblement sensible à sa participation à la Terre et à ses mystères.

Ce type de minorisation des éthiques philosophiques dominantes ne consiste donc pas à affirmer unilatéralement que la nature est bonne, et s'éloigne des excès antagonistes qui, soit l'idéalisent comme modèle parfait, soit la diabolisent comme repoussoir absolu. Il présuppose que la nature est ambivalente, mais résiste à la description du Bien uniquement à partir des coordonnées humaines (par exemple l'idéal humain de la paix contre la guerre naturelle de tous contre tous ; la santé humaine contre les maladies, les virus et les parasites ; la civilisation contre la sauvagerie ; ou la reconnaissance humaine du divin contre la fermeture des non-humains à la transcendance). Les dimensions normatives distinguées ne sont pas supposées bonnes simplement parce qu'elles seraient naturelles.

Elles s'opposent même à d'autres potentialités de la nature qui sont destructrices : la guerre, les extinctions et les ruptures des équilibres écologiques, l'arrachement à la nature et la perte de la spontanéité ou la négligence. Mais l'action bonne, utile ou juste ne peut pas faire comme si elle était hors-monde. Elle doit être pensée en contexte et l'insertion dans la nature est un contexte fondamental. Il s'agit donc de réintégrer l'action morale au sein d'une nature qui n'est pas a priori mauvaise et qui peut même fournir des repères normatifs intéressants parce qu'elle invente, avant les collectifs humains, différentes modalités du vivre ensemble. Mais ce qui, en dernier ressort, fait que l'action sera jugée bonne, juste ou utile sera une justification et un système normatif *anthropogénique*, même s'il n'est plus *anthropocentré*.

Il y a enfin des *enjeux politiques* au fait d'entendre, de justifier et de relier des voix minoritaires du naturalisme. Les positions multi-naturalistes sont en effet primordiales dans leurs ressorts *critiques* et *constructifs*, *a fortiori* dans une situation où une transition/transformation/métamorphose est requise en urgence, et précisément par démarcation des perspectives hégémoniques préoccupées par les enjeux de renforcement et d'extension de la puissance. La défense du multi-naturalisme, parce qu'elle considère des perspectives issues des marges, interroge en particulier ce qui, au sein des positions dominantes, a contribué aux crises écologiques et ce qui fait obstacles à des mesures transformatives à la hauteur des mutations systémiques à opérer. Elle permet par exemple de désigner les logiques dualistes et les affects de séparation, de domination, et d'exploitation, associés aux dynamiques systémiques coloniales, patriarcales et capitalistes extractivistes, comme un nœud idéologique responsable de nombreuses souffrances, injustices et destructions écologiques. Elle permet corrélativement de pointer des stratégies minoritaires de contestation et de résistance contre ces dynamiques thanatocratiques, notamment la subversion des usages dualistes de la nature et la revendication d'autres puissances de sentir, de représenter et d'agir associées à une conception écologique, relationnel, dynamique et non-duelle de la nature. Mais l'ouverture multi-naturaliste est aussi une *ouverture des possibles* et de *l'imagination politique*. Elle permet de considérer comme primordiales, la reconnaissance de la diversité des contextes et des acteurs, la prise en compte des synergies entre transformation écologique des subjectivités, mobilisations collectives et changements structurels économiques et politiques, ainsi que l'attention portée aux alternatives et aux inventivités qui foisonnent de toute part au sein de la société civile, depuis le bas, et non nécessairement initiées par le haut du pouvoir. Car la défense

du multi-naturalisme est une façon de montrer que la domination naturaliste, que ce soit *via* le colonialisme, le patriarcat ou le capitalisme extractiviste mondialisé, tend à faire triompher une unidimensionnalité dans l'expérience de la nature, alors même qu'il existe au sein du dit naturalisme, en particulier dans ses marges, les ressources pour nourrir la critique et héberger un pluralisme dans les rapports aux autres qu'humains. Pour lutter d'un côté contre une tendance à la privatisation et la marchandisation intégrale des conditions de la vie et, de l'autre, contre les clôtures identitaires et les systèmes claniques et guerriers, les perspectives multi-naturalistes insistent notamment sur l'enjeu fondamental de *la composition de mondes autour de biens communs*, depuis *le terrain de vie à habiter, connaître et protéger par un collectif écocentré à l'échelle locale*, par exemple des APACs ou des écotopies, jusqu'à *l'utopie d'un cosmobiopolitisme pensée à l'échelle planétaire* que ce soit à travers un droit international (par exemple dans la reconnaissance d'un crime d'écocide) ou des institutions à la lettre mondiale (telle la proposition de Serres de créer la WAFEL, du nom des éléments *Water, Air, Fire, Earth and Livings*) qui grouperaient des représentants et des défenseurs de ces biens élémentaires communs. Les perspectives multi-naturalistes rappellent ainsi que le *pluralisme*, la *justice environnementale et sociale*, et la *défense des biens communs* devraient être des principes élémentaires pour guider les actions politiques. Je pense notamment à la transformation des institutions de la délibération démocratique, mais, aussi, à l'activation des leviers législatifs, financiers, juridiques, administratifs ou sécuritaires, qui permettraient de mettre en œuvre, à tous les niveaux mais en particulier au niveau étatique, les mesures nécessaires à la mutation écologique de nos cultures. Défendre le multi-naturalisme a enfin permis de croiser l'enjeu du *théologico-politique* qui consiste, en l'occurrence à interroger ce que l'écospiritualité et l'écothéologie ont à dire et peuvent apporter au sein d'une société sécularisée. Mon travail soutient que certaines expressions du religieux – devenu minoritaire ou étant travaillé par des devenir-minoritaires et ainsi tendanciellement dégagé des enjeux de puissance –, participent des luttes intersectionnelles, notamment dans un « pragmatisme prophétique »¹, dans une théologie écoféministe de la libération et dans certaines formes d'écospiritualité, pour rappeler des exigences éthiques (l'attention prioritaire qui doit être portée aux plus vulnérables et les idéaux de justice environnementale et sociale qui doivent guider les

¹ Le « pragmatisme prophétique » est un concept proposé par Cornel West qui lie, dans le contexte états-unien, le pragmatisme philosophique, les combats de minorités noires pour la justice, l'activisme politique et la spiritualité. Voir le chapitre « Prophetic Pragmatism : Cultural Criticism and Political Engagement » dans Cornel West, *The American Evasion of Philosophy : A Genealogy of Pragmatism*, London, Palgrave Macmillan, 1989, p. 211-239. Pour une reprise et une discussion contemporaine dans le contexte de l'écothéologie, voir Willis Jenkins, *Future of Ethics*, Washington, Georgetown University Press, 2013.

projets économiques, politiques et sociaux), mettre à disposition des individus et des mouvements collectifs des ressources et des pratiques issues de sagesse millénaires (qui permettent notamment d'allier le soin et la lutte et d'étayer l'action collective pour faire face aux désastres), et maintenir ouverts les horizons cosmiques d'une herméneutique existentielle à même de soutenir des formes d'émerveillement, de joie mais aussi d'engagement et d'espoir actifs.

Il reste à pointer quelques *limites* et *prolongements potentiels* du présent travail. À propos des *discours* et des *positions étudiées*, il est évident qu'il existe des alternatives multi-naturalistes au sein des humanités environnementales que je n'ai que peu ou pas analysées, faute de temps et de place. Un prolongement possible consisterait ainsi à interroger la façon dont le droit, les arts et l'écocritique notamment, fournissent des perspectives multi-naturalistes concordantes ou originales, au niveau conceptuel et en ce qui concerne les implications éthiques, politiques et spirituelles. À propos de *la méthode*, plusieurs questions se posent à moi rétrospectivement. Premièrement, mon propos a finalement conféré une fonction centrale à la distinction majoritaire/minoritaire qui pourrait être prolongée et précisée. Un travail permettant de pondérer plus précisément les positions respectives, de mesurer les effets sociaux et politiques et d'explicitier les modes d'échange, d'interaction et de circulation entre ces pôles antagonistes, mais aussi entre des minorités réactionnaires et révolutionnaires, serait sans doute un prolongement fructueux notamment du point de vue sociologique et politique. Deuxièmement, il me semble que le point de départ et l'aboutissement de mon parcours dans une écologie à la première personne aux dimensions écospirituelles invite à interroger un potentiel rapprochement entre une écophénoménologie et un pragmatisme, philosophique ou prophétique. Il y aurait peut-être ainsi une façon de nourrir, en reprenant l'impulsion d'un pragmatisme bergsonien et précisément à propos des questions environnementales, le dialogue entre des styles philosophiques et des traditions qui se sont historiquement développées de façon distincte de chaque côté de l'Atlantique. Troisièmement, ce travail trouve ses origines au sein d'une forme de philosophie de terrain, notamment le geste principal d'écoute des marges et la référence à des expériences écocentrées décisives, et l'approfondissement méthodologique de cette pratique constitue une perspective de prolongement direct du présent travail. La possibilité d'intégrer des enquêtes de terrain menées en première personne dans l'étude des voix minoritaires et des marges, au-delà des textes et mouvements déjà intégrés aux champs académiques, me semble décisive et sera intégrée à mes prochains travaux

notamment dans l'analyse des rapports entre écoféminisme, écospiritualité et écotopie. Enfin, à propos des questions d'*institutionnalisation* et d'*implications éthiques et politiques* de la défense pluraliste des perspectives minoritaires du naturalisme, qui n'ont été qu'ébauchées en conclusion, une réflexion et approfondissement rigoureux sont sans doute encore devant moi. Il me semble en particulier que la formalisation d'une *éthique multi-naturaliste mineure* et la réflexion sur ses conditions de validité et d'application à des problèmes contemporains concrets, ou encore l'élaboration d'une *cosmobiopolitique* déterminant les conditions d'une intégration des perspectives multi-naturaliste, pluraliste, écoféministe, anti-coloniale, anti-extractiviste et anti-capitaliste aux différents niveaux d'actions écotopiques, étatiques et internationaux, sont des chantiers importants et, je l'espère, à venir.

INDEX RERUM

A

accumulation par la conservation, 475, 477, 478
affects coloniaux, 20, 57, 128, 160, 244, 524, 581, 582, 585
aire·s protégée·s, 170, 175, 370, 425, 463, 472, 474, 479, 482
altérité naturelle, 49, 53, 112, 157, 170, 177, 186, 417, 419, 421, 429, 434, 435, 456, 621, 624, 625
altérité sauvage, 303, 308, 309, 457
a-naturalisme, 3, 58, 148, 177, 430, 434, 435, 441, 449, 450, 452
a-naturaliste·s, 3, 9, 36, 43, 45, 52, 55, 58, 59, 71, 95, 155, 163, 168, 177, 178, 181, 182, 185, 186, 245, 247, 263, 264, 266, 268, 301, 308, 321, 331, 338, 340, 402, 426, 430, **434-437**, 440, 453, 485, 486, 491, 497, 498, 500, 501, 513, 527, 685, 686
animaux, 13, 24, 37, 64, 65, 78, 100, 102, 120, 171, 176, 192, 214, 219, 250, 261, 274, 312, 377, 379, 414, 417, 418, 423, 454, 458, 463, 536, 557, 561, 596, 597, 607, 641, 670, 671
Anthropocène, 9, 17, 19, 33, 34, **36-38**, 40, 72, 80, 83, 87, 90, 133, 134, 136, 149, **152-154**, 163, 164, 169, 170, 172, 173, **175-177**, 186, 200, 222, 241, 338, 340, 354, 374, 375, 384, **386-388**, 390, 395, 401, 402, 425, 429, 430, 436, 439, 442, 443, 446, 448, 449, **455-457**, 468, 471, 472, 487, 503, 528, 570, 600, 601, 633
anthropocentrisme, 15, 26, 47, 48, 65, 116, 178, 242, 278, 309, 417, 512, 518, 531, 537, 541, 543, 545, 560, 566, 567, 604, 657
anti-nature, 266, 408, 502, 503, 608
APAC, 480, 483
artificiel·le·s, 17, 33, 34, 44, 61, 68, 74, 77, 78, 158, 165, 168, 171, 177, 219, 241, 245, 275, 339, 359, 401, 418, 424, 425, 433, 437, 449, 487
ativisme, 10, 391, 393

B

biens communs, 261, 348, 359, 471, 697
biocentrisme, 47, 48, 657, 691
biodiversité, 15, 29, 30, 32, 37, 69, 70, 120, 128, 163, 175, 177, 291, 293, 339, 349, 401, 414, 415, 449, 455, 459, 467, 469, 470, 471, 482, 483, 544, 577, 603, 610
biosphère, 40, 70, 75, 84, 87, 94, 167, 175, 176, 275, 357, 358, 502, 566, 594, 641
Bouddhisme, 464, 465, 500, 524, 607, 616, 619, 620, 627, 637, 676, 692

C

capitalisme, 11, 16, 20, 29, 74, 77, 80, 86, 100, 118, 131, 164, 179, 186, 192, 205, 223, 226, 248, 260, 265, 290, 292, 322, 339, 340, 353, 355, 356, 370, 371, 374, 376, 377, 394, 398, 401, 413, 430, 436, 440, 441, 444, 449, **459-461**, **466-469**, 471, **474-481**, 500, 521, 533, 554, 569, 572, 573, 585, 596, 606, 639, 648, 655, 658, 666, 675, 680
Capitalocène, 478
care, 47, 284, **316-318**, 479, 544, 604, 638, 640
catastrophe·s, 39, 41, 49, 73, 78, 85, 86, 87, 101, 147, 156, 169, 171, 299, 321, 363, 370, 371, 377, 388, 390, 411, 432, 504, 511, 551, 573, 582, 605, 626, 631
catholique·s, 277, 302, 412, 506, 510, 516, 531, 534, 535, 543, 546, 548, 550, 589
changement·s climatique·s, 37, 172, 330, 392, 520, 574, 588, 590, 599, 600
chrétien·ne·s, 21, 22, 65, 100, 110, 191, 227, 231, 273, 335, 336, 344, 446, 447, 491, 492, **495-497**, 499, 500, **504-506**, 509, 510, 515, 516, **518-520**, 522, 523, 525, **528-530**, 534, 536, **539-543**, 546, 547, 554, 555, 558, 559, 562, 566, 578, 585, **587-590**, **596-598**, 600, 601, 603, 604, **608-610**, 612, 613, 620, 627, 662, **676-678**, 683

christianisme, 53, 189, 499, 500, 524,
529-532, 534-537, 541, 546, 547, 553,
 562, 575, 585, **606-608**, 616, 652
 climat·s, 17, **65-67**, 115, 160, 276, 321,
 359, 364, 413, 432, 451, 523, 570, 589,
 600, 602
 colonial·e, 3, 4, 9, 14, 28, 29, 59, 64, 66,
 70, 81, 84, **97-102, 105-107**, 112, 117,
 120, 122, **124-127**, 147, 160, 162, 194,
 205, **222-226**, 231, **238-245**, 249, **257-**
259, 268, 280, 287, 289, 294, 298, 300,
 301, 303, 304, 306, 307, 309, 315, 316,
333-355, 359, 398, 399, 472, 476, 477,
 480, 486, 563, 567, 580, 591, 592, 639,
 655, 665, 675, 687, 699
 conservation capitaliste, 84, 469, 474,
 478, 479
 conservation conviviale, 3, 10, 401, 467,
 474, 478, 479, **481-483**
 consommation, 171, 248, 293, 412, 470,
 521, 597, 598, 663, **665-668**, 675, 676
 contemplation, 225, 407, 412, 414, 419,
 425, 546, 592, 593, 597, 621, 644, 664
 contre-nature, 62, 63, 68, 73, 215, 502,
 503, 506
 corps, 7, 18, 31, 51, **62-68**, 79, 80, 82,
 102, 104, 108, 123, 127, 150, 151, 255,
 259, 260, 262, **271-273**, 276, 278, 280,
 281, 294, **311-314**, 368, 373, 378, 393,
 408, 409, 414, 417, 439, 442, 443, 446,
 519, **521-524**, 536, 564, 570, 582, 597,
 605, 608, 609, 619, 625, 633, **636-641**,
 643, 649, 671, 672, 674, 675, 678, 692
 cosmos, 20, 204, 211, 227, 229, 230, 288,
 291, 295, 378, 548, 550, **556-558**, 568,
 580, 595, 596, 622, 653, 663, 675, 676,
 695
creation care, 590, 603
 création continuée, 145, 200, 446, 548,
 551, 556, 568
 crises écologiques, 3, 15, 16, 24, 36, 37,
 40, 41, **43-47**, 49, 53, 125, 185, 186,
 197, 269, 330, 339, 451, 492, 505, 509,
 525, 529, 546, 547, 588, 616, 617, 626,
 634, **644-646**, 656, 658, 659, 662, 663,
 677, 685, 688, 696

D

décentrement, 51, 53, 109, 143, 275, 307,
 451, 488, 491, 496, 508, 516, 519, 520,
 525, 626, 627, 661, 687

décoloniale, 89, 98, 99, 101
 décroissance, 172, 248, 445, 479, 483,
 525, 600, 666
deep ecology, 651, 656
 déontologique, 47, 694
 dépolitisation, 9, 131, 132, 138, 174, 193,
 254, 271, 318, 321, 323, 324, 326, 327,
337-340, 392, 471, 644, 650, 659, 661,
 662
 désirs, 83, 91, 259, 311, 338, 341, 375,
 387, 615, 667, 668, **670-672**, 674, 676,
 677
 dette écologique, 105, 372, 563, 679
 Dieu, 20, 58, 63, 64, 65, 93, 135, 140,
144-146, 218-220, 231, 261, 270, 338,
 364, 368, 369, 406, 415, 446, 497, 501,
 502, 507, 510, 518, 519, **521-524**, 527,
 531, 534, **536-545**, 548, 550, **553-559**,
 562, 564, 565, 570, 572, 573, **578-580**,
582-584, 586, 588, 592, 593, 595, 596,
 601, 603, 606, **608-610**, 612, 622, 624,
 679, 683
 diplomatie, 321, 335, 344, 359, 571, 634,
 685, 689, 690, 695
 divinité·s, 121, 212, 228, 235, 236, 291,
 539, 628, 653, 654, 676
 domination·s, 12, 20, 22, 23, 27, 33, 57,
 61, 63, 66, 68, 70, 81, 98, 99, 101, 102,
 104, 105, 108, 117, 122, 123, 128, 140,
 147, 160, 177, 181, 205, 209, 218, 223,
 225, 226, 242, 244, 245, **250-253, 255-**
257, 259, 262, 266, 269, **270-275**, 279,
 281, 289, 300, 306, 307, **309-315, 317-**
319, 323, 329, **354-356**, 358, 359, 376,
 386, 387, 393, 417, 421, 424, 428,
442-445, 448, 457, 485, 499, 514, 533,
 536, 537, **540-542**, 553, 554, 563, 564,
 566, 567, 569, 575, 581, 582, 591, 592,
 595, 597, 600, 605, 642, 649, 653, 655,
 657, 658, 668, 670, 671, 677, 692, 696,
 697
 dualisme, 14, **32-35**, 50, 61, 70, **101-103**,
105-108, 111, 116, 119, 126, 127, 129,
 131, 136, 151, 154, 158, 162, **169-171**,
 177, 178, 186, 188, 205, 224, 237, 253,
 259, 271, 274, 289, 290, 298, 307, 334,
 397, 422, 424, 450, 474, 495, 501, 511,
 605, 606, 645, **660-662**
 durabilité, 170, 291, 293, 373, 379, 474,
 522, 524, 544, 666

durable·s, 5, 24, 37, 120, 128, 136, 174, 175, 291, 347, 363, 385, 433, 475, 480, 521, 522, 524, 544, 573, 592, 593, 596, 610, 611, 666

E

écobiographie·s, 643, 668
écocentré·e·s, 3, 118, 275, 286, 326, 486, 501, 606, 626, 627, 635, 643, 668, 676, 688, 695, 697, 698
écocentrisme, 47, 48, 278
écocide, 697
écofasciste·s, 296, 643, 650, 656
écoféminisme, 3, 61, 94, 97, 101, 205, 247, **250-259**, 265, 272, 276, **283-285**, 287, 293, 299, 310, 311, **315-318**, 445, 523, 581, 585, 605, 607, 649, 653, 654, 699
écojustice, 255
écologie comme science, 18, 41, 70, 127, 158, 233, 234, 451, 452, 508, 536, 545, 639
écologie de la séparation, 429, 436, 438, 439, 440, 442, 446, 447, 459
écologie décoloniale, 3, 105, 124, 205, 226, 585, 613
écologie en première personne, 3, 10, 307, 491, 615, 617, 619, 634, 636, 638, 641, 683, 687
écologie intégrale, 10, 566, 567, 575, 615, 662
écologie maronne, **354-356**, 399
écologie mentale, 635, 648, 661
écologie politique, 3, 10, 41, 47, 50, 57, 69, 131, **137-140**, 142, 143, 156, 161, 163, 229, 321, 322, 324, 326, 331, 334, 335, 353, 354, **402-404**, 444, 445, **449-451**, 458, 459, 475, 491, 493, 495, 504, 512, 559, 560, 588, 593, 599, 613, **615-617**, 631, 633, 642, 644, 646, 651, 661, 662, 665, 680, 683, 687
écologie sans nature, 61, 73, 88, 265
écologie sociale, 226, 274, 651, 653, 655
écologisme des pauvres, 97, 129, 241, 334, 390, 445, 461, 562, 563, 660, 661
économie circulaire, 373, 483
écophénoménologie, 629, 635, 698
écospiritualité·s, 3, 10, 36, 47, 52, 53, 298, 299, 318, 372, 375, 446, 448, 489, **491-493**, 496, 525, 529, 531, 532, 567, 575, 594, 595, 598, 603, **615-621**, 624,

625, **628-630**, 634, 636, 638, 641, **644-646**, **649-651**, **654-656**, 658, **660-663**, 668, 676, 680, 681, 683, 684, 687, 688, 690, 693, 697, 699
écothéologie·s, 3, 10, 36, 47, 52, 53, 97, 172, 179, 446, 488, **491-493**, 495, 496, 504, 508, 515, 516, 519, 520, 525, **527-531**, 534, 536, 541, **545-547**, **558-562**, 564, 569, **571-574**, 579, 593, 605, 610, 612, 660, 683, 697
écotopie·s, 3, 9, **10-13**, 157, 248, 263, 321, 323, 360, 369, 370, **376-379**, **381-392**, 399, 487, 631, 697, 699
écoumène, 77
éducation, 13, 15, 22, 73, 113, 213, 281, 299, 313, **370-372**, **377-388**, 597, 602, 603, 624, 657
effondrement·s, 10, 20, 172, 179, 340, 374, 388, 391, 459, 467, 469, 658, 659
émerveillement, 12, 286, 293, 297, 357, 378, 451, 452, 523, 546, 549, 551, 585, 595, 622, 627, 629, 677, 680, 693, 695, 698
empreinte écologique, 106, 521
ensauvagement, 30, 100, 158, 176, 247, 268, 272, 276, 310, 314, 315, 318, 445, 473, 581, 605
espèces invasives, 37, 77, 458
essentialisme, 58, **61-63**, 71, 86, 247, 253, 254, 256, 259, 271, 283, 516
essentialiste·s, 3, 9, 20, 22, 52, 57, 58, 61, 65, 68, 80, 89, 90, 94, 181, 247, **252-254**, 258, 259, **269-271**, 364, 458, 462, 512, 519, 605
esthétique, 71, 79, 88, 89, 94, 119, 244, 407, 423, 464, 573, 601, 631, 632, 635, 637, 652, 657
État, 16, 120, 313, 371, 458, 479, 481, 501, 513, 514
éthique des vertus, 47, 693, 695
éthique·s environnementale·s, 20, 47, 119, 164, 361, 495, 501, 503, 512, 541, 545, 635, 691
extractivisme, 29, 37, 53, 94, 118, 131, 135, 140, 171, 186, 205, **224-226**, 240, 241, 244, 305, 321, 356, 360, 401, 420, 421, 429, 445, 448, 456, 459, 470, 471, 476, 509, 562, 594

