



HAL
open science

La nature

Fabrice Flipo

► **To cite this version:**

Fabrice Flipo. La nature. Bifurcation/s: la revue des écologies politiques émancipatrices, 2024, 1, pp.51-55. hal-04860835

HAL Id: hal-04860835

<https://hal.science/hal-04860835v1>

Submitted on 1 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pourquoi une rubrique « concepts » ? Parce qu’il est important de faire un point sur les mots qu’on utilise. La rubrique publie toute tentative de clarification conceptuelle qui s’inscrit de manière explicite dans une controverse, et cherche à la clarifier, de manière non-polémique. Le premier article se veut exemplaire de la méthode : prendre position dans un débat, en donnant à voir ses principaux enjeux. Une prise de position n’est évidemment exclusive d’aucune autre, pourvu que l’effort de clarification soit présent.

Par Fabrice Flipo, philosophe, Institut Mines-Télécom / Laboratoire de Changement Social et Politique de l’Université Paris Cité.

La nature

Patrick Dupouey s’interrogeait : est-il souhaitable que le concept de nature attire principalement la méfiance¹ ? Il a en effet joué un rôle essentiel au regard de l’idée d’émancipation, comment l’oublier² ? Résumons les termes du débat, à grands traits.

La mise en doute est venue de ce que l’on appelle parfois le « tournant ontologique », au sein duquel les travaux des philosophes Bruno Latour et Philippe Descola jouent un rôle important. Pour ce dernier, « la nature est un dispositif métaphysique, que l’Occident et les Européens ont inventé pour mettre en avant la distanciation des humains vis-à-vis du monde, un monde qui devenait alors un système de ressources, un domaine à explorer dont on essaye de comprendre les lois »³. Cette position qu’il appelle « naturaliste », cartésienne, contrasterait avec trois autres, d’après lui : l’animisme, le totémisme et l’analogisme⁴. Bruno Latour, de son côté n’a cessé de soutenir que la nature est un concept qui bloque toute discussion politique, parce qu’il prend la forme de « lois » (physiques ou normatives)⁵. Il suggère de parler « d’actants », humains et non-humains. Le « tournant » est plus particulièrement revendiqué par Viveiros de Castro en anthropologie⁶.

Ces thèses ont été vivement discutées dans la revue d’ethnologie théorique HAU, lors d’un symposium en 2013⁷. En résumé, les critiques ont estimé que la discussion portait sur les conditions de la connaissance, et non sur une question « ontologique » à proprement parler. Le concept « d’actant » a été jugé trop dépendant de la sémiologie de Greimas⁸, en laquelle fiction et réalité se confondent. Marshall Sahlins expliqua que les trois régimes proposés par Descola ne sont que trois variantes de l’animisme, qui relève par ailleurs d’un « anthropomorphisme bien connu comme étant notre propre ordre des choses par défaut », commun donc aux modernes et aux non-modernes⁹. Être animiste ou pas n’explique donc rien de notre rapport à la nature, au sens de l’écologie, à soi seul. David Graeber a jugé que la position de Viveiros de Castro était conservatrice, parce qu’elle enferme les sociétés étudiées dans leur culture, et accorde trop de réalité à des récits auxquels une partie des membres de ces sociétés eux-mêmes ne croient pas. Il a montré qu’il est crucial de prendre en compte les désaccords internes à une société, en particulier en raison des rapports de pouvoir. Prenant l’exemple de la grêle, il a indirectement montré que les malgaches sont aussi « naturalistes », dans certaines situations¹⁰. Le tournant ontologique lui paraît donc kantien et idéaliste. On pourrait ajou-

¹ Philippe Dupouey, *Pour ne pas en finir avec la nature. Questions d’un philosophe à l’anthropologue Philippe Descola*, Marseille, Agone, 2024

² Jean Ehrard, *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994

³ Hervé Kempf, « Philippe Descola : “la nature, ça n’existe pas” » *Reporterre Média Lécologie*

⁴ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005

⁵ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999

⁶ Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d’anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009