F

féralité, 356, 454, 464, 487, 689

finitude, 38, 177, 583, 585, 665
forêt·s, 73, 100, 120, 124, 208, 288, 295,
311, **355-360**, 385, 405, 406, 409, 417,
473, 476, 577, 578, 592, 593, 597, 605,
692

G

Gaïa, 21, 25, 41, 69, **132-134**, 143, 144,
147-149, **152-155**, 160, 173, 231, 297,
298, 325, 326, 362, 385, 396, 504, 532,
565, 619
géo-constructivisme, 53, 157, 237, 375,
430, 431, 433, 442, 503
grâce, 24, 93, 99, 109, 153, 199, 207,
215, 235, 236, 304, 381, 396, 440, 469,
503, 506, 507, 510, 512, **518-520**, 542,
580, 606, 672
Grand Récit, 94, 199, 240, 297, 298, 503,
548, 552, 568, 594, 598, 604

H

habitabilité, 16, 233, 241, 268, 307, 337,
339, 375, 386, 396, 488, 673, 695
habitation·s, 18, **40-43**, 57, 67, 91, 141,
147, 209, 228, 229, 326, **329-335**, 350,
351, 358, 359, **382-384**, 398, 413, 434,
486, 506, 522, 568, 569, 571, 573, 575,
601, 611, 628, 687, 688
histoire environnementale, 124, 190, 191,
193, 327
histoire turbulente, 9, 187, 194, 202, 203,
222, 240, 242, 244
holisme, 89, 296, 573
humanités environnementales, 1, 3, 13,
16, 18, 28, **45-47**, 49, 62, 131, 132,
152, 163, 181, 188, 194, 201, 218, 223,
229, 488, 491, 492, 496, **504-508**, 525,
580, 681, 683, 698
humilité, 190, 285, 305, 319, 369, 542,
546, 569, 570, 596, 641, 679, **693-695**
hyper-moderne·s, 157, 174, 359, 433

I

imaginaire·s, **20-23**, 27, 28, 30, 32, 35,
39-41, 50, 61, 64, 70, 72, 82, 84, 86,
87, 89, 90, 91, 98, 101, 104, 121, 122,
125, 128, 156, 160, 175, 179, 185, 209,
213, 248, 259, **298-300**, **302-304**, 309,
310, 312, 313, 317, 319, 328, 335, 341,
350, 355, 357, 370, **374-376**, 383, 387,
389, 432, 439, 456, 470, 472, 474, 479,
486, 495, 497, 504, 515, 525, 532, 536,

572, 582, **591-593**, 599, 626, 630, 631,
634, 678, 686
immanence, 9, 52, 58, 75, 76, 131, 135,
136, 144, 235, 290, 291, 293, 302, 338,
369, 446, 487, 507, 522, 555, 558, 583,
585, 608, 621, 629, 653, 687, 693
immanent·e·s, 85, 93, 135, 146, 285, 366,
440, 443, 502, 517, 522, 534, 550,
653-655
injustice·s, 100, 101, 179, 257, 271, 279,
281, 283, 318, 353, 428, 429, 444, 470,
482, 500, 521, 533, 562, 563, 600, 602,
603, 633, 646, 647, 654, 658, 670, 680,
695, 696
intelligence écologique, **237-240**, 298,
304, 305, 323, 397, 488, 690
intendance, 22, 173, 174, 176, 177, 282,
443, 499, **537-542**, **544-546**, 579, 598,
604, 671
interdépendance·s, 41, 43, 73, 91, 121,
237-240, 291, 297, 298, **305-308**, **317-**
319, 328, 334, 337, 360, 378, 439, 464,
474, 508, 513, 514, 522, 523, 570, 581,
602, **606-609**, 627, 630, 633, 635, 637,
639, 641, 643, 645, 675, 676, 685, 688,
692, 695
interspécifique·s, 124, 303, 601, 632,
634, 640, 690, 691

J

joie, 10, 12, 13, 270, 286, **313-315**, 357,
386, 391, 393, 398, 402, 411, 415, 551,
559, 596, 629, 668, **672-675**, 677, 698
justice environnementale, 3, 53, 97, 163,
233, 250, 254, 255, 277, **280-282**, 333,
334, 361, 432, 437, 461, 485, 488, 499,
521, 522, 524, 590, 594, 601, **609-611**,
656, 660, 661, 680, 688, 690, 697
justice interspécifique, 305, 307, 309

L

loi naturelle, 495, 506, 516, 517, 518
lutte·s décoloniale·s, 9, 52, 58, 97, 107
lutte·s écoféministe·s, 255, 265, 275,
276, 333, 462
lutte·s écologique·s, 95, 121, 250, 276,
280, 356, 393, 448, 565, 578, 612
lutte·s intersectionnelle·s, 3, 48, 124,
179, 181, 250, 258, 274, 283, 429, 599,
604, 697

M

majeur·e·s, 17, 24, 28, 36, 68, 132, 178, 187, 271, 284, 296, 299, 304, 306, 350, 446, 555, 598
 majoritaire·s, 3, 30, 45, 46, 107, 133, 134, 140, 182, 186, 315, 415, 425, 442, 461, **467-469**, 472, 475, 483, 486, 488, 504, 506, 519, 525, 645, 648, 651, 660, 685, 698
 marchandisation·s, 290, 351, 394, 441, 449, 475, 477, 658, 679, 697
 marges, 3, **12-14**, 41, 46, 47, 52, 71, 97, 186, 376, 383, 389, 485, 645, 685, 696, 697, 698
 mésologique, 229, 233, 506
 métaphysique (dispositif), 45, 155, 160, 162, 338, **580-586**
 métaphysique (histoire de la), 218, 220
 métaphysique de la substance, 205, 221, 486
 métaphysique du flux, 205, 221, 222, 639
 métaphysique·s processuelle·s, 197, 200, 201, 486, 685
 minoritaire·s, 3, 13, 22, 29, 30, 36, 43, 44, 46, 47, 50, 52, 53, 97, 112, 113, 116, 119, 149, 159, 162, 182, 186, 229, 232, 245, 252, 256, **266-268**, 273, 281, 299, 310, 314, 315, **321-323**, 333, 353, 359, 360, 362, 368, 370, 376, 379, **388-391**, 393, 396, 397, 409, 437, 442, 443, 446, 459, 466, 481, **485-488**, 491, 496, 499, 506, 508, 511, 515, 519, 535, 537, 538, 561, 573, 575, 578, 582, 604, 605, 609, 612, 620, 630, 645, 651, 652, 655, 656, 662, **685-689**, 694, **696-699**
 modernité, 17, 49, 57, 74, 83, **97-99**, 107, 111, 115, 124, 125, 146, 150, 154, 158, 172, 177, 179, 181, 193, 197, 204, 217, 218, 220, 224, 225, 227, 230, 288, 329, 338, 385, 387, 433, 559, 563, 566, 567, 580, 584, 585, 588, 650, 665, 671
 monde.s (composition du/des), 109, 115, 121, 135, 139, 142, 154, 155, 157, 158, 178, 229, 581, 664, 695
 mondes communs, 43, 327, 498, 590
 multi-naturalisme, 3, 9, 10, 43, 46, 95, 148, 182, 187, 240, 247, 322, 336, 339, 340, 369, 401, 429, 430, **436-438**, 441, 445, 447, 453, 454, 457, 461, 462, 467,

481, 484, 485, 487, 488, 511, 515, 683, 685, 688, 689, 696, 697

N

naturalisation·s, 9, 33, **61-70**, 74, 87, 102, 104, 105, 179, 247, 249, **256-259**, 264, 276, 314, 315, 362, 363, **365-368**, 427, 456, 461, 485, 486, 505, 516, 519, 579, 653, 687, 689
 naturalisme, 3, 10, 14, 32, **34-36**, 44, 45, 52, 58, 95, 108, 110, **112-118**, 122, 123, 128, 129, 140, **142-144**, 148, 162, 181, 182, 189, 253, 322, 381, **402-404**, 413, 429, 436, 437, 448, 485, 488, 538, 573, 581, 582, 591, 685, 688, 696, 697, 699
 nature (idée moderne de), 36, 109, 138, 150, 153, 189, 338, 583
 nature-altérité, 189, **453-455**, 457, 461, 463, 464, 585
 nature-fonds de ressources, 194, 205, 222, 242, 243
 nature-milieu de vie, 194, 205, 232, 239, 244, 337
 nature-processus, 150, 151, 194, 204, 205, 215, 217, 222, 226, 229, 230, 244
 natures, 3, 4, 9, 10, 45, 53, 127, 139, 141, 162, 172, 175, 176, 178, 193, 213, 236, 271, 321, 322, **335-343**, 347, 363, 364, 369, **399-401**, 422, **436-438**, 481, **487-489**, 508, 518, 580, 582
 nature-univers, 150, 151, 204, 205, 215, 217, 220, 222, 229, 243, 244, 337
 néocolonial.e, 107, 117, 118, 121, 128, 310, 398, 461, 480, 562
 néocoloniales·aux, 28, **120-122**, 125, 128, 160, 319, 397, 398, 437, 463, 480, 484
 néolibéral·e·s, 99, 167, 205, 310, 322, 334, 370, 435, 449, 460, 466, 467, 485, 596, 647
 non-duel·le.s, 3, 233, 237, 285, 286, 287, 306, 617, 629, 668, 674, 685, 686, 688, 689, 696
 normativité·s, 10, 62, 65, 67, 68, 70, 75, 78, 87, 89, 90, 91, 94, 111, 139, 193, 306, 322, 337, 346, 349, **361-369**, 391, 404, 456, 486, 497, 498, 506, 516, 518, 519, 530, 543, 639, 643, 650, **653-656**, 664, 689

nouvelle conservation, 164, 174, 376,
449, 461, **467-469**, 475
nouvelle création, 547, 552, 556

O

ontologie·s, 24, 34, 35, 71, 75, 79, 89, 90,
98, 108, 110, **112-118**, 121, 127, 128,
148, 218, 271, 288, 349, 430, 445, 448,
453, 486, 497, 533, 605, 639, 645, 660,
664, 685
opprimé·e·es, 73, 97, 103, 224, 259, 261,
263, 268, 278, 280, 281, 285, 287, 355,
499, 548, **562-564**, 574, 604, 605, **607-
609**, 612, 613, 655, 658, 685

P

paganisme, 531, 534, 536, 605, 650
panenthéisme, 521, 535, 555, 606
partenariat·s, 5, 14, **22-24**, 156, 225, 286,
306, 307, 309, 318, 356, 359, 373, 374,
384, 386, 396, 448, 463, 479, 481, 484,
488, **586-588**, 591, 593, 674, 685, 686,
689, 690
patriarcal·e, 3, 14, 20, 28, 62, 64, 70, 71,
74, 97, 124, 160, 209, 248, 252, **256-
262**, 268, 269, **271-275**, 279, **287-290**,
294, **300-304**, **308-310**, 312, 313, 315,
316, 333, 334, 359, 399, 426, 486, 495,
567, 570, 580, 638, 655
paysage·s, 12, 125, 202, 271, 311, 341,
350, 364, 473, 474, 479, 484, 626
pensée·s écologique·s, 28, 41, 46, 49, 52,
61, 73, 74, 81, 82, **87-90**, 237, 255,
281, 657, 665, 687
permaculture, 13, 295, 298, 383, **384-
385**, 620
philosophie de terrain, 50, 51, 698
philosophie mineure, 3, 44, 46, 47, 51
philosophie·s environnementale·s, 9, 12,
26, 36, **163-166**
pleine conscience, 620, 636, 637, 639,
643, 647, 648, 676, 695
pluralisme, 10, 19, 31, 46, 48, 50, 112,
115, 126, 128, 146, 149, 154, 186, 192,
202, 205, 216, 223, 245, 335, 336, 343,
347, 350, **360-362**, 366, 369, 399, 429,
437, 532, 571, 573, 647, 681, 697
poétique·s, 251, 342, 346, 356, 358, 391,
426, 465, 520, 523, 619, 626, **628-631**,
633, 634, 641, 642, 652, 681

political ecology, 4, 49, 326, 467, 471,
484
politisation, 9, 53, 62, 138, 158, 162, 186,
190, 259, 271, 276, 308, **321-328**, **330-
333**, **335-345**, 347, 349, 352, 353, 357,
360-362, 366, 369, 370, 379, 390, 391,
393, 394, 397, 399, 487, 529, 574, 589,
593, 594, 609, 633, 660, 668, 675
pollution·s, 18, 20, 37, 71, 76, 77, 80,
140, 171, 237, 241, 250, 257, 278, 279,
317, 318, 325, 339, 373, 566, 577, 611
post-moderne·s, 17, 18, 22, 31, 32, 85,
90, 159, 174, 189, 202, 223, 252, 517
post-naturel·le·s, 3, 148, 149, **169-171**,
175, 176, 178, **512-515**
pragmatisme, 82, 157, 230, 361, 424,
697, 698
productivisme, 27, 156, 226, 378, 470,
471
progrès, 22, 76, 120, 172, 173, 179, 189,
190, 192, 193, 196, 238, 239, 289, 300,
328, 357, 371, 376, 412, 433, 442, 503,
532, 548, 554, 569, 653, 686, 693
prophétique·s, 273, 515, 521, 522, 524,
548, 602, 604, **607-609**, 627, 644, 654,
680, 697, 698
protection, 9, 20, 22, 33, 34, 79, 91, 105,
106, **118-121**, 123, 127, 128, **137-139**,
163, 164, 170, **291-293**, 299, 302, 351,
403, 404, 420, 421, 423, 424, 429,
452-454, **458-461**, 463, 466, 467, 476,
480, 482, 533, 540, 543, 551, 577, 585,
603, 604, 608, 677, 679, 680
protestant·e·s, 404, 543, 621

R

racisme, 65, 66, 73, 255, 270, 274, 280,
284, 353, 437
rationalité·s, 23, 97, 102, 105, 133, 169,
200, 218, 219, 225, 254, 255, 276, 289,
311, 364, 368, 407, 423, 487, 563, 628,
671, 693
ravages, 11, 40, 123, 185, 186, 209, 216,
225, 229, 234, 237, 239, 271, **274-280**,
285, 296, 299, 316, 318, 319, 329, 334,
353, 355, 356, 378, **398-400**, 402, 408,
411-416, 422, 443, 447, 448, 469, 476,
479, 484, 486, 499, 500, 507, 541, 554,
578, 594, 604, 605, 607, 608, 626, 642,
681

réciprocité, 220, 284, 307, 479, 511, 542, 543, 586, 634, 690, 695
 reclaim, 21, 53, 186, 247, **258-260**, **262-264**, 267, 268, 274, 277, 283, 301, 305, 308, 312, 315, 316, 486, 491, 581, 643, 649, 686
 reconnexion·s, 12, 14, 295, 296, 299, 301, 314, 315, 323, 463, 472, 549, 595, 603, 620, 621, 626, 634, 638, 673, 674
 rédemption, 22, 100, 542, 558, 569, 579, 657
 référence vide, 72, 75, 78, 86, 165, 167
 réformé·e, 430, 510, 553
 religion·s, 10, 15, **143-146**, 256, 270, 273, 294, 302, 423, 492, **495-500**, **504-506**, 520, **527-530**, 532, 533, 536, 537, 548, 550, 551, 553, 568, 570, 574, 575, 578, **588-592**, **598-602**, 608, 609, 611, 618, 619, 625, 628, 636, 645, 657, 658, 660, 662, 681, 683
 renaturalisation·s, 256, 437, 486, 686, 694
 repolitisation·s, 255, 263, 280, 318, **322-324**, 326, 327, 329, 339, 340, 394, 523, 559, 573, 574, 612
 résilience·s, 298, 449, 658, 690, 695
 résistance·s, 9, 13, 19, 29, 33, 43, 53, 80, 94, 112, 123, 152, 186, 244, 249, 255, 264, 265, 270, **273-276**, 278, 280, 284, 301, 303, 305, 308, 310, **312-315**, **321-323**, 333, 348, **354-358**, 360, 370, 376, 377, 379, 380, 386, 390, 391, 393, **395-399**, 401, 413, 421, 423, 426, 429, 440, **443-445**, 454, 456, 457, **460-462**, 466, 474, 476, 480, 484, 487, 499, 509, 529, 542, 551, 559, 573, 575, 581, 609, 645, 656, 660, 669, 679, 680, 686, 696
 respect, 19, 27, 33, 244, **281-283**, 291, 305, 415, 460, 462, 481, 518, 524, 543, 552, 559, 568, 569, 577, 583, 595, 596, 604, 611, 627, 648, 690, 693, 694
 responsabilité·s, 19, 91, 131, 135, 144, 155, 160, 167, 173, 174, 177, 179, 248, 271, 291, 293, 294, 321, 362, 430, 443, 459, 460, 482, 502, 504, 506, 511, 531, **536-538**, **540-544**, 546, 554, 564, 566, 568, 571, 573, 582, 596, 604, 606, 608, 627, 628, 646, 690
 restauration·s, 29, 84, 462, 480, 603, 691

révolution·s, 9, 20, 22, 26, 41, 52, 58, 61, 74, 97, 98, 125, 133, 150, 159, 228, 230, 247, 248, 252, 255, 260, 289, 290, 296, 355, 360, 385, 389, 404, 427, 478, 538, 567, 573, 581, 586, 595, 617, 646, 652, 653, 656, 659, 663, 683
 risques, 25, 37, 134, 172, 173, 318, 326, 412, 432, 511, 533, 690, 691

S

sacré·e·s, 209, 228, 268, 283, **288-292**, 294, 299, 302, 314, 337, 415, 486, 488, 500, 503, 549, 550, 552, 562, 606, 609, 617, 618, 627, 628, **653-655**, 660, 663, 683, 689, **693-695**
 sacrifice·s, 5, 172
 santé, 27, **65-67**, 156, 233, 249, **279-281**, 299, 317, 319, 322, 337, 346, 373, 374, 383, 390, 471, 509, 524, 661, 672, **689-691**, 694, 695
 sauvage·s, 3, **9-11**, **20-22**, 30, 31, 33, 35, 58, 61, 80, 84, 98, 99, **100-102**, 104, 106, 120, 122, 123, 141, 168, 170, 174, 175, 186, 205, 209, 238, 243, 282, 286, 287, **300-302**, 304, **307-314**, 316, 332, 337, 339, 355, 356, 358, 385, **401-412**, 415, 417, **420-426**, 428, 429, 434, 436, 437, 439, **441-446**, 448, 449, **452-455**, **457-468**, **471-474**, 484, **486-488**, 507, 549, 585, 591, 621, 623, 640, 664, 670, 671, 686, 689, **692-695**
 science·s, 22, 24, 25, 29, 30, 32, 34, 35, 44, 45, 49, 50, 61, 68, 97, 100, 108, **110-112**, 114, 115, 117, 118, 126, 127, 132, 133, 138, **150-154**, 156, 169, 173, 174, 189, 195, **198-200**, 204, 211, 216, 220, 221, 225, **230-232**, 234, 239, 240, 242, 244, 283, 285, 296, 321, **323-325**, 329, 330, 336, 337, 342, 349, 350, 379, 401, 423, 449, **467-469**, 471, 475, 478, **501-503**, 505, 510, 511, 516, 518, 519, 527, **532-535**, 544, 548, 551, 554, 560, **563-565**, 573, 574, **578-580**, 583, **586-590**, 591, 594, 595, 598, 599, 602, 612, 633, 656, 660, 666, 667, 688
 sécularisation, 529, 588, 618, 628
 sensation·s, 11, 259, 286, 314, 350, 407, 408, 409, 423, 622, 631, 632, 636, 637, 639, 641, 675
 sensorialité, 402, 412, 423, 448

services écosystémiques, 128, 347, 401, 468, 472, 478, 483, 520, 544, 591
sobriété, 10, 428, **665-669, 671-680**
soi écologique, 12, 43, **51-53**, 492, 521, 560, 617, 619, 625, 626, **628-630, 634-636, 641-643**, 661, 668, 675, 680, 681, 688, 692, 694, 695
soin·s, 13, 14, 20, 43, 44, 69, 123, 138, 142, 149, 209, 232, 244, 255, 263, 264, **282-287**, 291, **293-297**, 299, 305, 314, **316-319**, 321, 323, 333, 335, 356, 359, 374, 378, **380-382**, 384, 386, **396-399**, 462, 479, 488, 511, 523, 531, 541, 543, 544, 548, 550, 564, **568-570**, 582, 590, 595, 603, 604, **607-610**, 630, **639-643**, 647, 649, 653, 654, 662, 664, 670, 671, 674, 679, 680, **684-686**, 690, 691, 693, 694, 698
spirituel·le·s, 13, 14, 16, 24, 49, 76, 99, 110, 119, 161, 227, 244, 250, 260, 261, **283-286**, 290, 293, 307, 323, 334, 335, 342, 346, 353, 361, 370, 376, 378, 384, 387, 391, 404, 406, 407, 415, 421, 464, 488, 491, 497, 503, 520, **524-526**, 530, 535, 536, 547, 550, 568, 575, 585, 595, 603, 605, 611, 613, **616-621**, 624, 625, **628-630**, 635, 636, 641, 642, 644, 645, **649-652, 654-657, 659-665, 672-674, 676-681**, 683, 686, 698
stewardship, 173, 174, 536, 538, 539, 540, 544, 546, 604
surnaturel·le·s, 44, 74, 111, 165, 168, 171, 188, 221, 273, 337, 364, 368, 418, 502, 503, 506, 619
survie, 74, 75, 80, 156, 173, 192, 209, 242, 269, 274, 280, 281, 289, 290, 357, 377, 413, 416, 433, 463, 515, 550, 562, 645
symétriser, 661

T

technique·s, 25, 26, 33, 49, 50, 91, 98, 116, 120, 128, 131, 153, 154, 157, 158, 161, 167, **170-172**, 174, 177, 185, 193, 204, 213, 219, 224, 225, 237, 241, 248, 292, 303, 318, 324, 325, 329, 341, 354, 371, 375, 383, 388, 401, 404, 406, 407, 410, 412, 418, 423, 424, 428, **430-435**, 439, 442, 444, 447, 449, 454, 455, 462, 487, 509, 513, 554, 585, 601, 647, 665, 686, 688, 691

technocratique·s, 128, 131, 154, 167, 225, 293, 327, 342, 360, 370, 391, 412, 457, 471
techno-scientifique·s, 18, 23, 25, 35, 179, 244, 376, 430, 433
terrains de vie, 14, 154, 155, 232, 377, 488, 532, 664, 685, 687
Terre, 10, **15-17**, 21, 22, 24, **26-28**, 38, 57, 69, 70, 74, 77, 83, 91, 100, 105, 125, 128, 133, 134, **151-153**, 154, 171, 173, 177, 179, 200, 216, 231, 234, 278, 282, 289, 290, 292, 295, **306-308**, 311, 314, 315, 357, 359, 374, 376, 385, 388, 390, **429-431**, 433, 438, 440, **442-446**, 459, 471, 499, 521, 523, 528, 532, 533, 536, 539, 540, 542, 543, 545, 546, 551, 552, 556, 559, 561, 563, 565, 566, 568, 569, **572-575**, 594, 596, 598, 599, **605-607**, 611, 613, 616, 620, 626, **628-630, 635-637**, 650, 665, 671, 676, 691, 695
terrestre·s, 3, 17, 77, 123, 133, 146, 150, 162, 175, 244, 330, 359, 371, 375, 376, 377, 388, 421, 434, 443, 519, 532, 533, 541, 559, 560, 568, 570, 593, 596, 608, 613, 619, 644, 687
territoire·s, 11, 12, 25, 42, 43, 45, 50, 99, 100, 101, 105, 119, 120, 122, 123, 128, 141, 148, **153-155**, 175, 181, 207, 216, 225, 226, 231, 243, 260, 292, 295, 297, **300-302**, 306, 311, 326, 329, **331-335**, 339, 341, 342, **354-359**, 360, 370, 371, 374, 375, 382, 383, 385, 386, 391, 398, 399, 408, 412, 425, 427, 433, 434, 443, 445, 459, 466, 469, 470, 475, 476, 480, 484, 487, 532, 563, 570, 574, 602, 612, 620, 625, 629, 642, 673, 687, 691
théologie de la création, 145, 233, 527, 535, 548, 549, 557, 565, 593, 596, 598
toxique·s, 37, 87, 250, **277-280**
transcendance, 44, 53, 59, 73, 110, 132, 135, 136, 146, 148, 167, 223, 235, 285, 291, 292, 302, 315, 365, 376, 415, 446, 457, 486, 491, 496, 507, 522, 533, 555, 569, 581, 583, 585, 587, 621, 687, 689, **693-695**
transcendant·e·s, 9, 35, 57, **61-63**, 66, 68, 72, 74, 87, 94, 131, 135, 136, 144, 145, 153, 155, 205, 220, 232, 235, 275, 321, 338, 339, 342, 346, 364, 368, 407, 415, 441, 446, 484, 491, 496, 498, 499, 503,

507, 522, 527, 534, 547, 549, 550, 555,
558, 582, 583, 595, 608, 627, 644, 650,
653, 671, 689, 692
transition, 14, 37, 43, 47, 116, 132, 135,
328, 362, 370, 371, 377, 379, 382, 384,
389, 393, 428, 526, 530, 561, 562, 597,
600, 613, 615, 627, 630, 632, 663, 696
trouble·s, 40, 344, 485, 599, 639, 671,
672, 692

U

unidimensionnalité, 628, 697
urbain·e·s, 13, 50, 170, 260, 263, 292,
343, 350, 371, 379, 383, 384, 388, 402,
404, 409, 413, 414, 468, 469, 473, 482,
509, 522, 524, 525, 631, 659, 673
utilitariste·s, 294, 374, 412, 413, 523,
544, 545, 550, 555, 650
utopie·s, 25, 27, 161, 174, 339, 357, 359,
370, 375, 377, 378, 392, **396-399**, 456,
573, 593, 613, 690, 697

V

vert·e, 139, 140, **288-290**, 444, 445, 449,
460, 484, 535, 600, 618
vertu·s, 215, 266, 293, 305, 373, 411,
428, 518, 546, 560, 596, 624, 626, 627,
635, 638, 657, 664, 667, 668, 670, 672,
679, **690-693**
violence·s, 40, 64, 101, 118, 119, 135,
161, 171, 247, 279, 282, 289, 300,
312-314, 316, 357, 398, 414, 458, 478,
503, 552, 566, 570, 600, **605-607**, 642,
647, 649, 652, 661, 674, 692
vitalité, **269-271**, 273, 274, 277, 279,
288, **314-316**, 318, 332, 370, 377, 382,
384, 388, 433, 445, 459, 466, 486, 613,
695
vivant·s, 12, 20, 24, 26, 31, 57, 71, 75,
80, 84, 87, 89, 91, 92, 94, 110, 123,
169, 171, 172, 176, 181, 192, 227, 229,
230, 232, 234, 237, 255, 264, 272, 276,
278, 282, 287, 290, 291, 303, 307, 309,
315, 319, 337, 356, 357, 360, 365, 373,
378, 385, 388, 390, 394, 395, 397, 405,
408, 410, 411, **413-415**, 417, 420, 421,
435, 441, 443, 444, **450-453**, 455, 456,
459, **463-465**, 468, 472, 473, 487, 512,
521, 531, 532, 543, 550, 556, 557, 559,
580, 581, 603, 606, 618, 621, **625-631**,
641, 642, 647, 674, **687-689**, 694, 695

vulnérabilité·s, 89, 209, 281, 282, 305,
317, 318, 356, 357, 360, 439, 449, 463,
521, 542, 570, 574, 608, 630, 643, 691
vulnérable·s, 40, 53, 71, 122, 292, 298,
313, 337, 423, 432, 433, 439, 461, 481,
485, 572, 594, 602, 605, **607- 609**,
659, 680, 688, 691, 697

W

wild, 4, 30, 71, 100, 101, 174, 238, 243,
300, 301, **308-310**, 312, 464, 473
wilderness, 22, 23, 26, **28-31**, 62, 78, 79,
92, 100, 103, 106, 120, 122, **163-165**,
168, 171, 238, **242-244**, 267, 268, 281,
286, **300-310**, 318, 401, 402, 408, 444,
473, 495, 500, 501, 513, 593
wildness, 30, 31, 176, 243, 301, 314, 444,
464, 473, 550

Z

ZAD, 321, 322, 331, 356, **391-393**, 396,
487, 577, 578, 591, 652
Zen, 464, 620, 623, 637

INDEX NOMINUM

A

ABRAM David, 640, 641
 ADAMS Carol J., 284
 ALBERTSON David et KING Cabell, 507, **509-512**
 ARISTOTE, 102, 110, 189, 203, 204, 209, 214, 215, 233, 279, 518, 536, 538, 558
 AUDIER Serge, 377, 381, 382, 428
 AUGUSTIN, 676, 677

B

BAUDRILLARD Jean, 15
 BEAU Rémi, 281
 BECK Ulrich, 433
 BERGMANN Sigurd, 570, **599-602**
 BERGSON Henri, 17, 85, 94, **197-201**, 205, 221, 230, 231, 398, 406, 421, 529, 530, 558, 652
 BERQUE Augustin, 178, 229, 233, 465, 635
 BERRY Thomas, 543, **548-551**, 565
 BIEHL Janet, **653-656**
 BILLETER Jean-François, 466, 637
 BOFF Leonardo, **562-569**, 574, 595, 596, 607
 BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent, 347, 352
 BOOKCHIN Murray, 226, 274, 375, 392, 651, **655-659**, 661
 BORRINI-FEYERABEND Grazia, 480
 BOURG Dominique, **38-40**, 90, 92, 93, 185
 BOYLE Robert, 203, 364
 BRAGUE Rémi, 227, 228
 BRAND Stewart, 174
 BURGART-GOUTAL Jeanne, 253, 254, 257, 269
 BÜSCHER Bram, **467-475**, **477-484**, 500
 BUTLER Judith, 63, 79, 80, 265

C

CAHILL Lisa Sowle, **516-518**
 CALLENBACH Ernest, **370-377**, 379, 380
 CALLICOTT J. Baird, 1, 18, **28-32**, 36, 42, 79, 158, 159, 223, 233, 234, 361, 497, 500, 501
 CHARBONNEAU Bernard, 49, **402-404**, 410, 412, 422, 624

CHARBONNIER Pierre, 1, **327-335**, 340, 353, 394, 658, 659
 CHUNG Hyun-Kyung, **605-607**
 COBB John B., 545, 571
 CREAGH Ronald, 377, 390
 CRONON William, 29, 79, 191, 192

D

DAGOGNET François, 32, 35, 204
 DALY Mary, 261, **270-274**, 299, 500
 DASTON Lorraine, **362-369**, 437, 456, 516, 580
 DAWSON Jonathan, 378, 382, 383
 DEBAISE Didier, 216, 230
 DELEUZE Gilles, 46, 75, 85, 205, 231, 239, 278, 315, 376, 558
 DERRIDA Jacques, 71, 81, 85
 DESCARTES René, 204, **217-219**, 288, 589
 DESCOLA Philippe, 3, 4, 9, 32, **34-36**, 45, 49, 84, 89, **107-129**, 143, 150, 161, 162, 223, 224, 227, 242, 243, 275, 288, 296, 322, 330, 335, 336, 338, 349, 420, 437, 450, 453, 497, **580-582**, 591, 685
 DI CHIRO Giovanna, 280, 281
 DIAGNE Souleymane Bachir, 122
 DIXSAUT Monique, 212, 213
 DORLIN Elsa, 62, **64-67**, 312, 313
 DUSSEL Enrique, 98, 226

E

EGGER Michel Maxime, 627, **662-664**
 ELLIS Erle, 148, 163, **174-176**, 178
 ELLUL Jacques, 49, 404, 412, 583, 585, 666
 ESCOBAR Arturo, 99, 660

F

FEDERICI Silvia, 104, 262, 263, 270, 318
 FERDINAND Malcom, 105, 106, 124, 354
 FERRY Luc, 650
 FLETCHER Robert, **467-484**, 500
 FLIPO Fabrice, 14, 127, 156, 426, 651
 FOUCAULT Michel, 190, 638, 664
 FOX Matthew, 620
 FRESSOZ Jean-Baptiste, 158, 191

G

GAARD Greta, 250, 251, 284, 301, 310

GARDINER Stephen, 432
 GAUTHIER Xavière, 269, **271-274**
 GEBARA Ivone, 500, 567, 570
 GÉNOT Jean-Claude, 403
 GLACKEN Clarence, **538-540**
 GLAVE Dianne, 610, 611
 GORZ André, 49, 444, 665
 GREGERSEN Niels, 558
 GRIFFIN Susan, 261, 310, 312, 314
 GUATTARI Félix, 41, 46, 49, 75, 205, 231,
 239, 248, 263, 278, 296, 315, 334, 376,
 438, 500, 565, 567, 599, 635, 648

H

HABERMAS Jürgen, 429
 HACHE Émilie, 61, 69, 70, 157, 258, 259,
 261, 262, 264, 265
 HADOT Pierre, **205-207**, 212, 225, 227,
 230, 452
 HAINARD Robert, 10, **402-429**, 444, 484,
 624
 HARAWAY Donna, 40, 61, 68, 69, 81, 94,
 107, 139, 157, 234, 299, 330, 349
 HAUGHT John, 546
 HEIDEGGER Martin, 71, 215, 217, 688
 HESS Gérald, 1, 48, 161, 189
 HULIN Michel, 286, 623, 664

I

ILLICH Ivan, 49, 322, 383, 479, 565, 666

J

JACOB Jean, 402, 403, 426, 592
 JENKINS Willis, 277, 281, 282, 519, 520,
541-543, 546, 552, 560, 660
 JOHNSON Elizabeth, 596, 597, 610
 JORDAN John, 313, **391-393**, 396

K

KANT Immanuel, 76, 93, 204, 217, 219,
 220, 368, 588
 KEUCHEYAN Razmig, 353
 KISUKIDI Nadia Yala, 397, 398
 KOTHARI Ashish, 480

L

LARRÈRE Catherine, 1, 27, **31-35**, 189,
 233, 317, 500, 543
 LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël,
31-33, 35, 36, 224, 225, 232, 234, 362,
 433
 LATOUCHE Serge, 666

LATOUR Bruno, 3, 4, 9, 25, 27, 32, 34,
 36, **38-41**, 49, 58, 69, 89, 106, **131-162**,
 173, 179, 204, **215-217**, 223, 231,
 321, 322, **324-327**, 330, **332-338**, 340,
 349, 350, 360, 371, 450, 452, 497, 500,
 504, 512, 513, 520, 527, 528, 532, 533,
 569, 571, 572, 580, 581, 584, 589, 590,
 690

LENOBLE Robert, 189

LYNAS Mark, 173, 174

M

MAATHAI Wangari, **609-611**
 MACÉ Arnaud, 206, 207, 210, 211
 MACFAGUE Sallie, 500, **520-525**, 567,
 570, **607-609**, 679
 MACNAGHTEN Phil et URRY John, 350
 MACY Joanna, 283, 390, 560, 619, 626,
 627, 643, 660
 MALM Andreas, **354-356**, 500
 MARION Jean-Luc, 5, 217, 558
 MARIS Virginie, 1, 10, 102, 157, 158,
 167, 189, **448-463**, 466, 484, 500
 MARTIN Nastassja, 107, **122-124**, 243,
 244, 497, **591-593**
 MARTÍNEZ ANDRADE Luis, 562, 568
 McKIBBEN Bill, **16-19**, 23, 24, 26, 31,
 32, 34, 35, 72, 163, 165, 169, 497, 501,
 508, 513
 MERCHANT Carolyn, **19-22**, 100, 104,
 318
 MIES Maria, 274, 287, **290-293**, 300, 317
 MOLTSMANN Jürgen, 545, **553-561**, 564,
 565, 586, 587, 588, 590, 591, 594, 595,
 599, 612
 MONTEBELLO Pierre, 221, 231
 MOORE Jason W., 253, 257, 363, 394
 MOORE Niamh, 253, 257, 363, 394
 MORIZOT Baptiste, 124, 310, 332, 335,
 394, 395, 407, 413, 414, 456, 581, 625,
 690
 MORTON Timothy, 3, 4, 9, 61, **70-95**,
 161, 165, 167, 265, 337, 342, 435, 497,
 500
 MOSCOVICI Serge, 49, **402-404**
 MOUFFE Chantal, 131, 326, 337

N

NADDAF Gérard, 210, 211
 NASH Roderick, 500

NEYRAT Frédéric, 10, 58, 157, 177, 424,
429-449, 458, 459, 484, 500, 558
 NIETZSCHE Friedrich, 205, 218, 221, 231,
 639
 NORDHAUS Ted, 163, 171, 172
 NORTON Bryan, 361

O

ODIER Daniel, 674

P

PALMER Clare, 47, 545
 PAPE FRANÇOIS, 499, 542, 595, 620, 677,
 678
 PASSMORE John, 537, 538
 PATEL Raj et MOORE Jason W, 394
 PEREZ SHELDON Myrna et ORESKES
 Naomi, 589
 PHILLIPS Mary, 318
 PIERRON Jean-Philippe, 1, 5, 550, 616,
 618, **628-630**, 643, 668
 PLATON, **212-214**, 670, 671
 PLUMWOOD Val, 29, **101-103**, 252, 256,
266-268, **300-309**, 317, 431, 580
 PRECIADO Paul B., 67, 68, 276

R

RANCIÈRE Jacques, 131
 RECLUS Élisée, 381
 RENOARD Cécile, 375
 RICŒUR Paul, 616
 ROLSTON Holmes, 29, 497, **501-503**, 543
 ROUSSEAU Jean-Jacques, 380, **621-624**
 RUETHER RADFORD Rosemary, 255, 302,
 500, 567
 RUMPALA Yannick, 375

S

SALLEH Ariel, 257, **264-266**
 SANDILANDS Catriona, 254, 260
 SCHELLENBERGER Michael, 163, 171,
 172
 SCOTT Peter, **512-515**, 574
 SERRES Michel, 19, **23-27**, 49, 91, 92, 94,
 127, 136, 161, 167, **194-202**, 205, 210,
 225, 231, 233, 240, 251, 272, 387, 388,
 439, 532, 548, 612, 613, 633, 690, 697
 SHIVA Vandana, 256, 274, **287-293**, 318,
 500, 660
 SIDERIS Lisa, 548, 551, 560
 SNYDER Gary, 28, 79, 170, 464, 619
 SPONSEL Leslie E., 680

STARHAWK, 283, 284, **292-299**, 314, 396,
 398, 500, 560, 625, 642, 649, **651-655**,
 660

STENGERS Isabelle, 25, 41, 46, 49, 152,
 153, 157, 231, **233-240**, 263, 296, 298,
 299, 310, 315, 330, 334, 396, 397, 491,
 560, 649, 652, 654, 687, 690

STURGEON Noël, 252, 254, 257

SWYNGEDOUW Erik, **336-342**

T

TAYLOR Bron R, 618, 619, 625, 691
 TERRASSON François, 403, 484, 624
 THOREAU Henry David, 28, 243, 244,
 354, 375, 501, 538, 625, 665
 TSING Anna L., 253, 254, 354
 TURNER Frederick Jackson, 192, 543

V

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo Batalha,
 107, 148, 149, 303, 438
 VOGEL Steven, 3, 4, 9, 163, **164-169**,
 188, 498, 519

W

WAPNER Paul Kevin, 163, **169-171**, 173
 WARREN Karen, 250, 255, 257, 278, 279,
283-285, 317, 318, 660
 WELLS Jennifer, 370
 WEST Paige, 100, 476
 WHITE Lynn, 520, 530, 534, **536-538**,
 542, 553, 585
 WHITEHEAD Alfred North, 94, 142, 148,
 150, 205, 216, 217, 221, **229-231**, 235,
 441, 442, 491, 502
 WILLIAMS Raymond, 187
 WILSON Edward O., 170, 469, **597-599**,
 602, 604

BIBLIOGRAPHIE

Crise de l'idée de nature, philosophies de l'environnement et humanités environnementales

- AFEISSA Hicham-Stéphane, *La fin du monde et de l'humanité : essai de généalogie du discours écologique*, Paris, PUF, 2014.
- ANDRADE PÉREZ Roberto, BONVALOT Anne-Laure, BORDAI Ella et BOURGUIGNON ROUGIER Claude, « Préface : territoires en lutte, différence radicale et écologies pluriverselles : des pistes pour une autre praxis relationnelle » dans *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Seuil, 2018, p. 9-20.
- ARIAS-MALDONADO Manuel, « The Anthropocenic Turn : Theorizing Sustainability in a Post-natural Age », *Sustainability*, janvier 2016, vol. 8, n° 1, p. 10.
- ARIAS-MALDONADO Manuel, *Environment and Society : Socionatural Relations in the Anthropocene*, Cham, Springer International Publishing, 2015.
- ARIAS-MALDONADO Manuel, *Real Green : Sustainability after the End of Nature*, Farnham ; Burlington, Ashgate, 2012.
- ARIAS-MALDONADO Manuel et TRACHTENBERG Zev M. (éds.), *Rethinking the Environment for the Anthropocene : Political Theory and Socionatural Relations in the New Geological Epoch*, London ; New York, Routledge, 2019.
- ATLAS James, « What Is Fukuyama Saying ? And to Whom Is He Saying It ? », *The New York Times*, 22 oct. 1989.
- BARNHILL Anne, DOGETT Tyler et BUDOLFSON Mark (éds.), *The Oxford Handbook of Food Ethics*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2018.
- BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation : ses mythes, ses structures*, [1970], Paris, Denoël, 2012.
- BASKIN Jeremy, *Geoengineering, the Anthropocene and the End of Nature*, Cham, Palgrave Macmillan, 2019.
- BEAU Rémi, *Éthique de la nature ordinaire : recherches philosophiques dans les champs, les friches et les jardins*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017.
- BECK Ulrich, *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, traduit par Laure Bernardi, Paris, Flammarion, 2003.
- BERQUE Augustin, « Au-delà de la modernité ? La nature dans la "science naturelle" d'Imanishi et dans l'"agriculture naturelle" de Fukuoka », *Transtext(e)s Transcultures 跨文本跨文化 Journal of Global Cultural Studies*, 1 décembre 2018, n° 13.
- BERQUE Augustin, *Recosmiser la Terre : quelques leçons péruviennes*, Paris, Éditions B2, 2018.
- BERQUE Augustin, *Poétique de la terre : histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014.
- BERQUE Augustin, *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.
- BLANC Guillaume, DEMEULENAERE Élise et FEUERHAHN Wolf (éds.), *Humanités environnementales enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017.
- BONNARDEL Yves, « En finir avec l'idée de nature, renouer avec l'éthique et la politique », *Les Temps Modernes*, 2005, n° 630-631, n° 2, p. 107-121.
- BONNEUIL Christophe et FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'événement Anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.
- BORGEAUD Philippe, « La mort du grand Pan. Problèmes d'interprétation », *Revue de l'histoire des religions*, 1983, vol. 200, n° 1, p. 3-39.

- BOURG Dominique, *Une nouvelle Terre*, Paris, Desclée De Brouwer, 2019.
- BOURG Dominique et FRAGNIÈRE Augustin (éds.), *La pensée écologique : une anthologie*, Paris, PUF, 2014.
- BOURG Dominique, « Peut-on encore parler de crise écologique ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2013, vol. 276, HS, p. 61-71.
- BOURG Dominique, « Crise écologique et idée de nature », *Philosophique*, 1 janvier 2001, n° 4, p. 5-11.
- BOURG Dominique, « L'appel de Heidelberg », *Esprit*, 1992, 184 (8/9), p. 181-183.
- BRAND Stewart, *Whole Earth Discipline : an Ecopragmatist Manifesto*, New York, Viking, 2009.
- BRONNER Géraud (éd.), *Le naturalisme dans les sciences sociales*, Paris, Hermann, 2011.
- BURGAT Florence, *Qu'est-ce qu'une plante ? : essai sur la vie végétale*, Paris, Seuil, 2020.
- BURGAT Florence et NUROCK Vanessa (éds.), *Le multinaturalisme : mélanges à Catherine Larrère*, Marseille, Wildproject, 2013.
- CAILLE Alain, CHANIAL Philippe et VANDENBERGHE Frédéric, « Chassez le naturel... Écologisme, naturalisme et constructivisme », *La Revue du MAUSS semestrielle*, 2001, n° 17, p. 5-21.
- CALLICOTT J. Baird, *Thinking Like a Planet : the Land Ethic and the Earth Ethic*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2013.
- CALLICOTT J. Baird, « Primauté de la philosophie naturelle sur la philosophie morale », *Cahiers philosophiques*, 2011, n° 127, n° 4, p. 41-62.
- CALLICOTT J. Baird, « La Nature est morte, vive la nature ! », *The Hastings Center Report*, 1992, vol. 22, n° 5, p. 16-23.
- CALLICOTT J. Baird, « The Case Against Moral Pluralism », *Environmental Ethics*, 1990, vol. 12, n° 2, p. 99-124.
- CASTREE Noel, *Making Sense of Nature : Representation, Politics and Democracy*, London ; New York, Routledge, 2014.
- CHARBONNIER Pierre, *Abondance et liberté*, Paris, La Découverte, 2020.
- CHARBONNIER Pierre, *La fin d'un grand partage : nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS éditions, 2015.
- CHWAŁCZYK Franciszek, « Around the Anthropocene in Eighty Names – Considering the Urbanocene Proposition », *Sustainability*, janvier 2020, vol. 12, n° 11, p. 44-58.
- CLARK Kelly James (éd.), *The Blackwell Companion to Naturalism*, Hoboken, Wiley Blackwell, 2016.
- COMETTI Geremia, LE ROUX Pierre, MANICONE Tiziana et MARTIN Nastassja (éds.), *Au seuil de la forêt : hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de la nature*, Mirebeau-sur-Bèze, Tautem éditions, 2019.
- DAGOGNET François, *Nature*, Paris, Vrin, 1990.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, [2005], Paris, Gallimard, 2017.
- DESCOLA Philippe, *La composition des mondes : entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014.
- DESCOLA Philippe, *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Quae, 2011.
- DESCOLA Philippe, « Entretien avec Philippe Descola », *Cahiers philosophiques*, 2011, n° 127, n° 4, p. 23-40.
- DESCOLA Philippe, *La nature, ça n'existe pas*, <https://reporterre.net/Philippe-Descola-La-nature-ca-n-existe-pas>, consulté le 9 mars 2020.
- DESCOLA Philippe et ANHEIM Étienne (éds.), *Les natures en question : colloque annuel 2017*, Paris, O. Jacob, 2018.

- DESCOLA Philippe et INGOLD Tim, *Être au monde : quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2014.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1984.
- ESCOBAR Arturo, *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, traduit par Roberto Andrade Pérez, Anne-Laure Bonvalot, Ella Bordai, Claude Bourguignon Rougier et Philippe Colin, Paris, Seuil, 2018.
- ESBJÖRN-HARGENS Sean et ZIMMERMAN Michael E., *Integral Ecology : Uniting Multiple Perspectives on the Natural World*, Boston, Integral books, 2009.
- FEDERAU Alexander, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, Paris, PUF, 2017.
- FERDINAND Malcom, *Une écologie décoloniale : penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019.
- FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.
- FISCHER Bob (éd.), *The Routledge Handbook of Animal Ethics*, New York, Routledge, 2020.
- FLIPO Fabrice, *Nature et politique : contribution à une anthropologie de la modernité et de la globalisation*, Paris, Amsterdam, 2014.
- FREMAUX Anne, « The Return of Nature in the Capitalocene : A Critique of the Ecomodernist Version of the "Good Anthropocene" » dans Manuel Arias-Maldonado et Zev M. Trachtenberg (éds.), *Reframing Environmentalism ? Environmental Political Theory in the Anthropocene*, London ; New York, Routledge, 2018.
- FORCHTNER Bernhard (éd.), *The Far Right and the Environment : Politics, Discourse and Communication*, London, Routledge, 2019.
- FRIGO Giovanni, « Energy Ethics : a Literature Review », *Relations*, 2018, vol. 6, n° 2, p. 177-214.
- GARDINER Stephen M., *Debating Climate Ethics*, New York, Oxford University Press, 2016.
- GARDINER Stephen M., *A Perfect Moral Storm : the Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2011.
- GARDINER Stephen M., CANEY Simon, JAMIESON Dale et SHUE Henry (éds.), *Climate Ethics Essential Readings*, Oxford, University Press, 2010.
- GARDINER Stephen M. et THOMPSON Allen (éds.), *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, New York, Oxford University Press, 2015.
- GARSON Justin, PLUTYNSKI Anya et SARKAR Sahotra (éds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Biodiversity*, London ; New York, Routledge, 2016.
- GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que l'écophilosophie ?*, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2013.
- GUATTARI Félix, *Les trois écologies*, [1989], Paris, Galilée, 2011.
- HACHE Émilie, *Ce à quoi nous tenons : propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2011.
- HARAWAY Donna Jeanne, *Staying with the Trouble : Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.
- HARRIS Paul G., *Global Ethics and Climate Change*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.
- HEINICH Nathalie, « Naturalisme, anti-naturalisme : non-dits et raisons du réductionnisme », *SociologieS*, 27 janvier 2012.
- HEISE Ursula K., CHRISTENSEN Jon et NIEMANN Michelle, *The Routledge Companion to the Environmental Humanities*, London, Routledge, 2017.
- HESS Gérard, « Réconcilier l'éthique environnementale et l'écologie politique : une analyse méta-éthique », *La Pensée écologique*, 2017, vol. 1, n° 1, p. d.
- HESS Gérard, *Éthiques de la nature*, Paris, PUF, 2013.
- JACQUOT-DAVID Sophie, « Le contrat naturel : une nouvelle mystique ? », *Esprit*, 1991, 173 (7/8), p. 150-153.

- JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste, *Anthologie d'éthique animale apologies des bêtes*, Paris, PUF, 2011.
- KOHN Eduardo, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles, 2017.
- KOSELLECK Reinhart, « Crisis », *Journal of the History of Ideas*, traduit par Michaela W. Richter, 2006, vol. 67, n° 2, p. 357-400.
- LARRÈRE Catherine, « Éthique environnementale » dans Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (éds.), *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2018, p. 41-50.
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, *Bulles technologiques*, Marseille, Wildproject, 2017.
- LARRÈRE Catherine, « Les problématiques de la fin de la nature et les sciences sociales » dans Philippe Hamman (éd.), *Ruralité, nature et environnement : Entre savoirs et imaginaires*, Toulouse, Érès, 2017, p. 91-110.
- LARRÈRE Catherine, « La question de l'écologie », *Cahiers philosophiques*, 2011, n° 127, n° 4, p. 63-79.
- LARRÈRE Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- LARRÈRE Catherine et BEAU Rémi (éds.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018.
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, *Le pire n'est pas certain : essai sur l'aveuglement catastrophiste*, Paris, Premier Parallèle, 2020.
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, « Chapitre V : Éthique environnementale et éthique animale » dans Lucie Campos, Georges Chapouthier, Catherine Coquio et Georges Engélibert (éds.), *La question animale : Entre science, littérature et philosophie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 93-106.
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015.
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997.
- LARRÈRE Catherine et LE DONNÉ Margaux, « Parcours de recherche : Catherine Larrère », *Raisons politiques*, 8 décembre 2016, N° 64, n° 4, p. 29-48.
- LATOUR Bruno, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.
- LATOUR Bruno, *Face à Gaia. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015.
- LATOUR Bruno, « Fifty Shades of Green », *Environmental Humanities*, 2015, vol. 7, p. 219-225.
- LATOUR Bruno, *Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012.
- LATOUR Bruno, *Changer de société : refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2007.
- LATOUR Bruno, « An Attempt at a "Compositionist Manifesto" », *New Literary History*, 2010, p. 471-490.
- LATOUR Bruno, « L'alternative compositionniste. Pour en finir avec l'indiscutable », *Écologie politique*, 2010, N°40, n° 2, p. 81-93.
- LATOUR Bruno, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.
- LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.
- LATOUR Bruno, « Comment redistribuer le Grand Partage ? », *Revue de Synthèse*, 1983, vol. 110, avril/juin, p. 202-236.

- LEIDENHAG Mikael, « Religious Naturalism : The Current Debate », *Philosophy Compass*, 2018, vol. 13, n° 8, p. [e12510].
- LOVELOCK James, *La revanche de Gaïa : pourquoi la terre riposte-t-elle et comment pouvons-nous encore sauver l'humanité ?*, traduit par Thierry Piélat, Paris, Flammarion, 2007.
- LOVELOCK James E. et MARGULIS Lynn, « Atmospheric Homeostasis By and For the Biosphere : The Gaia Hypothesis », *Tellus*, 1974, vol. 26, n° 1-2, p. 2-10.
- LINZEY Andrew et LINZEY Clair (éds.), *The Palgrave Handbook of Practical Animal Ethics*, London, Palgrave Macmillan UK, 2018.
- LYNAS Mark, *The God Species : How the Planet Can Survive the Age of Humans*, London, Fourth Estate, 2011.
- MACNAGHTEN Phil et URRY John, *Contested Natures*, London, SAGE Publications, 1998.
- MARTIN Nastassja, « Le sentiment du sublime devant la nature sauvage disparaît avec la sécurité de celui qui le regarde », <https://comptoir.org/2019/02/26/nastassja-martin-le-sentiment-du-sublime-disparait-avec-la-securite-de-celui-qui-le-regarde/>, 26 février 2019, consulté le 9 janvier 2020.
- MARTIN Nastassja, *Les âmes sauvages : face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016.
- MCKIBBEN Bill, *Falter : Has the Human Game Begun to Play Itself Out ?*, New York, Henry Holt and company, 2019.
- MCKIBBEN Bill, *The End of Nature*, London ; New York, Viking, 1990.
- MCSHANE Katie, POJMAN Louis P. et POJMAN Paul (éds.), *Environmental Ethics : Readings in Theory and Application.*, Boston, Cengage Learning, 2017.
- MERCHANT Carolyn, *Autonomous Nature : Problems of Prediction and Control from Ancient Times to the Scientific Revolution*, London ; New York, Routledge, 2016.
- MERCHANT Carolyn, *Reinventing Eden : the Fate of Nature in Western Culture*, London ; New York, Routledge, 2013.
- MERCHANT Carolyn, *The Columbia Guide to American Environmental History*, New York, Columbia University Press, 2002.
- MERCHANT Carolyn, *Earthcare : Women and the Environment*, London ; New York, Routledge, 1996.
- MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature : Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980.
- MINTEER Ben A. (éd.), *Nature in Common ? Environmental Ethics and the Contested Foundations of Environmental Policy*, Philadelphia, Temple University Press, 2009.
- MOORE-CHERRY Niamh, *The Changing Nature of Eco/feminism : Telling Stories from Clayoquot Sound*, Vancouver, UBC Press, 2015.
- MORIZOT Baptiste, *Raviver les braises du vivant : un front commun*, Marseille ; Arles, Wildproject ; Actes Sud, 2020.
- MORIZOT Baptiste, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020.
- MORIZOT Baptiste et MARTIN Nastassja, *Retour du temps du mythe*, <https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/>, 13 décembre 2018, consulté le 27 novembre 2019.
- MORIZOT Baptiste, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Wildproject, 2016.
- MORTON Timothy, *La pensée écologique*, traduit par Cécile Wajsbrot, Paris, Zulma, 2019.
- MORTON Timothy, *Being Ecological*, Cambridge, The MIT Press, 2018.
- MORTON Timothy, *Humankind : Solidarity With Nonhuman People*, London, Verso, 2017.
- MORTON Timothy, *Dark Ecology : For a Logic of Future Coexistence*, New York, Columbia University Press, 2016.

- MORTON Timothy, « Ecology » dans Claire Colebrook (éd.), *Jacques Derrida : Key Concepts*, London ; New York, Routledge, 2014.
- MORTON Timothy, *Realist Magic*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2013.
- MORTON Timothy, *Hyperobjects : Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.
- MORTON Timothy, « Guest Column : Queer Ecology », *PMLA*, mars 2010, vol. 125, n° 2, p. 273-282.
- MORTON Timothy, *Ecology without Nature : Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge ; London, Harvard University Press, 2009.
- NÆSS Arne, « La réalisation de soi : une approche écologique de l'être au monde » dans *La réalisation de soi : Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, traduit par Pierre Madelin, Marseille, Wildproject, 2017, p. 87-107.
- NELSON Michael P. et CALLICOTT J. Baird (éds.), *The Wilderness Debate Rages On : Continuing the Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 2008.
- NELSON Michael P. et CALLICOTT J. Baird (éds.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 1998.
- NEYRAT Frédéric, *La part inconstructible de la Terre : critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, 2016.
- NORTON Bryan G., *Toward unity among environmentalists*, New York ; Oxford, Oxford University Press, 1991.
- ORESQUES Naomi et CONWAY Erik M, *Les marchands de doute : ou comment une poignée de scientifiques ont masqué la vérité sur des enjeux de société tels que le tabagisme et le réchauffement climatique*, traduit par Jacques Treiner, [2010], Paris, Le Pommier, 2012.
- PALMER Clare, « Contested Frameworks in Environmental Ethics » dans Ricardo Rozzi, Steward T. A. Pickett, Clare Palmer, Juan J. Armesto et J. Baird Callicott (éds.), *Linking Ecology and Ethics for a Changing World : Values, Philosophy, and Action*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 191-206.
- PAPINEAU David, « Naturalism » dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016., Standford, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016.
- PELLUCHON Corine, *Réparons le monde les humains, les animaux, la nature*, Paris, Rivages, 2020.
- PELLUCHON Corine, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018.
- PERKINS Chris, « Critical Cartography » dans Alexander J. Kent et Peter Vujakovic (éds.), *The Routledge Handbook of Mapping and Cartography*, London ; New York, Routledge, 2018, p. 80-89.
- PIGNOCCHI Alessandro, *Petit traité d'écologie sauvage*, Paris, Steinkis, 2018.
- PIGNOCCHI Alessandro, *La cosmologie du futur*, Paris, Steinkis, 2018.
- PIERRON Jean-Philippe, *Je est un nous : enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Arles, Acte sud, 2021.
- RAWLINSON Mary et WARD Caleb (éds.), *The Routledge Handbook of Food Ethics*, London ; New York, Routledge, 2016.
- ROGER Alain, *Court traité du paysage*, Paris, Gallimard, 1997.
- ROSE Deborah Bird, DOOREN Thom VAN, CHRULEW Matthew, COOKE Stuart, KEARNES Matthew et O'GORMAN Emily, « Thinking Through the Environment, Unsettling the Humanities », *Environmental Humanities*, 1 mai 2012, vol. 1, n° 1, p. 1-5.
- ROZZI Ricardo, MAY JR Roy H., CHAPIN III F. Stuart, MASSARDO Francisca, GAVIN Michael C., KLAVER Irene J., PAUCHARD Aníbal, NUÑEZ Martin A. et SIMBERLOFF Daniel (éds.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Cham, Springer International Publishing AG, 2019, vol. 3.

- ROZZI Ricardo, CHAPIN F. Stuart, CALLICOTT J. Baird, PICKETT Steward T. A., POWER Mary E., ARMESTO Juan J. et MAY Roy H. (éds.), *Earth Stewardship : Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, Cham, Springer International Publishing, 2015.
- ROZZI Ricardo, PICKETT Steward T. A., PALMER Clare, ARMESTO Juan J. et CALLICOTT J. Baird (éds.), *Linking Ecology and Ethics for a Changing World : Values, Philosophy, and Action*, Dordrecht, Springer, 2013.
- SANDLER Ronald L., *Environmental Ethics : Theory in Practice*, Oxford, University Press, 2018.
- SCHELLENBERGER Michael et NORDHAUS Ted (éds.), *Love Your Monsters : Postenvironmentalisme and the Anthropocene*, San Francisco, Breakthrough Institute, 2011.
- SCHELLENBERGER Michael et NORDHAUS Ted, « Evolve, The Case for Modernization as the Road to Salvation », *Breakthrough Journal*, Fall 2011, n° 2.
- SERRES Michel et COLLECTIF, *Michel Serres : hommage à 50 voix*, Paris, Éditions le Pommier, 2020.
- SERRES Michel, *Habiter*, Paris, Le Pommier, 2012.
- SERRES Michel, *Biogée : mer et fleuve, terre et monts, trois volcans, vents et météores, faune et flore, rencontres amours*, Brest, Dialogues, 2010.
- SERRES Michel, *Ecrivains, savants et philosophes font le tour du monde*, Paris, Le Pommier, 2009.
- SERRES Michel, « Retour au contrat naturel » dans *Signons la paix avec la Terre*, Paris, Albin Michel, Éditions UNESCO, 2007, p. 169-180.
- SERRES Michel, *Retour au contrat naturel*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000.
- SERRES Michel, *Le tiers-instruit*, Paris, François Bourin, 1991.
- SERRES Michel, *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990.
- SERRES Michel, *Hermès III : la traduction*, Paris, Minuit, 1974.
- SMITH Jessica M. et HIGH Mette M. (éds.), *Energy and Ethics ?*, Malden, Wiley, 2019.
- SKULASON Pall, *Reflection at the Edge of Askja : On man's Relation to Nature*, Reykjavik, University of Iceland Press, 2006.
- STENGERS Isabelle, *Résister au désastre : dialogue avec Marin Schaffner*, Marseille, Wildproject, 2019.
- STENGERS Isabelle, *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009.
- STENGERS Isabelle et PIGNARRE Philippe, *La sorcellerie capitaliste : pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte, 2007.
- STONE Jerome et CROSBY Donald (éds.), *The Routledge Handbook of Religious Naturalism*, London ; New York, Routledge, 2018.
- THOMPSON Allen, « Responsibility for the End of Nature : Or, How I Learned to Stop Worrying and Love Global Warming », *Ethics & the Environment*, mars 2009, vol. 14, n° 1, p. 79-99.
- TSING Anna L., *Friction : An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- VOGEL Steven, *Thinking Like a Mall : Environmental Philosophy After the End of Nature*, Cambridge, MIT Press, 2015.
- VOGEL Steven, *Environmental Philosophy After the End of Nature*, https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=enviroethics&id=enviroethics_2002_0024_0001_0023_0039, 1 février 2002, consulté le 25 février 2020.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo Batalha, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009.

WAPNER Paul Kevin, *Living Through the End of Nature: The Future of American Environmentalism*, Cambridge, MIT Press, 2010.

Nature et histoire

- ANTOINE-MAHUT Delphine, *L'homme cartésien : la « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.
- ARISTOTE, *Physique*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2002.
- ARISTOTE, *Histoire des animaux*, traduit par Janine Bertier, Paris, Gallimard, 1994.
- BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, [1932], Paris, PUF, 2013.
- BERGSON Henri, *Le possible et le réel*, [1934], Paris, PUF, 2015.
- BERGSON Henri, *La pensée et le mouvant : essais et conférences*, [1934], Paris, PUF, 2012.
- BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, [1907], Paris, PUF, 2007.
- BERQUE Augustin, *Poétique de la terre : histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014.
- BINOCHÉ Bertrand, *La raison sans l'Histoire : échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*, Paris, PUF, 2007.
- BLUMENBERG Hans, *La lisibilité du monde*, traduit par Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2007.
- BONNEUIL Christophe et JEAN-BAPTISTE FRESSOZ, *L'événement Anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.
- BOYLE Robert, *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, [1686], Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- BRAGUE Rémi, *La sagesse du monde : histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999.
- CALLICOTT J. Baird, « Primauté de la philosophie naturelle sur la philosophie morale », *Cahiers philosophiques*, 2011, n° 127, n° 4, p. 41-62.
- CAROLAN Michael S., « Society, Biology, and Ecology : Bringing Nature Back Into Sociology's Disciplinary Narrative Through Critical Realism », *Organization & Environment*, 2005, vol. 18, n° 4, p. 393-421.
- CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1976.
- CHARBONNEAU Bernard, *Le jardin de Babylone*, Paris, l'Encyclopédie des nuisances, 2002.
- COURTINE Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- CRONON William, *Nature et récits : essais d'histoire environnementale*, traduit par Mathias Lefèvre, Bellevaux, Éditions Dehors, 2016.
- CRONON William (éd.), *Uncommon Ground : Toward Reinventing Nature*, New York, W.W. Norton & Co, 1995.
- COURTINE Jean-François, « Les catégories dans le De divisione naturae de Jean Scot Érigène : espace et temps », *Epimethee*, 2003, p. 129-166.
- D'ALEMBERT Jean Le Rond, « Nature », *Encyclopédie*, Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie de Diderot, de D'Alembert et de Jaucourt (1751-1772), (ENCCRE) – Article « NATURE », <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v11-199-0/>, consulté le 1 avril 2021.
- DAVID Pascal et CASSIN, BARBARA, « Phusis » dans *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert : Seuil, 2004.
- DEBAISE Didier, *L'appât des possibles : reprise de Whitehead*, Dijon, les Presses du réel, 2015.
- DELACROIX Christian, DOSSE François, GARCIA Patrick et OFFENSTADT Nicolas (éds.), *Historiographies : concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, vol. 1 et 2.
- DELEUZE Gilles, *Le bergsonisme*, [1966], Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- DERRIDA Jacques, « La pharmacie de Platon », *Tel quel*, 1968, n° 32 & 33.

- DESCARTES René, *Méditations métaphysiques : objections et réponses suivies de quatre Lettres*, [1641], Paris, GF Flammarion, 2011.
- DIXSAUT Monique, *Le naturel philosophe : essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Les Belles lettres ; Vrin, 1985.
- DROUIN Jean-Marc, *L'écologie et son histoire : réinventer la nature*, Paris, Flammarion, 1993.
- DUSSEL Enrique D., *Beyond Philosophy : Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- ÉPICURE, *Lettres*, traduit par Octave Hamelin, Paris, Nathan, 2005.
- FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France (1975-1976), Paris, Gallimard, Seuil, 1997.
- FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'apocalypse joyeuse : une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012.
- FRESSOZ Jean-Baptiste, GRABER Frédéric, LOCHER Fabien et QUENET Grégory, *Introduction à l'histoire environnementale*, Paris, La Découverte, 2014.
- GALILEI Galileo, *L'essayeur*, traduit par Christiane Chauviré, [1623], Paris, Les Belles lettres, 1979.
- GLACKEN Clarence J., *Traces on the Rhodian Shore : Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- GRANT Iain Hamilton, *Philosophies of Nature After Schelling*, London ; New York, Continuum International Pub. Group, 2006.
- GROVE Richard H., *Green Imperialism : Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- HADOT Pierre, *Le voile d'Isis : essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- HARMAN Graham, *Object-Oriented Ontology : A New Theory of Everything*, UK, Pelican, 2018.
- HARTOG François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
- HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1973.
- HEIDEGGER Martin, « Ce qu'est et comment se détermine la *phusis* » dans *Questions I et II*, traduit par François Fédiér, Paris, Gallimard, 1990.
- HUME David, *Traité de la nature humaine : la morale*, traduit par Philippe Saltel, [1739], Paris, GF Flammarion, 1993.
- JAULIN Annick, *Aristote, « La Métaphysique »*, Paris, PUF, 1999.
- JOUANNA Jacques, « La notion de nature chez Galien » dans Jonathan Barnes, Jacques Jouanna et Vincent Barras (éds.), *Galien et la philosophie : huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt, 2003, p. 229-268.
- KANT Immanuel, *Critique de la raison pure*, traduit par Alain Renaut, [1781], Paris, GF Flammarion, 2001.
- KANT Immanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit par Jacques Rivelaygue, [1783], dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1985.
- KOSELLECK Reinhart, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, traduit par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle, Paris, Éditions EHESS, 2016.
- KOSELLECK Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, traduit par Alexandre Escudier, Paris, Gallimard ; Seuil, 1997.
- LABUSSIÈRE Olivier, « Habiter : un éclairage deleuzien » dans *Habiter : Vers un nouveau concept ?*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 91-108.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2016.

- LE ROUX Thomas et JARRIGE François, *La contamination du monde : une histoire des pollutions de l'âge industriel*, Paris, Seuil, 2017.
- LENOBLE Robert, *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, Paris, Albin Michel, 1969.
- LEWIS Clive S., *Studies in Words*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- LOVEJOY Arthur O., *The Great Chain of Being : a Study of the History of an Idea*, [1936], London ; New York, Routledge, 2017.
- MACÉ Arnaud, *L'invention de la Nature en Grèce ancienne*, HDR, Inédit, 2013.
- MARION Jean-Luc et PLANTY-BONJOUR Guy (éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984.
- MONTABELLO Pierre, *Métaphysiques cosmomorphes : la fin du monde humain*, Dijon, les Presses du réel, 2015.
- MONTABELLO Pierre, *L'autre métaphysique : essai sur la philosophie de la nature : Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- MOSCOVICI Serge, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, [1968], Paris, Flammarion, 2007.
- MOSCOVICI Serge, *La société contre nature*, [1972], Paris, Seuil, 1994.
- MOSCOVICI Serge, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, Union générale d'éditions, 1974.
- NADDAF Gérard, *Greek Concept of Nature*, Albany, SUNNY Press, 2005.
- NÆSS Arne, *The selected Works of Arne Næss : Deep Ecology of Wisdom*, vol. X, Dordrecht, Springer, 2005.
- NASH Roderick, *Wilderness and the American Mind*, [1967], New Haven, Yale University Press, 2014.
- NIETZSCHE Friedrich, *Crépuscule des idoles*, traduit par Patrick Wotling, [1889], Paris, GF Flammarion, 2005.
- OFFENSTADT Nicolas, *L'historiographie*, Paris, PUF, 2011.
- PASSMORE John, *Man's Responsibility for Nature : Ecological Problems and Western Traditions*, New York, Charles Scribner's sons, 1974.
- PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.
- QUENET Grégory, *Qu'est-ce que l'histoire environnementale ?*, Seyssel, Champ Vallon, 2014.
- RESCHER Nicholas, *Process Philosophy : A Survey of Basic Issues*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000.
- RESCHER Nicholas, *Process Metaphysics : an Introduction to Process Philosophy*, Albany, SUNNY Press, 1996.
- ROGNON Frédéric, « Bernard Charbonneau et Jacques Ellul », *Ecologie politique*, 3 mai 2012, N° 44, n° 1, p. 67-76.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes : Emile ; Education ; Morale ; Botanique*, Paris, Gallimard, 2010, vol. IV.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes : La nouvelle Héloïse ; Théâtre ; Poésies ; Essais littéraires*, Paris, Gallimard, 2000, vol. II.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, « Les Rêveries du promeneur solitaire » dans *Œuvres complètes*, [1782], Paris, Gallimard, 1959, vol. I.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, « Lettres à M. de Malesherbes » dans *Œuvres complètes*, [1762], Paris, Gallimard, 1959, vol. I.
- ROUSSEL Henri et SUARD François (éds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1980.
- SERRES Michel, *Darwin, Bonaparte et le Samaritain : une philosophie de l'histoire*, Paris, Le Pommier, 2016.
- SERRES Michel, « Le concept de Nature », *Etudes*, 2004, Tome 400, n° 1, p. 67-73.
- SLOTERDIJK Peter, *Écumes : sphérologie plurielle*, traduit par Olivier Mannoni, Paris, M. Sell, 2005.

- STENGERS Isabelle, *Réactiver le sens commun : lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris, La Découverte, 2020.
- STENGERS Isabelle, *Penser avec Whitehead : « une libre et sauvage création de concepts »*, Paris, Seuil, 2002.
- TAKAKI Ronald T., *Iron Cages : Race and Culture in Nineteenth-Century America*, New York, Knopf, 1979.
- TAYLAN Ferhat, *Mésopolitique : connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.
- THOREAU Henry David, *Walden*, 150th anniversary ed., Princeton ; Oxford, Princeton University Press, 2004.
- TURNER Frederick Jackson, *The Frontier in American History*, New York, Hold Rinehart and Winston, 1920.
- WELLS Jennifer, « La grande transition » dans Florence Burgat et Vanessa Nurock (éds.), *Le multinaturalisme : mélanges à Catherine Larrère*, Marseille, Wildproject, 2013.
- WHITEHEAD Alfred North, *The Concept of Nature : Tarner Lectures*, [1920], Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- WHITEHEAD Alfred North, *Le concept de nature*, traduit par Jean Douchement, [1920], Paris, Vrin, 2006.
- WHITEHEAD Alfred North, *Procès et réalité : essai de cosmologie*, [1929], Paris, Gallimard, 1995.
- WILLIAMS Raymond, *Keywords*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2014.

Nature, féminisme, écoféminisme

- ADAMS Carol J., « Ecofeminism and the Eating of Animals », *Hypatia*, 1991, vol. 6, n° 1, p. 125-145.
- BIEHL Janet, *Rethinking Ecofeminist Politics*, Boston, South End Press, 1991.
- BURGART-GOUTAL Jeanne, « L'écoféminisme et la France : une inquiétante étrangeté ? », *Cités*, 4 avril 2018, N° 73, n° 1, p. 67-80.
- BURGART-GOUTAL Jeanne, « Un nouveau printemps pour l'écoféminisme ? », *Multitudes*, 28 juin 2017, n° 67, n° 2, p. 17-28.
- BUTLER Judith, *Défaire le genre*, traduit par Maxime Cervulle, Paris, Amsterdam, 2016.
- CALDECOTT Léonie et LELAND Stephanie (éds.), *Reclaim the Earth : Women Speak Out for Life on Earth*, London, Women's Press, 1983.
- DALY Mary, *The Mary Daly Reader*, New York, NYU Press, 2017.
- DALY Mary, *Beyond God the Father : Toward a Philosophy of Women's Liberation*, London, Women's Press, 1995.
- DALY Mary, *Websters' First New Intergalactic Wickedary of the English Language*, Boston, Beacon Press, 1987.
- DI CHIRO Giovanna, « Living Environmentalisms : Coalition Politics, Social Reproduction, and Environmental Justice », *Environmental Politics*, 1 avril 2008, vol. 17, n° 2, p. 276-298.
- DI CHIRO Giovanna, « Teaching Urban Ecology : Environmental Studies and the Pedagogy of Intersectionality », *Feminist Teacher*, 2006, vol. 16, n° 2, p. 98-109.
- DI CHIRO Giovanna, « Nature as Community : The Convergence of Environment and Social Justice » dans *Uncommon ground : rethinking the human place in nature*, New York, Norton, 1996.
- DIAMOND Irene et ORENSTEIN Gloria Feman (éds.), *Reweaving the World : The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990.
- DISCH Lisa Jane (éd.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2016.

- DORLIN Elsa, *Se défendre : une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017.
- DORLIN Elsa, *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2009.
- DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- DORLIN Elsa, « Corps contre Nature », *L'Homme la Société*, 15 novembre 2003, n° 150-151, n° 4, p. 47-68.
- FEDERICI Silvia, *Re-Enchanting the World : Feminism and the Politics of the Commons*, Oakland, PM Press, 2019.
- FEDERICI Silvia, *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive*, traduit par Julien Guazzini et Collectif Senonevero, [2004], Genève, Paris ; Marseille, Entremonde ; Senonevero, 2017.
- GAARD Greta, « Ecofeminism » dans Joni Adamson, William A. Gleason et David N. Pellow (éds.), *Keywords for Environmental Studies*, New York, NYU Press, 2016, p. 68-71.
- GAARD Greta, « Ecofeminism Revisited : Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism », *Feminist Formations*, 20 août 2011, vol. 23, n° 2, p. 26-53.
- GAARD Greta, « Toward a Queer Ecofeminism », *Hypatia*, 1997, vol. 12, n° 1, p. 114-137.
- GAARD Greta, « Ecofeminism and Wilderness », *Environmental Ethics*, 1997, vol. 19, n° 1, p. 5-24.
- GAARD Greta, *Ecofeminism Now !*, [film], 1996.
- GAUTHIER Xavière, CARRER Danièle et BURGART-GOUTAL Jeanne, « Les Sorcières sont de retour », *Multitudes*, 28 juin 2017, n° 67, n° 2, p. 90-93.
- GENEL Katia, VUILLEROD Jean-Baptiste et WEZEL Lucie, *Retour vers la nature ? questions féministes*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020.
- GILLIS Stacy (éd.), *Third Wave Feminism : A Critical Exploration*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2007.
- GOLDBLUM Caroline et D'EAUBONNE Françoise, *Françoise d'Eaubonne et l'écoféminisme*, Paris, Le Passager clandestin, 2019.
- GRIFFIN Susan, *Femme et nature : le rugissement en son sein*, traduit par Margot Lauwers, Paris, Le Pommier, 2021.
- GRIFFIN Susan, « Femme et nature », *EcoRev'*, traduit par Margot Lauwers, 10 mai 2019, N° 47, n° 1, p. 173-182.
- GRIFFIN Susan, *Woman and Nature : the Roaring inside Her*, New York, Harper & Row, 1978.
- GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, 2002.
- HACHE Émilie, « Tremblez, tremblez, les sorcières sont de retour ! » dans Rémi Beau et Catherine Larrère (éds.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 113-123.
- HACHE Émilie (éd.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, 2016.
- HACHE Émilie (éd.), *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Editions Dehors, 2014.
- HACHE Émilie, *Ce à quoi nous tenons : propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2011.
- HACHE Émilie et CAMBOURAKIS Isabelle, *(Re)découvrir l'écoféminisme – CONTRETEMPS*, <https://www.contretemps.eu/redecouvrir-ecofeminisme/>, consulté le 17 avril 2020.
- HARAN By Joan, « Bound in the Spiral Dance : Haraway, Starhawk, and Writing Lives in Feminist Community », *a/b: Auto/Biography Studies*, 2 septembre 2019, vol. 34, n° 3, p. 427-443.

- HARAWAY Donna J., *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007.
- HARAWAY Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women : The Reinvention of Nature*, London ; New York, Routledge, 1991.
- HEBERLE Renee, « The Personal Is Political » dans Lisa Disch et Mary Hawkesworth (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2016, p. 593-609.
- HEMMINGS Clare, *Why Stories Matter : the Political Grammar of Feminist Theory*, Durham, Duke University Press, 2011.
- JORDAN June, *Some of Us Did Not Die : New and Selected Essays of June Jordan*, New York, Basic/Civitas Books, 2002.
- KINGS Amy E., « Intersectionality and the Changing Face of Ecofeminism », *Ethics & the Environment*, 30 mai 2017, vol. 22, n° 1, p. 63-87.
- LARRÈRE Catherine, « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 21 juin 2012, n° 22, p. 105-121.
- LAUGIER Sandra, « Care, environnement et éthique globale », *Cahiers du Genre*, 24 novembre 2015, n° 59, n° 2, p. 127-152.
- MACGREGOR Sherilyn, « From Care to Citizenship : Calling Ecofeminism Back to Politics », *Ethics and the Environment*, 2004, vol. 9, n° 1, p. 56-84.
- MARTIN Nastassja, *Croire aux fauves*, Paris, Verticales, 2019.
- MIES Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale : Women in the International Division of Labour*, [1986], London, Zed Books Ltd, 2014.
- MOORE Niamh, « Eco/feminism and Rewriting the Ending of Feminism : From the Chipko Movement to Clayoquot Sound », *Feminist Theory*, avril 2011, vol. 12, n° 1, p. 3-21.
- MOORE Niamh, « Eco/Feminism, Non-Violence and the Future of Feminism », *International Feminist Journal of Politics*, 1 septembre 2008, vol. 10, n° 3, p. 282-298.
- MOORE Niamh, « Imagining Feminist Futures » dans Stacy Gillis, Gillian Howie et Rebecca Munford (éds.), *Third Wave Feminism : A Critical Exploration*, London, Palgrave Macmillan UK, 2007, p. 125-141.
- PHILLIPS Mary, « Embodied Care and Planet Earth : Ecofeminism, Maternalism and Postmaternalism », *Australian Feminist Studies*, 1 octobre 2016, vol. 31, n° 90, p. 468-485.
- PHILLIPS Mary et RUMENS Nick (éds.), *Contemporary Perspectives on Ecofeminism*, London ; New York, Routledge, 2016.
- PIERRON Jean-Philippe, *Prendre soin de la nature et des humains : médecine, travail, écologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.
- PLANT Judith (éd.), *Healing the Wounds : The Promise of Ecofeminism*, London, Green Print, 1989.
- PLUMWOOD Val, « Dans la peau d'une proie », *Revue du Crieur*, traduit par Christophe Jaquet, 5 novembre 2020, N° 17, n° 3, p. 30-47.
- PLUMWOOD Val, *The Eye of the Crocodile*, Canberra, ANU Press, 2012.
- PLUMWOOD Val, « Decolonizing Relationships with Nature » dans William M. Adams et Martin Mulligan (éds.), *Decolonizing Nature : Strategies for Conservation in a Post-Colonial Era*, London, Earthscan Publications, 2003.
- PLUMWOOD Val, *Environmental Culture : the Ecological Crisis of Reason*, London ; New York, Routledge, 2002.
- PLUMWOOD Val, « Being Prey » dans *The New Earth Reader : the best of Terra Nova*, Cambridge, MIT Press, 1999, p. 76-91.
- PLUMWOOD Val, « Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism » dans J. Baird Callicott et Michael P. Nelson (éds.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 1998, p. 952-690.

- PLUMWOOD Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, London ; New York, Routledge, 1997.
- PLUMWOOD Val, « Nature, Self, and Gender : Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism », *Hypatia*, 1991, vol. 6, n° 1, p. 3-27.
- PLUMWOOD Val, « Human Vulnerability and the Experience of Being Prey », *Quadrant*, mars 1995, vol. 29, n° 3, p. 29-34.
- PRECIADO Paul B., *Sauvons le clitoris planétaire*, <https://www.franceinter.fr/culture/sauvons-le-clitoris-planetaire>, 18 mars 2019, consulté le 24 avril 2020.
- PRECIADO Paul B., *Un appartement sur Uranus : chroniques de la traversée*, Paris, Grasset, 2019.
- PRECIADO Beatriz, *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Balland, 2000.
- QUERRIEN Anne, « Starhawk, écoféministe et altermondialiste », *Multitudes*, 28 juin 2017, n° 67, n° 2, p. 54-56.
- RUETHER RADFORD Rosemary, *Goddesses and the Divine Feminine : A Western Religious History*, Berkeley, University of California Press, 2005.
- RUETHER RADFORD Rosemary, « Toward an Ecological-Feminist Theology of Nature » dans Mary Heather MacKinnon et Moni McIntyre (éds.), *Readings in Ecology and Feminist Theology*, [1989], Kansas City, Sheed and Ward, 1995, p. 89-93.
- SALLEH Ariel, *Ecofeminism As Politics : Nature, Marx, and the Postmodern*, [1997], London, Zed Books, 2017.
- SANDILANDS Catriona, « Womyn's Lands : communautés séparatistes lesbiennes rurales en Oregon » dans Émilie Hache (éd.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, 2016.
- SHIVA Vandana, « Êtreindre les arbres » dans Émilie Hache (éd.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, 2016.
- SHIVA Vandana, *Who Really Feeds the World ?*, London, Zed Books, 2016.
- SHIVA Vandana, « Women and the Gendered Politics of Food », *Philosophical Topics*, 2009, vol. 37, n° 2, p. 17-32.
- SHIVA Vandana, *Staying Alive : Women, Ecology and Development*, London, Zed books, 1988.
- SHIVA Vandana et MIES Maria, *Ecofeminism*, [1993], London, Zed Books, 2014.
- SNYDER Patrick, « Le Mouvement de la déesse : controverses dans le champ académique féministe », *Nouvelles Questions Feministes*, 20 mai 2019, Vol. 38, n° 1, p. 70-85.
- STARHAWK, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, traduit par Morbic, [1982], Paris, Cambourakis, 2015.
- STARHAWK, *The Earth Path : Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature*, New York, Harper Collins, 2013.
- STURGEON Noël, *Ecofeminist Natures : Race, Gender, Feminist Theory, and Political Action*, London ; New York, Routledge, 1997.
- TERREBLANCHE Christelle, « Ecofeminism » dans Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar et Federico Demaria (éds.), *Pluriverse : A Post-Development Dictionary*, New Delhi, Inde, Tulika Books and Authorsupfront, 2019, p. 163-166.
- TISSOT Damien, *Le Souci de la nature. Écoféminismes et éthiques du care*. | *multitudes*, <https://www.multitudes.net/le-souci-de-la-nature-ecofeminismes-et-ethiques-du-care/>, consulté le 23 mars 2020.
- VAKOCH Douglas A. et MICKEY Sam (éds.), *Women and Nature ? : beyond Dualism in Gender, Body, and Environment*, Abingdon, Oxon ; New York, Routledge, 2018.
- WARREN Karen J., « Response to My Critics », *Ethics & the Environment*, 13 décembre 2002, vol. 7, n° 2, p. 39-59.

- WARREN Karen J., « Feminist Environmental Philosophy » dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Standford, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015.
- WARREN Karen J., *Ecofeminist Philosophy : A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Lanham ; Boulder, Rowman & Littlefield, 2000.
- The AIDS Memorial Quilt* >> *Learn More*, <https://aidsmemorial.org/theaidsquilt-learnmore/>, consulté le 27 avril 2020.

Nature, normativité, politique

- AÏT-AOUDIA Myriam, BENNANI-CHRAÏBI Mounia et CONTAMIN Jean-Gabriel, « Contribution à une histoire sociale de la conception lagroyenne de la politisation », *Critique internationale*, 5 octobre 2010, n° 48, n° 3, p. 207-220.
- ARNSPERGER Christian et BOURG Dominique, *Écologie intégrale : pour une société permacirculaire*, Paris, PUF, 2017.
- AUDIER Serge, *La cité écologique : pour un éco-républicanisme*, Paris, La Découverte, 2020.
- AUDIER Serge, *L'âge productiviste : hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019.
- AUDIER Serge, *La société écologique et ses ennemis : pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017.
- AYKUT Stefan Cihan et DAHAN Amy, *Gouverner le climat ? : vingt ans de négociations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po, 2014.
- BAGEMHL Bruce, *Biological Exuberance : Animal Homosexuality and Natural Diversity*, New York, St Martin's Press, 2000.
- BENOIST Lise, « Green Is the New Brown : poussée "écologique" à l'extrême droite », *Terrestres*, 2 novembre 2020, <https://www.terrestres.org/2020/11/02/green-is-the-new-brown-la-poussee-ecologique-de-lextrême-droite/>, consulté le 14 janvier 2021.
- BENYUS Janine M., *Biomimétisme : quand la nature inspire des innovations durables*, traduit par Céline Sefraoui, Paris, Rue de l'échiquier, 2011.
- BOBBIO Norberto, *Stato, governo, società per una teoria generale della politica*, Torino, Giulio Einaudi, 1985.
- BOLTANSKI Luc, « Nécessité et justification », *Revue économique*, 2002, Vol. 53, n° 2, p. 275-289.
- BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- BONNEUIL Christophe, « Capitalocène », *EcoRev'*, 1 décembre 2017, N° 44, n° 1, p. 52-60.
- BONNET Emmanuel, LANDIVAR Diego et MONNIN Alexandre, *Héritage et fermeture : une écologie du démantèlement*, Paris, éditions divergences, 2021.
- BOOKCHIN Murray, *The Murray Bookchin Reader*, London, Cassell, 1997.
- BOOKCHIN Murray, « What Is Social Ecology ? » dans Michael E. Zimmerman (éd.), *Environmental Philosophy : From Animal Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1993.
- BOOKCHIN Murray, *The Philosophy of Social Ecology : Essays on Dialectical Naturalism*, Montréal, Black Rose Books, 1990.
- BOOKCHIN Murray, *Bookchin on Clark*, http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/clark.html, consulté le 9 février 2021.
- BROSCH Tobias, *Behavioral Insights for Climate Action*, Genève, Geneva Science Policy Interface, 2020.
- BUCKMINSTER FULLER Richard, *Manuel d'instruction pour le vaisseau spatial « terre »*, traduit par Jaime Snyder, Baden, L. Müller, 2010.

- BUCKMINSTER FULLER Richard, YOUNGBLOOD Gene et GABEL Medard, *E3, Energy, Earth and Everyone : une stratégie énergétique globale pour le vaisseau spatial Terre ?*, traduit par Alcime Steiger, Paris, B2, 2012.
- CADENA Marisol de la, *Earth Beings : Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham ; London, Duke University Press, 2015.
- CalLENBACH Ernest, *Écotopia : notes personnelles et articles de William Weston*, traduit par Brice Matthieussent, Paris, Éditions rue de l'échiquier, 2018.
- CalLENBACH Ernest, *From Capitalism to Ecotopia*, <https://www.ernestcallenbach.com/lectures>, consulté le 12 juillet 2020.
- CalLENBACH Ernest, *Biography*, <https://www.ernestcallenbach.com/biography>, consulté le 12 juillet 2020.
- CHAPELLE Gauthier, *Le vivant comme modèle*, Paris, Albin Michel, 2015.
- CHÉDIN Maxime, *La ZAD et le Colibri : deux écologies irréconciliables ?*, <https://www.terrestres.org/2018/11/15/la-zad-et-le-colibri-deux-ecologies-irreconciliables/>, 15 novembre 2018, consulté le 12 juillet 2020.
- CITTON Yves et RASMI Jacopo, *Générations collapsonautes : naviguer par temps d'effondrements*, Paris, Seuil, 2020.
- COMBY Jean-Baptiste, *Retour sur la dépolitisation des enjeux écologiques*, Paris, La Découverte, 2019.
- COMBY Jean-Baptiste, « Dépolitisation du problème climatique », *Idées économiques et sociales*, 18 décembre 2017, N° 190, n° 4, p. 20-27.
- CREAGH Ronald, *Utopies américaines : expériences libertaires du XIX^e siècle à nos jours*, Marseille, Agone, 2009.
- DAMASIO Alain, « Hyphe...? » dans Jade Lindgaard (éd.), *Éloge des mauvaises herbes : ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2018, p. 175-197.
- DASTON Lorraine, *Against Nature*, Cambridge, The MIT Press, 2019.
- DASTON Lorraine, « The Naturalistic Fallacy Is Modern », *Isis*, septembre 2014, vol. 105, n° 3, p. 579-587.
- DASTON Lorraine (éd.), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe : Jurisprudence, Theology, Moral, and Natural Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2006.
- DASTON Lorraine et VIDAL Fernando (éds.), *The Moral Authority of Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
- DASTON Lorraine et PARK Katharine, *Wonders and the Order of Nature : 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998.
- DAWSON Jonathan, *Les écovillages : laboratoires de modes de vie éco-responsables*, traduit par Emmanuelle Burr-Campillo et Marie-Cécile Baland, Gap, Editions Yves Michel, 2010.
- DEGEORGES Patrick et LALO Anne, « L'acceptabilité sociale des tirs de loups », *Histoire Sociétés Rurales*, 3 juillet 2017, Vol. 47, n° 1, p. 99-136.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- DELOUGHREY Elizabeth M., DIDUR Jill et CARRIGAN Anthony (éds.), *Global Ecologies and the Environmental Humanities : Postcolonial Approaches*, New York ; London, Routledge, 2015.
- DEWEY John, *Expérience et éducation*, Paris, Bourrelrier, 1947.
- DIAGNE Souleymane Bachir, « Pour un universel vraiment universel » dans Joseph-Achille Mbembe et Felwine Sarr (éds.), *Ecrire l'Afrique-monde : Ateliers de la pensée Dakar et Saint-Louis du Sénégal*, 2016, Paris : Dakar, P. Rey ; Jimsaan, 2017, p. 71-78.
- DIAGNE Souleymane Bachir, « Penser l'universel avec Étienne Balibar », *Raison publique*, 2014, N° 19, n° 2, p. 15-21.
- DICKS Henry, « The Philosophy of Biomimicry », *Philosophy & Technology*, 1 septembre 2016, vol. 29, n° 3, p. 223-243.

- DOBSON Andrew, *Green Political Thought*, London ; New York, Routledge, 2007.
- DONALDSON Sue et KYMLICKA Will, *Zoopolis : une théorie politique des droits des animaux*, traduit par Pierre Madelin, Alma éditeur, Paris, 2016.
- ÉCOLE PRATIQUE DE LA NATURE ET DES SAVOIRS, <https://www.ecolenaturesavoirs.com/>, consulté le 12 juillet 2020.
- ESCOBAR Arturo, *Territories of Difference : Place, Movements, Life, Redes*, Durham, Duke University Press, 2008.
- FLETCHER Robert, DRESSLER Wolfram et BÜSCHER Bram, *Nature Inc.*, Tucson, University of Arizona Press, 2014.
- FLIPO Fabrice, *L'écologie autoritaire*, London, ISTE Editions, 2018.
- FREMEAUX Isabelle et JORDAN John, *Climate Games : « Nous sommes la nature qui se défend »*, <https://www.makery.info/2015/05/11/climate-games-nous-sommes-la-nature-qui-se-defend/>, consulté le 9 juillet 2020.
- GAIA EDUCATION, *Design for Sustainability*, <https://www.gaiaeducation.org/>, consulté le 12 juillet 2020.
- GALLIE Walter Bryce et TINLAND Olivier, « Les concepts essentiellement contestés », *Philosophie*, 5 juin 2014, N° 122, n° 3, p. 9-33.
- GAULTIER Benoît, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Vrin, 2016.
- GLOBAL ECOVILLAGE NETWORK, *Community for a Regenerative World*, <https://ecovillage.org/>, consulté le 12 juillet 2020.
- GLOBAL ECOVILLAGE NETWORK, *Glossary*, <https://ecovillage.org/about/about-gen/gen-glossary/>, consulté le 12 juillet 2020.
- GLOBAL WITNESS, *Enemies of the State ? How Governments and Business Silence Land and Environmental Activists*, London, 2019.
- GORZ André, *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008.
- GREVSMÜHL Sebastian Vincent, *La Terre vue d'en haut : l'invention de l'environnement global*, Paris, Seuil, 2014.
- HABERMAS Jürgen, *Débat sur la justice politique*, traduit par Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 1997.
- HAMILTON Clive, *Les apprentis sorciers du climat : raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, traduit par Cyril Le Roy, Paris, Seuil, 2013.
- HANNOUN Hubert, *L'éducation naturelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.
- HOPKINS Rob et DE SCHUTTER Olivier, *Ils changent le monde ! : 1001 initiatives de transition écologique*, Paris, Seuil, 2014.
- HORNBORG Alf, « La magie mondialisée du Technocène » dans Rémi Beau et Catherine Larrère (éds.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 97-112.
- HORNBORG Alf, *Global Ecology and Unequal Exchange : Fetishism in a Zero-Sum World*, London ; New York, Routledge, 2013.
- INTENTIONAL COMMUNITIES, *Find, Join, & Learn about Intentional Community*, <https://www.ic.org/>, consulté le 12 juillet 2020.
- ILLICH Ivan, *Energie et équité*, Paris, Seuil, 1973.
- JORDAN John, « Les communs d'une culture de résistance » dans Jade Lindgaard (éd.), *Éloge des mauvaises herbes : ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2018, p. 43-53.
- KALLIS Giorgos, PAULSON Susan, D'ALISA Giacomo et DEMARIA Federico, *The Case for Degrowth*, Cambridge, Polity Press, 2020.
- KALLIS Giorgos et BLISS Sam, « Post-Environmentalism : Origins and Evolution of a Strange Idea », *Journal of Political Ecology*, 23 août 2019, vol. 26, n° 1, p. 466-485.
- KEUCHEYAN Razmig, *Les besoins artificiels : comment sortir du consumérisme*, Paris, La Découverte, 2019.

- KEUCHEYAN Razmig, *La nature est un champ de bataille : essai d'écologie politique*, Paris, La Découverte, 2014.
- KISUKIDI Nadia Yala, « Lætitia africana : philosophie, décolonisation et mélancolie » dans Joseph-Achille Mbembe et Felwine Sarr (éds.), *Ecrire l'Afrique-monde : Ateliers de la pensée Dakar et Saint-Louis du Sénégal*, 2016, Paris : Dakar, P. Rey ; Jimsaan, 2017, p. 51-69.
- KOTHARI Ashish, « Radical Ecological Democracy : A Path Forward for India and Beyond », *Development*, 2014, p. 36.
- L. Baptiste, *Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend*, <https://reporterre.net/Nous-ne-defendons-pas-la-nature-nous-sommes-la-nature-qui-se-defend>, consulté le 11 juillet 2020.
- LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964.
- LAFAYE Claudette et THÉVENOT Laurent, « Une justification écologique ? : Conflits dans l'aménagement de la nature », *Revue française de sociologie*, 1993, vol. 34, n° 4, p. 495-524.
- LAGROYE Jacques, « Les processus de politisation » dans *La politisation*, Paris, Belin, 2003.
- LARRÈRE Catherine, « Pour ou contre le pluralisme ? De la politique à la nature », *Philosophies*, 1997, p. 105-124.
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, « Diversité culturelle et environnement » dans *Penser et agir avec la nature*, Paris, La Découverte, 2015, p. 301-322.
- LINDGAARD Jade (éd.), *Éloge des mauvaises herbes : ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2018.
- LIPIETZ Alain, *Qu'est-ce que l'écologie politique ? : la grande transformation du XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2003.
- LOCKYER Joshua et VETETO James R. (éds.), *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia : Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, Oxford ; New York, Berghahn Books, 2013.
- MALM Andreas, « Nature maronne et libération du monde », *Terrestres*, 15 novembre 2018.
- MARTÍNEZ ALIER Juan, *L'écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*, Paris, Les Petits matins, 2014.
- MCBRIDE B. B., BREWER C. A., BERKOWITZ A. R. et BORRIE W. T., « Environmental Literacy, Ecological Literacy, Ecoliteracy : What Do We Mean and How Did We Get Here ? », *Ecosphere*, 2013, vol. 4, n° 5, p. art 67.
- MORIZOT Baptiste, « Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient », *Critique*, 8 février 2019, n° 860-861, n° 1, p. 166-181.
- MOORE Jason W., *Capitalism in the Web of Life : Ecology and the Accumulation of Capital*, London, Verso, 2015.
- MOUFFE Chantal, *Agonistics : Thinking the World Politically*, London, Verso, 2013.
- NEGRUTIU Ioan, ESCHER Gérard et DUTILLEUL François Collart, « Alimentation - agriculture - territoires : les difficultés d'un dialogue entre le droit et les sciences de la nature », *Droit et société*, 9 mai 2019, N° 101, n° 1, p. 87-99.
- PARETO Vilfredo, *Le Mythe vertuiste et la littérature immorale*, Genève, Librairie Droz, 1971.
- PEET Richard et WATTS Michael (éds.), *Liberation Ecologies : Environment, Development, Social Movements*, London ; New York, Routledge, 2005.
- PIERRON Jean-Philippe, *Les puissances de l'imagination : essai sur la fonction éthique de l'imagination*, Paris, Cerf, 2012.
- PIERRON Jean-Philippe et HARPET Claire (éds.), *Ecologie politique de l'eau : rationalités, usages et imaginaires*, Paris, Hermann, 2017.
- POLANYI Karl, *The Great Transformation*, New York ; Toronto, Rinehart, 1944.
- RECLUS Élisée, *L'homme et la terre*, Paris, Librairie universelle, 1905.

- RENOUARD Cécile, « Une éducation supérieure radicale et non marginale ? L'expérience naissante du Campus de la Transition » dans Jean-Philippe Pierron et Nathanaël Wallenhorst (éds.), *Éduquer en Anthropocène*, Lormont, Édition du Bord de l'Eau, 2019.
- RUMPALA Yannick, « Sur les ressources de la science-fiction pour apprendre à habiter l'Anthropocène et construire une éthique du futur » dans Rémi Beau et Catherine Larrère (éds.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 157-172.
- RUMPALA Yannick, *Hors des décombres du monde : écologie, science-fiction et éthique du futur*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2018.
- SEMAL Luc, SZUBA Mathilde et VILLALBA Bruno, « Sobriétés » (2010-2013) : une recherche interdisciplinaire sur l'institutionnalisation de politiques locales de sobriété énergétique », *Natures sciences sociétés*, 2014, vol. 22, 4 (Octobre-Décembre), p. 351-358.
- SEMAL Luc et VILLALBA Bruno (éds.), *Sobriété énergétique contraintes matérielles, équité sociale et perspectives institutionnelles*, Versailles, Editions Quae, NSS-Dialogues, 2018.
- SERVIGNE Pablo, « Des mauvaises herbes...qui annoncent les forêts de demain » dans *Éloge des mauvaises herbes : ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2018, p. 137-144.
- SINTOMER Yves, « La représentation-incarnation : idéaltype et configurations historiques », *Raisons politiques*, 2018, N° 72, n° 4, p. 21-52.
- STANGUENNEC André, *Morale et politique : quelques modèles philosophiques*, Vallet, M-editer, 2012.
- STONE Christopher D., *Earth and Other Ethics : The Case for Moral Pluralism*, New York, Harper & Row, 1987.
- STRAUS Marie-Hélène et JULIEN Éric, *Le choix du vivant : 9 principes pour manager et vivre en harmonie*, Paris, Éditions les Liens qui libèrent, 2018.
- SHUSTERMAN Richard, « What Pragmatism Means to Me : Ten Principles », *Revue française d'études américaines*, 28 novembre 2010, n° 124, n° 2, p. 59-65.
- SWYNGEDOUW Erik, *Promises of the Political : Insurgent Cities in a Post-political Environment*, Cambridge, MIT Press, 2018.
- SWYNGEDOUW Erik, *Liquid Power : Contested Hydro-Modernities in Twentieth-Century Spain*, Cambridge, The MIT Press, 2015.
- SWYNGEDOUW Erik, « Depoliticized Environments : The End of Nature, Climate Change and the Post-Political Condition », *Royal Institute of Philosophy Supplement*, octobre 2011, vol. 69, p. 253-274.
- SWYNGEDOUW Erik, *Social Power and the Urbanization of Water : Flows of Power*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2004.
- TEO Hoong Chen, LECHNER Alex Mark, WALTON Grant W., CHAN Faith Ka Shun, CHESHMEHZANGI Ali, TAN-MULLINS May, CHAN Hing Kai, STERNBERG Troy et CAMPOS-ARCEIZ Ahimsa, « Environmental Impacts of Infrastructure Development under the Belt and Road Initiative », *Environments*, 19 juin 2019, vol. 6, n° 6, p. 72.
- TSING Anna L., *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2017.
- UNITED NATIONS POPULATION DIVISION, *World Urbanization Prospects*, <https://population.un.org/wup/>, consulté le 12 juillet 2020.
- VIDALOU Jean-Baptiste, *Être forêts : habiter des territoires en lutte*, Paris, La Découverte, 2017.
- VIGNES Laurence, « “Non au GA(z de)CHIS(te) !” : étude diachronique des slogans de manifestations anti-gaz de schiste », *Mots. Les langages du politique*, 21 mars 2019, n° 119, n° 1, p. 87-106.

- VILLALBA Bruno, « Politiser la sobriété » dans Luc Semal et Bruno Villalba (éds.), *Sobriété énergétique contraintes matérielles, équité sociale et perspectives institutionnelles*, Versailles, Editions Quae, NSS-Dialogues, 2018, p. 33-46.
- VILLALBA Bruno, « L'assèchement des choix : Pluralisme et écologie », *La Pensée écologique*, 2017, N° 1, n° 1.
- VOEGELIN Eric, *La nouvelle science du politique une introduction*, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000.
- WEISBEIN Julien, « Vers un agenda de recherche sur les politisations ordinaires au sein de la sociologie politique française ? », *Politix*, 21 décembre 2017, n° 119, n° 3, p. 147-160.

Nature, protection, conservation

- ALMOND R.E.A., GROOTEN M. et PETERSON T., *Living Planet Report 2020 - Bending the Curve of Biodiversity Loss.*, Gland, WWF, 2020.
- BLANC Guillaume, *L'Invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'Eden africain*, Paris, Flammarion, 2020.
- BORRINI-FEYERABEND Grazia, KOTHARI Ashish et OVIEDO Gonzalo, *Indigenous and Local Communities and Protected Areas : Toward Equity and Enhanced Conservation*, Gland, UICN, 2004.
- BORRINI-FEYERABEND Grazia, PIMBERT Michel, FARVAR Taghi, KOTHARI Ashish et RENARD Yves, *Sharing Power : Learning by Doing in Co-Management of Natural Resources Throughout the World*, Teheran, London, International Institute of Environment and Development and IUCN/CEEESP/CMWG, 2007.
- BRONDIZIO E.E., SETTELE J., DÍAZ S. et NGO H.T., *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, Bonn, IPBES, 2019.
- BÜSCHER Bram et FLETCHER Robert, *The Conservation Revolution : Radical Ideas for Saving Nature Beyond the Anthropocene*, London ; New York, Verso, 2020.
- BÜSCHER Bram et FLETCHER Robert, « Towards Convivial Conservation », *Conservation and Society*, 7 janvier 2019, vol. 17, n° 3, p. 283.
- BÜSCHER Bram et FLETCHER Robert, « Accumulation by Conservation », *New Political Economy*, 4 mars 2015, vol. 20, n° 2, p. 273-298.
- BÜSCHER Bram, FLETCHER Robert, BROCKINGTON Dan, SANDBROOK Chris, ADAMS William M., CAMPBELL Lisa, CORSON Catherine, DRESSLER Wolfram, DUFFY Rosaleen, GRAY Noella, HOLMES George, KELLY Alice, LUNSTRUM Elizabeth, RAMUTSINDELA Maano et SHANKER Kartik, « Half-Earth or Whole Earth ? Radical Ideas for Conservation, and Their Implications », *Oryx*, juillet 2017, vol. 51, n° 3, p. 407-410.
- CARBONNAUX Stéphan, *Robert Hainard : chasseur au crayon*, Paris : Bernex, Hesse ; Fondation Hainard.
- DAWSON Ashley, *Extinction : A Radical History*, New York, OR Books, 2016.
- DUDLEY Nigel, *Lignes directrices pour l'application des catégories de gestion aux aires protégées* Édité par Nigel Dudley, Gland, UICN, 2008.
- ELLIS Erle, « Nature as Designer : Emancipating Nonhuman Ecologies in an Increasingly Human World » dans Steiner, Weller, M'Closkey et Fleming (éds.), *Design with Nature Now*, Cambridge, 2019, p. 60-71.
- ELLIS Erle, « Using the Planet », *Global Change*, 2013 p. 32-35.
- ELLIS Erle, « Stop Trying to Save the Planet », *Wired*, 6 mai 2009.
- ELLIS Erle, « To Conserve Nature in the Anthropocene, Half-Earth Is Not Nearly Enough », *One Earth*, 25 octobre 2019, vol. 1, n° 2, p. 163-167.

- ELLIS Erle et MEHRABI Zia, « Half-Earth : Promises, Pitfalls, and Prospects of Dedicating Half of Earth's Land to Conservation », *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 1 juin 2019, vol. 38, p. 22-30.
- ELLIS Erle et RAMANKUTTY Navin, « Putting People in Map : Anthropogenic Biomes of the World », *Frontiers in Ecology and the Environment*, 2008, 6(8), p. 439-447.
- GARDINER Stephen M., « Ethics and Geoengineering : An Overview » dans Luca Valera et Juan Carlos Castilla (éds.), *Global Changes : Ethics, Politics and Environment in the Contemporary Technological World*, Cham, Springer International Publishing, 2020, p. 69-78.
- GÉNOT Jean-Claude et SCHNITZLER Annik, *La France des friches*, Paris, Editions Quæ, 2012.
- GIEC, *Réchauffement planétaire de 1,5 °C*, Genève, GIEC, 2019.
- HAINARD Robert, *Et la nature ? : réflexions d'un peintre*, Saint-Claude-de-Diray, Hesse, 1994.
- HAINARD Robert, *Le monde plein*, Veyrier, Melchior, 1991.
- HAINARD Robert, *Le monde sauvage de Robert Hainard*, Paris ; Genève, Duculot ; Tribune, 1988.
- HAINARD Robert, *Images du Jura sauvage*, Genève, Tribune-Editions, 1987.
- HAINARD Robert, *Le miracle d'être : science et nature*, Paris, Sang de la terre, 1986.
- HAINARD Robert, *Le guetteur de lune*, Paris, Genève, Hermé, Tribune, 1986.
- HAINARD Robert, « Seul le goût du bonheur pourra nous sauver », *Le journal de Genève*, 12 janv. 1974.
- HAINARD Robert, *Expansion et nature : une morale à la mesure de notre puissance*, Paris, Le Courrier du livre, 1972.
- HAMILTON Clive, *Les apprentis sorciers du climat : raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, traduit par Cyril Le Roy, Paris, Seuil, 2013.
- ICCA CONSORTIUM, *Global Association for the Territories of Life*, <https://www.iccaconsortium.org/index.php/fr/>, consulté le 18 septembre 2020.
- JACOB Jean, « Les natures changeantes de l'écologie politique française, une vieille controverse philosophique. Robert Hainard, Serge Moscovici et Bernard Charbonneau », *Écologie politique*, 3 mai 2012, N° 44, n° 1, p. 29-42.
- JACOB Jean, « Du droit de servir de fumier ou la face cachée de l'écologie », *Esprit (1940-)*, 1994, 199 (2), p. 23-39.
- JOSSET Raphaël, « De la domestication et de l'ensauvagement de la vie : Serge Moscovici et le "naturalisme" », *Sociétés*, 2015, n° 130, n° 4, p. 73-79.
- LOCKE Harvey, ELLIS Erle C., VENTER Oscar, SCHUSTER Richard, MA Keping, SHEN Xiaoli, WOODLEY Stephen, KINGSTON Naomi, BHOLA Nina, STRASSBURG Bernardo B. N., PAULSCH Axel, WILLIAMS Brooke et WATSON James E. M., « Three Global Conditions for Biodiversity Conservation and Sustainable Use : An Implementation Framework », *National Science Review*, 1 novembre 2019, vol. 6, n° 6, p. 1080-1082.
- MARIS Virginie, « Défendre la part sauvage du monde », *Terrestres*, 16 janvier 2019.
- MARIS Virginie, *La part sauvage du monde : penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Seuil, 2018.
- MARIS Virginie et NEYRAT Frédéric, « Le sauvage en travers de la gorge », *Lignes*, 7 mars 2019, n° 58, n° 1, p. 31-45.
- MILLER Roland de, *Robert Hainard, peintre et philosophe de la nature : biographie*, Paris, Sang de la terre ; L'Olifant, 2000.
- MINTEER Ben A. et PYNE Stephen J. (éds.), *After Preservation : Saving American Nature in the Age of Humans*, Chicago ; London, The University of Chicago Press, 2015.
- PRIOR Jonathan et BRADY Emily, « Environmental Aesthetics and Rewilding », *Environmental Values*, 1 février 2017, vol. 26, p. 31-51.

- ROCH Philippe, *Le penseur paléolithique : la philosophie écologiste de Robert Hainard*, Genève, Labor et Fides, 2014.
- SNYDER Gary, *Le sens des lieux: éthique, esthétique et bassins-versants*, traduit par Christophe Roncato Tounsi, Marseille, Wildproject, 2018.
- SOULÉ Michael, « The “New Conservation” », *Conservation Biology*, 2013, vol. 27, n° 5, p. 895-897.
- SPIRO Jonathan P., *Defending the Master Race : Conservation, Eugenics, and the Legacy of Madison Grant*, Burlington, University of Vermont Press, 2009.
- TERRASSON François, *La civilisation anti-nature : on ne peut vivre en parenté avec la nature sans comprendre ce que nous sommes*, Paris, Sang de la Terre, 2008.
- TERRASSON François, *En finir avec la nature : le lien ou l'absence de lien avec la nature, voilà le point crucial !*, Paris, Sang de la terre, 2008.
- TSING Anna L., DEGER Jennifer, KELEMAN SAXENA Alder et ZHOU Feifei (éds.), *Feral Atlas : The More-Than-Human Anthropocene*, Redwood City, Stanford University Press, 2021, <http://feralatlas.org>, consulté le 9 juin 2021.
- TSING Anna L., *La vie plus qu'humaine*, <https://www.terrestres.org/2019/05/26/la-vie-plus-quhumaine/>, 26 mai 2019, consulté le 18 juin 2020.
- UICN, *The IUCN Red List of Threatened Species*, <https://www.iucnredlist.org/en>, consulté le 28 septembre 2020.
- WEST Paige, *Dispossession and the Environment : Rhetoric and Inequality in Papua New Guinea*, La Vergne, Columbia University Press, 2016.
- WEST Paige, *Conservation Is Our Government Now : The Politics of Ecology in Papua New Guinea*, Durham ; London, Duke University Press, 2006.
- WYNNE-JONES Sophie, CLANCY Cara, HOLMES George, O'MAHONY Kieran et WARD Kim J., « Feral Political Ecologies ? : The Biopolitics, Temporalities and Spatialities of Rewilding », *Conservation and Society*, 1 avril 2020, vol. 18.

Nature, écothéologie et écospiritualité

- A ROCHA, *Mission et valeurs, Switzerland, A Rocha*, <https://switzerland.arocha.org/fr/mission-et-valeurs/>, consulté le 31 octobre 2020.
- A ROCHA, *A Rocha's Distinctive Contribution to Creation Care, A Rocha International*, <https://www.arocha.org/en/distinctives/>, consulté le 31 octobre 2020.
- ABHINAVAGUPTA, *Hymnes de Abhinavagupta*, traduit par Lilian Silburn, Paris, Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris, 1986.
- ABRAM David, *The Spell of the Sensuous : Perception and Language in a More-Than-Human World* New York, Vintage Books, 2017.
- ABRAM David, *Becoming Animal : An Earthly Cosmology*, New York, Pantheon books, 2010.
- AIDAR Lucas et DANIELS Peter, « A Critical Review of Voluntary Simplicity : Definitional Inconsistencies, Movement Identity and Direction for Future Research », *The Social science journal*, 2020, p. 1-14.
- ALBERTSON David et KING Cabell (éds.), *Without Nature ? A New Condition for Theology*, New York, Fordham University Press, 2010.
- ALTHAUS-REID Marcella, « Doing a Theology from Disappeared Bodies : Theology, Sexuality, and the Excluded Bodies of the Discourses of Latin American Liberation Theology » dans Sheila Briggs et Mary McClintock Fulkerson (éds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2011, p. 441-455.
- ALTHAUS-REID Marcella (éd.), *Liberation Theology and Sexuality*, London, SCM Press, 2009.
- AMMERMAN Nancy T, « Spiritual But Not Religious ? Beyond Binary Choices in the Study of Religion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2013, vol. 52, n° 2, p. 258-278.

- ANGIER Tom P. S. (éd.), *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2019.
- APFFEL-MARGLIN Frédérique, *Subversive Spiritualities : How Rituals Enact the World*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2011.
- ARCOS, *Le projet A355, Le site du Contournement Ouest de Strasbourg*, <https://www.contournement-ouest-strasbourg.fr/le-projet-a355/>, consulté le 9 novembre 2020.
- ASSMANN Jan, *Le monothéisme et le langage de la violence : les débuts bibliques de la religion radicale*, traduit par Jean-Marc Tétaz, Montrouge, Bayard, 2018.
- ASSMANN Jan, *Violence et monothéisme*, traduit par Jacob Schmutz, Montrouge, Bayard, 2009.
- ASSMANN Jan, *Le prix du monothéisme*, traduit par Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2007.
- ASSMANN Jan, *Moïse l'Égyptien : un essai d'histoire de la mémoire*, traduit par Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2001.
- ATTFIELD Robin, « Stewardship » dans Henk ten Have (éd.), *Encyclopedia of Global Bioethics*, Cham, Springer International Publishing, 2016, p. 2696-2705.
- AUGUSTIN, *Les confessions*, dans Lucien Jerphagnon (éd.), *Œuvres*, traduit par Patrice Cambronne, Paris, Gallimard, 1998.
- BADINER Allan Hunt (éd.), *Dharma Gaia : a Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, Parallax Press, 1990.
- BAKKEN Peter, « Stewardship » dans Bron Taylor (éd.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, London, Continuum, 2008, p. 1598-1599.
- BALTHASAR Hans Urs von et GUTWENGER Engelbert, « Der Begriff der Natur in der Theologie : Eine Diskussion zwischen Hans Urs von Balthasar, Zürich, und Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1953, vol. 75, n° 4, p. 452-464.
- BANNON Bryan E. (éd.), *Nature and Experience : Phenomenology and the Environment*, London, Rowman & Littlefield International, 2016.
- BARDET Marie, CLAVEL Joanne et GINOT Isabelle (éds.), *Écosomatiques : penser l'écologie depuis le geste*, Montpellier, Éditions Deuxième époque, 2019.
- BARROS Marcelo de et CARAVIAS José Luis, *Teología de la tierra*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988.
- BAUCKHAM Richard, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T&T Clark, 1995.
- BASTAIRE Hélène et BASTAIRE Jean, *Pour un Christ vert*, Paris, Salvator, 2009.
- BATESON Gregory, *Vers une écologie de l'esprit*, traduit par Ferial Drosso et Laurencine Lot, [1972], Paris, Seuil, 1990.
- BENNETT Nathan J., WHITTY Tara S., FINKBEINER Elena, PITTMAN Jeremy, BASSETT Hannah, GELCICH Stefan et ALLISON Edward H., « Environmental Stewardship : A Conceptual Review and Analytical Framework », *Environmental Management*, 1 avril 2018, vol. 61, n° 4, p. 597-614.
- BERGMANN Sigurd, « Fetishized Nature or Life-Giving Breath? Religion as Skill in Climate Change », *Consensus*, 25 mai 2020, vol. 41, n° 1.
- BERGMANN Sigurd, « Religion at Work within Climate Change : Eight Perceptions about its Where and How » dans Sigurd Bergmann, Celia Deane-Drummond et Markus Vogt (éds.), *Religion in the Anthropocene*, Eugene, Cascade Books, 2017, p. 67-84.
- BERGMANN Sigurd, « Introduction : Spatial Turns in the Study of Religion and the Environment : Impulses for the Acceleration of a Place-Based Discourse in the Environmental Humanities », *Worldviews*, 2016, vol. 20, n° 3, p. 215-224.
- BERRY Robert, *Environmental Stewardship*, London, A&C Black, 2006.

- BERRY Thomas, *The Sacred Universe : Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century*, New York, Columbia University Press, 2009.
- BERRY Thomas, *The Christian Future and the Fate of the Earth*, Maryknoll, Orbis Books, 2009.
- BERRY Thomas, *The Great Work our Way into the Future*, New York, Bell Tower, 1999.
- BETTO Frei et LÖWY Michael, « Ecosocialism and Spirituality », *Capitalism, Nature, Socialism*, 2010, vol. 21, n° 2, p. 87-99.
- BIÉLER André, *Le développement fou : le cri d'alarme des savants et l'appel des Églises*, Genève, Labor et Fides, 1973.
- BILLETER Jean-François, *Esquisses*, Paris, Allia, 2017.
- BILLETER Jean-François, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Editions Allia, 2002.
- BLANC Nathalie, SOUBEN Véronique, RAMOS Julie et RAMADE Bénédicte (éds.), *Ecoplasties : art et environnement*, Paris, Manuella, 2010.
- BOFF Leonardo, *Toward an Eco-Spirituality*, New York, Crossroads Publishing Co, 2015.
- BOFF Leonardo, *Ética da vida*, Rio de Janeiro, Sextante, 2005.
- BOFF Leonardo, *Ecologia : Grito da terra, gritos dos pobres*, [1996], Rio de Janeiro, Sextante, 2004.
- BOFF Leonardo, « Écologie-théologie : il n'y a pas de ciel sans terre », *Alternatives Sud*, 2000, vol. 7, n° 1, p. 243-264.
- BOFF Leonardo, *La terre en devenir : une nouvelle théologie de la libération*, traduit par Alexandra Delfolly, Paris, Albin Michel, 1994.
- BOFF Leonardo, *América Latina : da conquista à nova evangelização*, São Paulo, Editora Atica, 1992.
- BOISVERT Dominique, *L'ABC de la simplicité volontaire*, Montréal, Écosociété, 2005.
- BOOKLESS Dave, *Un Dieu zéro déchet !*, Saint-Prex, Je sème, 2019.
- BOOKLESS Dave, *Dieu, l'écologie et moi*, Saint-Prex, Je sème, 2014.
- BOURG Dominique et ROCH Philippe (éds.), *Sobriété volontaire en quête de nouveaux modes de vie*, Genève, Labor et Fides, 2012.
- BROWN Andrew, *Art & Ecology Now*, London, Thames & Hudson, 2014.
- CAHILL Lisa Sowle, *Global Justice, Christology and Christian Ethics*, Cambridge, University Press, 2013.
- CALLICOTT J. Baird, *Pensées de la Terre Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, traduit par Pierre Madelin, Marseille, Wildproject, 2011.
- CASTILLO Daniel Patrick, *An Ecological Theology of Liberation : Salvation and Political Ecology*, Maryknoll, Orbis Books, 2019.
- CHAMEL Jean, « Tout est lié », *Ethnographie d'un réseau d'intellectuels engagés de l'écologie (France-Suisse) : de l'effondrement systémique à l'écospiritualité holiste et moniste*, thèse de doctorat en sciences de religion, Université de Lausanne, Faculté de théologie et de sciences des religions, Lausanne, 2018.
- CHARBONNIER Pierre, « Splendeurs et misères de la collapsologie », *Revue du Crieur*, 20 juin 2019, N° 13, n° 2, p. 88-95.
- CHONÉ Aurélie, « Écospiritualité » dans Isabelle Hajek et Philippe Hamman (éds.), *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2018, p. 59-72.
- CHUNG Hyun-Kyung, « Welcome the Spirit, Hear her Cries » dans Michael Kinnamon (éd.), *Signs of the Spirit : Official Report, Seventh Assembly, Canberra, Australia, 7-20 February 1991*, Geneva, WCC Publications, 1991, p. 37-47.
- CLOUGH David, *On animals : Theological Ethics*, London, T & T Clark, 2019, vol. 2.
- CLOUGH David, *On animals : Systematic Theology*, London, T & T Clark, 2012, vol. 1.

- COBB John B., *Economics, Ecology and Justice*, New York, Maryknoll, 1992.
- COBB John B., *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, Westminster press, 1975.
- COLEMAN Monica A., « Metaphysics, Metaphor and Multiplicity : A Postmodern Womanist Theology for Today's Thorniest Religious Issues », *Political Theology*, 19 mai 2017, vol. 18, n° 4, p. 340-353.
- CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Season of Creation*, <https://www.oikoumene.org/node/6282>, consulté le 19 janvier 2021.
- CORNWALL ALLIANCE, *Resisting The Green Dragon, A Biblical Response to One of the Greatest Deceptions of Our Day*, <https://www.resistingthegreendragon.com/>, consulté le 4 décembre 2020.
- CREATUREKIND, <https://www.becreaturekind.org>, consulté le 27 octobre 2020.
- D'ALISA Giacomo, DEMARIA Federico et KALLIS Giorgos (éds.), *Décroissance : vocabulaire pour une nouvelle ère*, Neuvy-en-Champagne, le Passager clandestin, 2015.
- D'ASSISE François, *François d'Assise : écrits, Vies, témoignages*, Paris, Cerf, Éd. franciscaines, vol. 1, 2010.
- DEANE-DRUMMOND Celia, « Creation » dans Susan Frank Parsons (éd.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 190-205.
- DEFONTAINE Galaad, « La sobriété : indispensable à une transition réussie ? », *Regards croisés sur l'économie*, 27 novembre 2020, n° 26, n° 1, p. 153-160.
- DELAP Kayleigh Q, « From Root to Tree : Wangari Maathai's Green Belt Movement-The Grassroots Approach to Addressing Human Rights Violations », *Environmental claims journal*, 1 avril 2013, p. 144-153.
- DELORME Damien, « Poétiser la transition écologique », *Les Cahiers de la Justice*, 16 décembre 2019, N° 3, n° 3, p. 537-551.
- DEMARIA Federico et LATOUCHE Serge, « Degrowth » dans Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar et Federico Demaria (éds.), *Pluriverse : A Post-Development Dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront, 2019, p. 148-151.
- DEMARIA Federico, SCHNEIDER François, SEKULOVA Filka et MARTINEZ-ALIER Joan, « What is Degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement », *Environmental values*, 2013, vol. 22, n° 2, p. 191-215.
- DEPRAZ Natalie, « L'éloquence "de" la première personne », *Alter. Revue de phénoménologie*, 1 octobre 2011, n° 19, p. 57-64.
- DEPRAZ Natalie, VARELA Francisco J. et VERMERSCH Pierre, *On Becoming Aware : A Pragmatics of Experiencing*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing, 2003.
- DEVILLERS Luc, « Le prologue du quatrième évangile, clé de voûte de la littérature johannique », *New Testament Studies*, juillet 2012, vol. 58, n° 3, p. 317-330.
- DODDS Joseph, *Psychoanalysis and Ecology at the Edge of Chaos Complexity Theory, Deleuze/Guattari and Psychoanalysis for a Climate in Crisis*, London ; New York, Routledge, 2011.
- DOE Norman, *Christianity and Natural Law : An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- DOHERTY Daniel, ETZIONI Amitai, BROOKS David, ELGIN Duane, FRANK Robert, GREGG Richard B., LUTTWAK Edward N., MASLOW A. H., MITCHELL Arnold, MYERS David G., SHI David, SCHOR Juliet, TWITCHELL James B. et WAGNER Charles L., *Voluntary Simplicity : Responding to Consumer Culture*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- EGGER Michel Maxime, *Soigner l'esprit, guérir la terre : introduction à l'écopsychologie*, Genève, Labor et Fides, 2015.

- EGGER Michel Maxime, *La Terre comme soi-même : repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2012.
- EISENSTEIN Charles, « Earth Spirituality » dans Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar et Federico Demaria (éds.), *Pluriverse : A Post-Development Dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront, 2019, p. 157-160.
- ELGIN Duane et MITCHELL Arnold, « Voluntary simplicity », *Planning Review*, 1 janvier 1977, vol. 5, n° 6, p. 13-15.
- ELLUL Jacques, *Théologie et technique : pour une éthique de la non-puissance*, Genève, Labor et Fides, 2014.
- ESLIN Jean-Claude, *Le christianisme au défi de la nature*, Paris, Cerf, 2017.
- FALCOMBELLO Jean-Marc, *Le Bouddha est-il vert ? conversation avec Michel Maxime Egger*, Genève, Labor et Fides, 2017.
- FITZWATER Dylan E., *Autonomy is in Our Hearts : Zapatista Autonomous Government Through the Lens of the Tsotsil Language*, Oakland, PM Press, 2019.
- FLOYD Richard A., *Down to Earth : Christian Hope and Climate Change*, Eugene, Cascade Books, 2015.
- FOX Matthew, *Creation Spirituality : Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*, San Francisco, Harper, 1991.
- FOX Matthew, *Original Blessing : A Primer in Creation Spirituality : Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and Four Questions*, Santa Fe, Bear, 1983.
- FOX Matthew, *The Cosmic Mass*, <https://www.thecosmicmass.com>, consulté le 20 janvier 2021.
- FRANÇOIS, *Lettre encyclique Laudato Si du souverain pontife François sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Salvator, 2015.
- FRANÇOIS Stéphane, « Réflexions sur le paganisme d'extrême droite », *Social Compass*, 1 juin 2018, vol. 65, n° 2, p. 263-277.
- FULLER Robert C., *Spiritual, But Not Religious : Understanding Unchurched America*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2001.
- GAZIAUX Eric (éd.), *La loi naturelle : le retour d'un concept en miettes ?*, Paris, Cerf, 2010.
- GEBARA Ivone, « Ecofeminism : A Latin American Perspective », *Cross currents*, 2003, vol. 53, n° 1, p. 93-103.
- GEBARA Ivone, *Le mal au féminin réflexions théologiques à partir du féminisme*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- GEBARA Ivone, « Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération », *Alternatives Sud*, 2000, vol. 7, n° 1, p. 225-242.
- GEBARA Ivone, *Longing for Running Water : Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis, Fortress Press, 1999.
- GENER Timoteo, « Engaging with Chung Hyun Kyung's Concept of Syncretism : An Intercultural Dialogue on Mission », *Journal of Asian Evangelical Theology*, 2015, vol. 19, n° 1, p. 43-68.
- GÉNOT Jean-Claude, « De la protection de la nature à la gestion de la biodiversité : entre contrôle et mépris » dans Bérengère Hurand et Catherine Larrère (éds.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014, p. 141-149.
- GISEL Pierre, « Du concept de nature en théologie » dans Eric Fuchs et Mark Hunyadi (éds.), *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 97-121.
- GLAVE Dianne D., « Eco-Theology in the African Diaspora » dans John Hart (éd.), *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2017, p. 86-89.

- GLAVE Dianne D., « Black Environmental Liberation Theology » dans Dianne D. Glave et Mark Stoll (éds.), *To Love the Wind and the Rain* : African Americans and Environmental History, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2006.
- GODELIER Maurice, *Au fondement des sociétés humaines ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Flammarion, 2010.
- GORZ André, *Éloge du suffisant*, Paris, PUF, 2019.
- GOTTLIEB Roger S., *A Greener Faith : Religious Environmentalism and Our Planet's Future*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2006.
- GOTTLIEB Roger S (éd.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2006.
- GREGERSEN Niels H., « Deep Incarnation : From Deep History to Post-Axial Religion », *Hervormde teologiese studies*, 2016, vol. 72, n° 4, p. 1-12.
- GREGERSEN Niels H. (éd.), *Incarnation on the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis, Fortress Press, 2015.
- GREGG Richard B., *The Value of Voluntary Simplicity*, Philadelphia, Pendle Hill Publishers, 1936.
- GRIGSBY Mary, *Buying Time and Getting By : The Voluntary Simplicity Movement*, Albany, SUNNY Press, 2004.
- GUATTARI Félix, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.
- GUICHET Jean-Luc, « Rousseau : la nature, Dieu et le moi », *Dix-huitième siècle*, 17 juillet 2013, n° 45, n° 1, p. 249-268.
- HARRIS Ian, « Buddhism and Ecology » dans Damien Keown (éd.), *Contemporary Buddhist Ethics*, Richmond, Curzon, 2000, p. 113-135.
- HARRIS Ian, « Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalization : The Case of EcoBuddhism », *Religion*, 1 juillet 1995, vol. 25, n° 3, p. 199-211.
- HARRIS Ian, « How environmentalist is Buddhism? », *Religion*, 1 avril 1991, vol. 21, n° 2, p. 101-114.
- HART John (éd.), *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2017.
- HAUGHT John, « Science, Ecology, and Christian Theology » dans Peter Scott et William T. Cavanaugh (éds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell, 2003, p. 117-129.
- HEMPEL Lynn, MACILROY Kelsea et SMITH E. Keith, « Framing the Environment : The Cornwall Alliance, Laissez-faire Environmentalism, and the Green Dragon », *Journal of the Sociology Theory of Religion*, 1 janvier 2015, vol. 3.
- HESS Gérard, « La conscience cosmique » dans *Science, conscience et environnement : Penser le monde complexe*, Paris, PUF, 2016, p. 135-176.
- HULIN Michel, *La mystique sauvage : aux antipodes de l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- HUNT Kathleen P., « “It's More Than Planting Trees, It's Planting Ideas” : Ecofeminist Praxis in the Green Belt Movement », *The Southern Communication Journal*, 20140701, p. 235-249.
- HURAND Bérengère et LARRÈRE Catherine (éds.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014.
- ILLICH Ivan, « Le Chomage créateur » dans *Œuvres complètes*, Paris, Fayard, 2005, vol. 2.
- IVES Christopher, « Buddhism, A mixed Dharmic bag : Debates about Buddhism and ecology » dans Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker et John Grim (éds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, London ; New York, Routledge, 2017, p. 43-51.
- JACKSON Tim, *Prosperity Without Growth Economics of a Finite Planet*, London, Earthscan, 2009.

- JEFFREY Denis, « Le sacré, entre médiation et ruptures », *ESSACHESS*, 2011, IV, n° 2, p. 31-46.
- JENKINS Willis, « Stewardship » dans Noel Castree, James D. Proctor et Mike Hulme (éds.), *Companion to Environmental Studies*, 1^{re} éd., London ; New York, Routledge, 2018, p. 106-109.
- JENKINS Willis, « Stewards of Irony : Planetary Stewardship, Climate Engineering, and Religious Ethics » dans Forrest Clingerman et Kevin J. O'Brien (éds.), *Theological and Ethical Perspectives on Climate Engineering Calming the Storm*, Lanham, Lexington Books, 2016, p. 149-164.
- JENKINS Willis, *The Future of Ethics : Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Washington, Georgetown University Press, 2013.
- JENKINS Willis, *Ecologies of Grace : Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford ; New York, Oxford university press, 2008.
- JENKINS Willis, TUCKER Mary Evelyn et GRIM John (éds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, London ; New York, Routledge, 2017.
- JOHNSON Elizabeth, *Ask the Beasts : Darwin and the God of Love*, London, Bloomsbury, 2014.
- KAZA Stephanie, *Green Buddhism : Practice and Compassionate Action in Uncertain Times*, Boulder, Shambhala, 2019.
- KIM Kirsteen, « Spirit and “Spirits” at the Canberra Assembly of the World Council of Churches, 1991: », *Missiology*, 5 août 2016.
- KING Cabell, « In the World : Henri Lefebvre and the Liturgical Production of Natural Space » dans David Albertson (éd.), *Without Nature ? : A New Condition for Theology*, New York, Fordham University Press, 2010.
- KING Tso Man, « Theological Controversy in Canberra : A Reflection », *International Review of Mission*, 1991, vol. 80, n° 319-320, p. 355-360.
- KRISTOF-LARDET Christine, *Sur la terre comme au ciel : lieux spirituels engagés en écologie*, Genève, Labor et Fides, 2019.
- LAFARGUE Jérôme, « Résistances au long cours. Narration et maniement de la mémoire insurrectionnelle à partir de l'exemple des Mau Mau (Kenya) », *Cahiers d'études africaines*, 30 mars 2010, vol. 50, n° 197, p. 25-50.
- LANDRON Olivier, *Le catholicisme vert : histoire des relations entre l'Église et la nature au XXe siècle*, Paris, Cerf, 2008.
- LARRÈRE Catherine, « Quand l'écologie rencontre la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, 3 juillet 2020, n° 190, n° 3, p. 189-204.
- LATOUCHE Serge, *Vers une société d'abondance frugale : contresens et controverses sur la décroissance*, Paris, Mille et une nuits, 2011.
- LATOUR Bruno, « Comment les arts peuvent-ils nous aider à réagir à la crise politique et climatique ? », *L'Observatoire*, 26 janvier 2021, N° 57, n° 1, p. 23-26.
- LATOUR Bruno, WEIBEL Peter, et ZKM, *Critical Zones : The Science and Politics of Landing On Earth*, Karlsruhe, ZKM Center for Art and Media, 2020.
- LATOUR Bruno, « Nous devons savoir à quoi nous tenons », *La Croix*, 8 février 2020, n° 41628, p. 11-17.
- LÉVI Jean, *Tchouang Tseu maître du tao*, Paris, Pygmalion, 2006.
- LINDER Diane, « Ce que fait l'environnement à l'esthétique : autour de la pensée d'Arnold Berleant », *Nouvelle revue d'esthétique*, 17 juin 2020, n° 25, n° 1, p. 135-144.
- LINDER Diane, « Simplicitaires et expériences esthétiques de la nature : pour une transition écologique et spirituelle des modes de vie », *La Pensée écologique*, 2017, vol. 1, n° 1, p. 221-232.

- LINDGAARD Jade, « Pierre Rabhi, chantre d'une écologie inoffensive ? », *Revue du Crieur*, 2016, N° 5, n° 3, p. 104-119.
- LOGÉ Guillaume, *Renaissance sauvage : l'art de l'Anthropocène*, Paris, PUF, 2019.
- LÖWY Michael, « Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion / Karl Marx and Friedrich Engels as Sociologists of Religion », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1995, vol. 89, n° 1, p. 41-52.
- MAATHAI Wangari, *Réparons la Terre : réutilisons, réduisons, recyclons*, traduit par Pascale Haas, Paris, Héloïse d'Ormesson, 2012.
- MAATHAI Wangari, *Replenishing the Earth : Spiritual Values for Healing Ourselves and the World*, New York, Doubleday, 2010.
- MAATHAI Wangari, *Religion & Ethics News Weekly*, PBS, <https://www.pbs.org/wnet/religiousandethics/2007/11/09/november-9-2007-wangari-maathai/4544/>, 9 novembre 2007, consulté le 5 novembre 2020.
- MAATHAI Wangari, *Unbowed : A Memoir*, New York, Anchor Books, 2007.
- MAATHAI Wangari, *Pour l'amour des arbres*, Paris, L'Archipel, 2005.
- MAATHAI Wangari, *The Green Belt Movement : Sharing the Approach and the Experience*, New York, Lantern Books, 2004.
- MACFAGUE Sallie, *Super, Natural Christians : How We Should Love Nature*, Minneapolis, Fortress Press, 1997.
- MACFAGUE Sallie, *The Body of God : An Ecological Theology*, London, SCM Press, 1993.
- MACGREGOR Sherilyn, « Reading the Earth Charter : Cosmopolitan Environmental Citizenship or Light Green Politics as Usual? », *Ethics, Place & Environment*, 1 mars 2004, vol. 7, n° 1-2, p. 85-96.
- MACY Joanna, « Agir avec le désespoir environnemental » dans Émilie Hache (éd.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, 2016, p. 161-182.
- MACY Joanna et YOUNG BROWN Molly, *Coming Back to Life : The Updated Guide to the Work That Reconnects*, Gabriola Island, New Society Publishers, 2014.
- MALET Jean-Baptiste, *Retour sur « Le système Pierre Rabhi »*, <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/11/MALET/59190>, 1 novembre 2018, consulté le 9 février 2021.
- MALET Jean-Baptiste, *Le système Pierre Rabhi*, <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/08/MALET/58981>, 1 août 2018, consulté le 9 février 2021.
- MARTHALER Claude, *Zen ou l'art de pédaler*, Genève, Éditions Olizane, 2017.
- MARTÍNEZ ANDRADE Luis, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, Paris, Van Dieren éditeur, 2016.
- MAY Roy H. et MAY Janet W., « Latin American Theology of Liberation and Biocultural Conservation » dans Ricardo Rozzi, Roy H. May Jr., F. Stuart Chapin III, Francisca Massardo, Michael C. Gavin, Irene J. Klaver, Aníbal Pauchard, Martin A. Nuñez et Daniel Simberloff (éds.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Cham, Springer International Publishing, 2018, p. 393-403.
- MAZZOCCO Mariel, WATERLOT Ghislain et TRÉMOLIÈRES François (éds.), *L'Université face à la mystique un siècle de controverses ?*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018.
- MAZZOCCO Marielle, « "Mystique", Histoire et métamorphose d'un mot (XVII^e-XX^e siècles) » dans *L'Université face à la mystique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 11-23.
- MEADOWS Dennis L., MEADOWS Donella H., et CLUB OF ROME, *The Limits to Growth : A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York, Universe books, 1972.
- MICKEY Sam, *On the Verge of a Planetary Civilization : A Philosophy of Integral Ecology*, London ; Lanham, Rowman & Littlefield International, 2014.

- MICKEY Sam, KELLY Sean M. et ROBBERT Adam (éds.), *The Variety of Integral Ecologies : Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*, Albany, SUNNY Press, 2017.
- MOLTMANN Jürgen, *Ethics of Hope*, London, SCM Press, 2012.
- MOLTMANN Jürgen, « Christianity (7b) – Political Theology » dans Bron R. Taylor (éd.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, London, Continuum, 2008, p. 355-357.
- MOLTMANN Jürgen, *A broad place an autobiography*, London, SCM Press, 2007.
- MOLTMANN Jürgen, *La venue de Dieu eschatologie chrétienne*, traduit par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 2000.
- MOLTMANN Jürgen, *Jésus, le Messie de Dieu*, traduit par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 1993.
- MOLTMANN Jürgen, *Dieu dans la création : traité écologique de la création*, traduit par Morand Kleiber, [1985], Paris, Cerf, 1988.
- MOLTMANN Jürgen, *Trinité et royaume de Dieu contributions au traité de Dieu*, traduit par Morand Kleiber, Paris, Cerf, 1984.
- MONNOT Chirstophe et ROGON Frédéric (éds.), *Églises et écologie : une révolution à reculons*, Genève, Labor et Fides, 2020.
- NÆSS Arne, *Ecology of Wisdom*, Berkeley, Counterpoint, 2010.
- NHÁT HẠNH Thích, *Silence : The Power of Quiet in a World Full of Noise*, London, Rider Books, 2015.
- NHÁT HẠNH Thích, *Love Letter to the Earth*, Berkeley, Parallax Press, 2013.
- NHÁT HẠNH Thích, *Ce monde est tout ce que nous avons*, Paris, le Courrier du livre, 2010.
- NORTHCOTT Michael S., *A Political Theology of Climate Change*, London, Society for Promoting Christian Knowledge SPCK, 2014.
- ODIER Daniel, *Les portes de la joie*, Paris, Pocket, 2012.
- ODIER Daniel, *L'incendie du coeur : le chant tantrique du frémissement*, Gordes, Le Relié, 2004.
- O'HARA Dennis, « Reinventing Humanity with an Eco-Spirituality Informed by a Cosmology of Cosmogenesis » dans *Natural Communion*, London ; New York, Routledge, 2019, vol.40, p. 160-175.
- OSIKOMINU Jessica et BOCKEN Nancy, « A Voluntary Simplicity Lifestyle : Values, Adoption, Practices and Effects », *Sustainability*, janvier 2020, vol. 12, n° 5, p. 1903.
- PALMER Clare, « Stewardship : A Case Study in Environmental Ethics » dans Ian Ball, Margaret Goodall, Clare Palmer et John Reader (éds.), *The Earth Beneath : A Critical Guide to Green Theology*, London, SPCK, 1992, p. 67-86.
- PATEL Raj et MOORE Jason W., *A History of the World in Seven Cheap Things : A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*, Berkeley, CA, University of California Press, 2017.
- PEIFER Jared L., CHUGANI Sunaina et ROOS J. Micah, « The Ethical Underpinnings of Non-materialistic Values and Voluntary Simplicity Behavior in the United States », *Psychology & marketing*, 2020, vol. 37, n° 2, p. 232-249.
- PEREZ SHELDON Myrna et ORESKES Naomi, « The Religious Politics of Scientific Doubt » dans John Hart (éd.), *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2017, p. 348-367.
- PIERRON Jean-Philippe, « L'écologie, lieu d'une renaissance spirituelle », *Revue Projet*, 10 novembre 2016, N° 354, n° 5, p. 84-89.
- PIERRON Jean-Philippe, « Hiérophanies séculières : une expérience spirituelle de la nature ? » dans Bérengère Hurand et Catherine Larrère (éds.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014, p. 115-127.
- PITMAN David, *Twentieth Century Christian Responses to Religious Pluralism : Difference Is Everything*, Farnham ; Burlington, Ashgate, 2014.

- PORTER Jean, *Nature as Reason : A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids ; Cambridge, W.B. Eerdmans, 2005.
- RANCIÈRE Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.
- RASKIN Paul D., « World Lines : A Framework for Exploring Global Pathways », *Ecological Economics*, 2008, p. 461-470.
- REVOL Fabien (éd.), *Penser l'écologie dans la tradition catholique*, Genève, Labor et Fides, 2018.
- RICŒUR Paul, « L'interprétation de soi, allocution prononcée à Heidelberg en janvier 1990 », *Cités*, 9 avril 2008, n° 33, n° 1, p. 140-147.
- RIQUIER Camille et WORMS Frédéric, « Le clos et l'ouvert », *Esprit*, 13 juin 2018, n° 6, p. 61-120.
- ROLSTON Holmes, *A New Environmental Ethics : The Next Millennium for Life on Earth*, New York, Routledge, 2012.
- ROLSTON Holmes, *Science and Religion : A Critical Survey*, West Conshohocken, Templeton Press, 2011.
- ROLSTON Holmes, « Naturalizing and Systematizing Evil » dans Willem B. Drees (éd.), *Is Nature Ever Evil ? : Religion, Science, and Value*, London ; New York, Routledge, 2003, p. 67-86.
- ROLSTON Holmes, *Q&A : Life persists in the midst of its perpetual perishing*, <https://libarts.source.colostate.edu/qa-with-holmes-rolston-life-persists-in-the-midst-of-its-perpetual-perishing/>, 28 mai 2020, consulté le 5 juin 2020.
- ROLSTON Holmes *Britannica Academic*, <https://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Holmes-Rolston-III/476520>, consulté le 5 juin 2020.
- ROLSTON Holmes, *Entretien - Nonfiction.fr le portail des livres et des idées*, https://www.nonfiction.fr/article-1196-entretien_avec_holmes_rolston_iii.htm, consulté le 5 juin 2020.
- ROSZAK Theodore, GOMES Mary E. et KANNER Allen D. (éds.), *Ecopsychology : Restoring the Earth, Healing the Mind*, San Francisco, Sierra Club Books, 1995.
- RUE Loyal D., *Everybody's Story : Wising Up to the Epic of Evolution*, Albany, SUNNY Press, 2000.
- RUETHER RADFORD Rosemary, *Women and Redemption : A Theological History*, Minneapolis, Fortress Press, 2012.
- RUETHER RADFORD Rosemary, *Gaia and God : An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, London, SCM, 1993.
- RUKWARO Robert, « Community Participation in Conservation of Gazetted Cultural Heritage Sites : A Case Study of the Agikuyu Shrine at Mukurwe wa Nyagathanga » dans Anne-Marie Deisser et Mugwima Njuguna (éds.), *Conservation of Natural and Cultural Heritage in Kenya*, London, UCL Press, 2016, p. 180-199.
- SANTMIRE H. Paul, « From Consumerism to Stewardship: The Troublesome Ambiguities of an Attractive Option », *Dialog*, 2010, vol. 49, n° 4, p. 332-339.
- SARACENO Tomás, LATOUR Bruno, WIGLEY Mark, DESPRET Vinciane, LAMARCHE-VADEL Rebecca et PALAIS DE TOKYO, *On Air, Carte blanche à Tomás Saraceno, Jamming with...*, Paris, Palais de Tokyo, 2018.
- SCHÄFER Otto, « Cultes et cultures : apports huguenots à l'histoire culturelle du jardin et du monde végétal », *Diasporas. Circulations, migrations, histoire*, 1 mars 2013, n° 21, p. 20-44.
- SCHÄFER Otto, « Non, Salomon dans toute sa gloire ne fut jamais vêtu comme l'un d'eux. Nature végétale, culte de Rousseau et piété protestante » dans Daniel Tröhler et Jesko

- Reiling (éds.), *Entre hétérogénéité et imagination : pratiques de la réception de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine, 2013, p. 323-343.
- SCHÄFER Otto, « “Théâtre de la gloire de Dieu” et “Droit usage des biens terrestres”, Calvin, le calvinisme et la nature » dans Jacques Varet (éd.), *Calvin. Naissance d’une pensée*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2012, p. 213-226.
- SCOTT Peter, *A Political Theology of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- SCOTT Peter, « Creation » dans Peter Scott et William T. Cavanaugh (éds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell, 2003, p. 376-388.
- SEED John et MACY Joanna, *Thinking Like a Mountain : Towards a Council of All Beings*, London, Heretic, 1988.
- SERRES Michel, *Musique*, Paris, Le Pommier, 2011.
- SIDERIS Lisa, « Religion, Environmentalism and the Meaning of Ecology » dans Roger S. Gottlieb (éd.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2006.
- SIDERIS Lisa H., « Wonder Sustained: A Reply to Critics », *Zygon®*, 2019, vol. 54, n° 2, p. 426-453.
- SIDERIS Lisa H., *Consecrating Science Wonder, Knowledge, and the Natural World*, Oakland, University of California Press, 2017.
- SLIMANI Salem, *Anti-GCO, Caroline, la pasteure pour qui la Bible commande d’être contre le GCO*, <https://www.rue89strasbourg.com/caroline-la-pasteure-anti-gco-133823>, 11 avril 2018, consulté le 9 novembre 2020.
- SMITH William S., SMITH Jadwiga S. et VERDUCCI Daniela (éds.), *Eco-Phenomenology : Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony of the Cosmos*, Cham, Springer International Publishing, 2018.
- SNYDER Gary, *The Practice of the Wild : Essays*, San Francisco, North Point Press, 1999.
- SPONSEL Leslie E., *L’écologie spirituelle : histoire d’une révolution tranquille*, traduit par Anne-Sylvie Homassel, La Chapelle-sous-Aubenas, Hozhoni, 2017.
- SPONSEL Leslie E., « Spiritual Ecology and Radical Environmentalism » dans Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker et John Grim (éds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, London ; New York, Routledge, 2017, p. 220-228.
- STAUSBERG Michael, « The Sacred, the Holy, the Numinous – and Religion : On the Emergence and Early History of a Terminological Constellation », *Religion (London. 1971)*, 2017, vol. 47, n° 4, p. 557-590.
- STOCKHOLM RESILIENCE CENTER, *Biosphere Stewardship*, <https://www.stockholmresilience.org/research/research-streams/stewardship.html>, consulté le 10 décembre 2020.
- SWIMME Brian et BERRY Thomas, *The Universe Story from the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era : A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, London, Arkana, 1992.
- SWIMME Brian et TUCKER Mary Evelyn, *Journey of the Universe*, New Haven, CT, Yale University Press, 2011.
- TAYLOR Bron R., *Dark Green Religion : Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley, University of California Press, 2010.
- TAYLOR Bron R. (éd.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, London, Continuum, 2008.
- TUCKER Mary Evelyn, *Thomas Berry : A Biography*, New York, Columbia University Press, 2019.
- TUCKER Mary Evelyn, « Journey of the Universe : Weaving Science with the Humanities », *Zygon®*, 2019, vol. 54, n° 2, p. 409-425.
- TUCKER Mary Evelyn et GRIM John, « The Movement of Religion and Ecology : Emerging Field and Dynamic Force » dans Willis Jenkins (éd.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, London ; New York, Routledge, 2017.

- TUCKER Mary Evelyn, « Expanding Contexts, Breaking Boundaries : the Challenge of Chung Hyun-Kyung », *CrossCurrents*, 1992, vol. 42, n° 2, p. 236-243.
- TURPIN Etienne et DAVIS Heather (éds.), *Art in the Anthropocene : Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, London, England, Open Humanities Press, 2015.
- VAKOCH Douglas A. et CASTRILLÓN Fernando (éds.), *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environment : The Experience of Nature*, New York, Springer, 2014.
- VELDMAN Robin Globus, SZASZ Andrew et HALUZA-DELAY Randolph, « Social Science, Religions, and Climate Change » dans *How the world's religions are responding to climate change : social scientific investigations*, New York, Routledge, 2014.
- VERHELST Jean-Thierry, *Des racines pour l'avenir : cultures et spiritualités dans un monde en feu*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- WHITE Lynn, « Les racines historiques de notre crise écologique » dans Dominique Bourg et Philippe Roch (éds.), *Crise écologique, crise des valeurs ? : défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, traduit par Jacques Grinevald, Genève, Labor et Fides, 2010.
- WILSON Edward O., *The Creation : An Appeal to Save Life on Earth*, New York, W.W. Norton, 2006.
- WORMS Frédéric, « Le clos et l'ouvert dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* : une distinction qui change tout » dans Ghislain Waterlot (éd.), *Bergson et la religion*, Paris, PUF, 2008, p. 45-63.
- YOUNG Jon, *What the robin knows : how birds reveal the secrets of the natural world*, New York, Houghton Mifflin Harcourt, 2012.
- YOUNG Jon, HAAS Ellen et MCGOWN Evan, *Coyote's Guide to Connecting with Nature*, Shelton, OWLink Media, 2010.
- ZHONG MENGUAL Estelle, « Enrichir notre sensibilité au vivant par l'art : La crise écologique comme crise de la sensibilité », *Arts & Sociétés*, avril 2016, n° 84.
- ZHUANGZI, *L'œuvre complète de Tchouang-tseu*, traduit par Kia-hway Liou, Paris, Gallimard, 1978.
- ZHUANGZI, *The Complete Works of Chuang Tzu*, traduit par Burton Watson, New York, Columbia University Press, 1968.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction générale.....	11
Première partie	
L'idée de nature déconstruite : cartographie critique de quatre positions a-naturalistes	55
Introduction	57
Chapitre I	
Le pôle de la révolution anti-essentialiste : la nature comme ordre conservateur.....	61
1. La critique féministe de la naturalisation des oppressions.....	62
2. La <i>queer ecology</i> de Morton.....	71
2. 1. Argument ontologique : la référence vide	75
2. 2. Argument éthique : la normativité hégémonique et exclusive.....	78
2. 3. Argument pragmatique : l'obstacle à une éthique et une politique des interconnexions.....	82
2. 4. Objections à Morton.....	89
Chapitre II	
Le pôle de la lutte décoloniale : la nature comme universalité abusive et coloniale	97
1. Trois perspectives critiques sur le rapport entre nature et colonisation	97
1. 1. Philosophie de la libération et critique décoloniale : Modernité/Colonialité/Décolonialité	98
1. 2. Écoféminisme et critique anti-dualiste	99
1. 3. La synthèse de l'écologie décoloniale.....	105
1. 4. Le dualisme Nature/Humains en question.....	106
2. L'anthropologie de la nature : Descola et le projet d'un « universel relatif ».....	107
2. 1. Description de la position de Descola	107
2. 2. Définition de la nature construite par Descola	109
2. 3. Questions suscitées par ces définitions de l'idée de nature	111
2. 4. Thèses de Descola relativement à la crise de l'idée de nature.....	113
2. 5. Objections à Descola.....	125
Chapitre III	
Le pôle de l'immanence repolitisante : la nature transcendante comme instance de dépolitisation.....	131
1. La position compositionniste de Latour.....	132
2. Parcours historique du rejet de l'idée de nature dans l'œuvre de Latour	134
2. 1. La Nature selon la Constitution des Modernes dans <i>Nous n'avons jamais été Modernes</i> (1991)....	134
2. 2. Le rejet de l'idée de nature pour l'écologie politique dans <i>Politiques de la nature</i> (1999).....	137
2. 3. L'explicitation de l' <i>Enquête sur les modes d'existence</i> (2012).....	142
2. 4. La synthèse de <i>Face à Gaïa</i> (2015).....	143
2. 5. Les hésitations latouriennes.....	148
2. 6. Les figures alternatives à l'idée de nature	152
2. 7. Résumé des lignes structurantes de la position de Latour	155
3. Objections à Latour.....	155
3. 1. La caricature de l'écologisme.....	155
3. 2. L'absence de critique radicale de la technique et l'exagération de la dimension politique.....	157
3. 3. L'idéalisme historique et politique.....	158
3. 4. La réduction idéologique des significations de l'idée de nature.....	161

Chapitre IV

Le pôle de l'environnementalisme post-naturaliste : la nature comme référent inutile de la protection

de l'environnement	163
1. La position déflationniste de Vogel : la philosophie environnementale post-naturaliste.....	164
1. 1. Description de la position	164
1. 2. Trois arguments principaux	165
1. 3. Objections à Vogel.....	167
2. L'environnementalisme post-naturaliste en Anthropocène.	169
2. 1. Les quatre stratégies de réponse à l'idée de l'Anthropocène comme « fin de la nature ».....	170
2. 2. Objections à l'éco-constructivisme	178
Conclusion de la première partie.....	181

Deuxième partie

L'idée de nature revendiquée : stratégies multi-naturalistes

Introduction.....	185

Chapitre V

Repères pour une histoire turbulente de l'idée de nature

1. Une historiographie turbulente d'inspiration serrienne	194
1. 1. Une conception chaotique du temps	195
1. 2. Une conception bergsonienne de l'histoire-réalité.....	197
1. 3. Une conception hermétique de l'histoire-récit.....	201
1. 4. Résumé des apports de cette historiographie « turbulente »	202
2. Hypothèse pour une histoire hydrodynamique de l'idée de nature.....	203
2. 1. Les quatre courants	203
2. 2. L'ambivalence originaire de l'idée de <i>phusis</i>	206
2. 2. 1. La racine homérique	206
2. 2. 2. Ainsi fut l'étymologie.....	209
2. 2. 3. <i>historia peri phuseos</i>	210
2. 2. 4. Polarisation héraclitéenne.....	211
2. 2. 5. Platon ou la seconde navigation (<i>deuteros plous</i>)	212
2. 2. 6. La synthèse aristotélécienne.....	214
2. 3. Le courant métaphysique : la nature-univers	215
2. 4. Le courant colonial : la nature-fonds de ressources	223
2. 5. Le courant vitaliste : la nature-processus	226
2. 6. Le courant écologiste : la nature-milieu de vie	232
2. 7. La question des rapports entre les différents courants	240
2. 8. L'exemple de la <i>wilderness</i>	243

Chapitre VI

Reclaim la nature : multi-naturalismes écoféministes.....

1. « <i>Nature is a Feminist Issue</i> » : problématiser l'idée de nature.....	247
1. 1. Genèse francophone et mouvement international	247
1. 2. Pluralisme et dénominateurs communs.....	250
1. 3. L'écoféminisme est-il « la troisième vague du mouvement des femmes » ?	252
1. 4. Essentialisme, conservatisme et dépolitisation ?.....	254
2. <i>Reclaim la nature</i>	258

2. 1.	« Aimer son corps, contre la haine de la culture patriarcale »	259
2. 2.	Reconquérir le droit de nommer	260
2. 3.	Reconquérir les activités reproductives comme biens communs	261
2. 4.	Pourquoi ne pas « simplement » abandonner l'idée de nature ? Trois réponses écoféministes.....	263
3.	<i>Reclaim</i> la puissance vitale	268
3. 1.	Des femmes en lutte contre la thanatocratie : polarisation vitale, objections et réponses	269
3. 2.	La résistance contre le pouvoir policier.....	275
3. 3.	Maternité et ravages écologiques : sentir-penser à partir des relations d'engendrement.....	277
4.	<i>Reclaim</i> la sacralité	283
4. 1.	Ouverture sensible vers des expériences non-duelles.....	286
4. 2.	Spiritualisation de la conservation de la nature	287
4. 3.	Se relier, prendre soin et lutter	293
5.	<i>Reclaim</i> le sauvage.....	300
5. 1.	La <i>wilderness</i> décolonisée.....	301
5. 2.	Puissances de résistance à la subordination domestique	310

Chapitre VII

« Nous sommes les natures qui se défendent » : politisations, résistances, écotopies.....	321
1. Que signifie la « politisation » de l'idée de nature ?	323
1. 1. La dialectique politisation/dépolitisation/repolitisation dans l'écologie politique de Latour	324
1. 2. En quoi la « politisation adéquate de l'écologie » est-elle une politisation de l'idée de nature ?.....	327
1. 3. Repolitisation et pluralisation des natures : Swyngedouw, un multi-naturalisme latourien	336
2. La nature est-elle un « concept essentiellement contesté » ?	343
2. 1. En quoi la théorie de Gallie permet-elle de penser la politisation de l'idée de nature ?	344
2. 2. Questions et objections : la nature est-elle un champ de bataille ?	347
3. L'irréductible pluralisme de la normativité de la nature	361
3. 1. Pluraliser la normativité naturelle : un fait anthropologique	362
3. 2. Trois effets de l'irréductible pluralisme de la normativité	366
4. Le cas des écotopies : imaginer et réaliser l'émancipation écologique.....	370
4. 1. Présentation du roman <i>Écotopia</i> de Callenbach : une utopie écologique	370
4. 2. L'imaginaire écotopique face à la crise écologique	375
4. 3. D' <i>Écotopia</i> aux écotopies : Réalisation politique et écotopies concrètes.....	376
4. 4. L'éducation écotopique	379
4. 5. Les écovillages comme laboratoire de la transition.....	383
4. 6. La question de la « masse critique ».....	389
5. <i>Lætitia ecotopica</i> : artivisme et joie de nouveaux possibles politiques dans l'effondrement	391
5. 1. Les <i>Climate Games</i> en marge de la COP 21 à Paris.....	392
5. 2. La réticence face à l'ambiguïté du slogan	394
5. 3. <i>Lætitia ecotopica</i>	398

Chapitre VIII

Préserver les natures : apologies du sauvage et conservation conviviale.....	401
1. Le « mysticisme instrumenté » d'Hainard : la nature sauvage contre l'exploitation intégrale	402
1. 1. L'intuition naturaliste : amour de la nature, pensée plastique et pensée animale	405
1. 2. Nature et civilisation : la tension des antagonismes	408
1. 3. La détresse face à la destruction de la nature	411
1. 4. Définitions de la nature	416
1. 5. L'ambivalence de la « réconciliation de l'homme et de la nature »	422
1. 6. L'amour de la nature peut-il être un programme politique ?	425

2. Multi-naturalisme philosophique 1 : défendre « la part inconstructible de la Terre » (Neyrat).....	429
2. 1. La critique de l'a-naturalisme géo-constructiviste en Anthropocène.....	430
2. 2. « Multi-naturalisme de la diversité » et « multi-naturalisme de la différenciation ».....	436
2. 3. « Écologie de la séparation » et « nature dénaturante ».....	439
2. 4. Les effets politiques de l'écologie de la séparation.....	442
3. Multi-naturalisme philosophique 2 : défendre « la part sauvage du monde » (Maris)	448
3. 1. Objections à l'a-naturalisme de la « nouvelle conservation » et d'une certaine écologie politique ..	449
3. 2. Thèse et arguments justifiant le maintien de l'idée de nature	453
3. 3. Puissances du sauvage : les potentialités émancipatrices de la conservation de la nature	458
4. La « conservation conviviale » : un multi-naturalisme politisé et pragmatique	467
4. 1. Le jardin exubérant de la nouvelle conservation vs la nature-sanctuaire des néo-protectionnistes..	468
4. 2. Que faire de la dichotomie nature/culture du point de vue de la conservation ?.....	471
4. 3. La conservation est-elle un rempart contre le capitalisme ?.....	474
4. 4. La nature de la conservation conviviale.....	478
Conclusion de la deuxième partie	485
Troisième partie	489
 L'éveil des natures : perspectives écothéologiques et écospiritualité.....	489
Introduction.....	491
 Chapitre IX	
L'écothéologie face à la crise de l'idée de nature	495
1. Le <i>fantôme</i> de la religion : traces du religieux dans la crise de l'idée de nature.....	496
1. 1. Une conception synecdotique de la religion au sein des positions a-naturalistes.....	498
1. 2. La polarité a-naturaliste/multi-naturaliste reprend-elle un positionnement anti/pro-religion ?.....	500
1. 3. Une exception : Holmes Rolston.....	501
1. 4. La religion n'est-elle qu'imagination ?	504
2. De l'absence de participation au débat à la reconnaissance d'une nouvelle condition pour la théologie...505	
2. 1. Trois hypothèses pour interpréter un silence.....	505
2. 2. Le regard écothéologique sur la crise de l'idée de nature : trois décentrement.....	507
2. 2. 1. Le refus de « brûler la carte par frustration d'être perdu·e·s »	508
2. 2. 2. Le refus d'abandonner la dimension normative de la nature au conservatisme	516
2. 2. 3. De nouvelles images pour penser le rapport au monde	519
 Chapitre X	
Les métamorphoses d'une écothéologie ouverte.....	527
1. Critique des discours écothéologiques clos	529
1. 1. Le clos et l'ouvert : la distinction bergsonienne appliquée à l'écothéologie.....	529
1. 2. Trois écueils des discours écothéologiques clos	531
1. 3. Analyse d'exemples : la peur de l'hérésie.....	534
1. 4. Intendance chrétienne (<i>Christian stewardship</i>) de la création : perspectives historiques	536
1. 5. Intendance de la création : une ambivalence problématique.....	541
1. 6. Insuffisance de l'apologétique	546
2. Les avant-gardes d'une écothéologie ouverte : trois voies emblématiques	547
2. 1. La voie sacramentelle du « Grand Récit »	548
2. 2. La voie eschatologique de « la nouvelle création ».....	552
2. 3. La voie révolutionnaire et émancipatrice de « la libération des opprimé·e·s ».....	562
3. Trois déplacements radicaux opérés par l'écothéologie ouverte	569
3. 1. Reterrestrialisation	569

3. 2.	Recontextualisation pluralisante.....	570
3. 3.	Repolitisation écologique.....	573
Chapitre XI		
Nature/création : même combat ?.....		577
1.	Repères conceptuels pour penser les rapports entre « nature » et « création ».....	579
1. 1.	Ce que les sciences sociales nous apprennent de l'idée de nature.....	580
1. 2.	Misère de la nature moderne sans la création ?.....	583
1. 3.	Trois modalités de relations entre sciences de la nature et théologie.....	586
1. 4.	La guerre culturelle : Science de la création vs changement climatique ?.....	588
1. 5.	Critique du paradigme colonial : Nature et Création, deux vecteurs de « l'Occident de la conversion » ?.....	591
2.	Trois stratégies de convergence.....	594
2. 1.	La voie sacramentelle : Grand Récit, écospiritualité, et communauté de créatures.....	594
2. 2.	La voie naturaliste : l'appel à la pacification de la « guerre culturelle » sous la reconnaissance d'un ennemi commun.....	598
2. 3.	La voie des luttes intersectionnelles : entendre les cris des créatures opprimées, lutter pour la justice sociale et environnementale.....	604
Chapitre XII		
Écospiritualité : Relier l'écologie en première personne et l'écologie politique.....		615
1.	Qu'est-ce que l'écospiritualité ?.....	617
1. 1.	L'écologisation des pratiques spirituelles.....	619
1. 2.	La spiritualisation des pratiques naturalistes.....	620
1. 3.	La poïétique et poétique du soi écologique.....	626
2.	L'écospiritualité comme une dimension de l'écologie en première personne.....	634
2. 1.	La « réincarnation » immédiate.....	637
2. 2.	L'expérience vécue de l'interdépendance.....	639
2. 3.	Le soin du soi écologique (en lutte).....	641
3.	L'écospiritualité face à ses critiques politiques.....	644
3. 1.	L'objection de la séparation entre le domaine spirituel et le domaine politique.....	644
3. 2.	L'objection de la confusion d'échelle.....	646
3. 3.	L'objection de l'irrationalisme aux tendances écofascistes.....	650
3. 4.	L'argument du repli individualiste et dépolitisant.....	656
4.	L'écospiritualité comme « écologie intégrale ».....	662
5.	La cas de la sobriété surabondante.....	665
5. 1.	La sobriété comme métamorphose du désir.....	669
5. 2.	La sobriété comme conséquence d'une intensification de l'existence.....	672
5. 3.	La sobriété douce, joyeuse et juste comme effet d'expériences écospirituelles.....	675
Conclusion de la troisième partie.....		683
Conclusion générale.....		685
Index Rerum.....		701
Index Nominum.....		711
Bibliographie.....		715
Table des matières.....		749