⁷ “The ontological turn in French philosophical anthropology,” an executive session of the AAA Annual Meeting, Chicago, November 23, 2013. <https://www.haujournal.org/index.php/hau/issue/view/hau4.1>

⁸ A.J. Greimas et J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (1976), Paris, Hachette, 1993

⁹ Marshall Sahlins, « *On the ontological scheme of Beyond nature and culture* », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, no 1, 2014

ter que l'ontologie relationnelle de Descola puise chez Bateson¹¹, donc dans la cybernétique, ce qui est assez peu amazonien. Et l'on peut ne pas être convaincu par ses démonstrations sur l'absence de nature et de culture chez les Achuars, puisque ces derniers utilisent des concepts proches : une même plante est « ikimia » ou « aramu » suivant qu'elle est cultivée ou non¹². Enfin le mécanisme cartésien et le vivant sont deux aspects de la nature qui cohabitent, en proportion variable, aucun des deux ne paraît plus mériter le label de « nature » que l'autre.

Une décennie plus tard, le « tournant ontologique » continue de susciter des discussions épistémologiques, et surtout un certain embarras. L'objet de « l'anthropologie de la nature » reste mal défini, entre anthropologie générale et un sous-champ délimité : anthropologie des relations au milieu, non-obstant généralement l'économie ou les relations de pouvoir internes aux sociétés considérées. Rien n'interdit donc d'accorder une place à l'autre hypothèse en lice, soutenue par exemple par Andreas Malm¹³ ou Serge Latouche : que le concept de nature soit ce que le théoricien du plurivers Raimon Panikkar appelle un « équivalent homéomorphe » ou équivalent fonctionnel dans toutes les cultures, bref un universel authentique, et non une forme de colonialisme déguisé¹⁴. L'idée de nature a joué un rôle clé dans la quête d'émancipation, en Occident¹⁵ ; et l'historiographie postcoloniale a montré de longue date que l'apport propre de l'Occident est difficile à identifier¹⁶. Rien n'interdit de penser qu'elle soit le socle de l'émancipation, en un triple sens.

Tout d'abord, et notamment chez Kant¹⁷ ou chez Marx¹⁸, la nature n'est pas métaphysique mais l'exact contraire : elle est la physique, en tant qu'elle se distingue de la surnature. Elle désigne tout ce qui est ouvert à l'investigation libre et non contrainte par la foi : les normes de vie en commun, les « lois de la nature » certes, mais aussi ses manifestations les plus diverses, telle que le vivant, la botanique, y compris l'anthropologie elle-même. Sans nature, pas de science, pas de connaissance, mais des articles de foi. Cette ligne de partage est décisive du point de vue politique, puisqu'elle sépare la démocratie de la théocratie. Entre ces deux extrêmes, ce que Graeber appelle « le fétichisme », à la suite de Marx : des entités auxquelles les individus n'accordent que partiellement leur foi – autrement dit, ils ne sont pas dupes¹⁹. Ce fétichisme n'est pas compréhensible sans prise en compte des rapports de pouvoir. Les adversaires du concept de nature, c'est d'abord le clergé²⁰. Le sécularisme est également revendiqué dans les sociétés postcoloniales²¹. La nature est la base ontologique sur laquelle reposent tant les sciences, dans leur diversité, que la sécularité.

Un second sens distingue la culture en tant que produit de l'activité humaine (villes, villages, poteries, agriculture, chasse etc.), de la nature qui désigne alors toutes les autres sortes d'agence, qu'elles soient vivantes ou non. Ainsi, l'acier rouille, les rats prolifèrent dans les villes, les zoonoses émergent de temps à autre. La culture doit s'entendre ici en un sens pratique, comme dans *agriculture* ou la *ylviculture*, et non se réduisant à la dimension symbolique ou signifiante. La relation entre nature et culture est donc dialectique, comme le signalait déjà Serge Moscovici, l'un des fondateurs de l'écologie politique, après Marx : la manifestation de l'une conditionne celle de l'autre,

¹⁰ David Graeber, « *Radical alterity is just another way of saying "reality"* ». A reply to Eduardo Viveiros de Castro », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5, no 2, 2015

¹¹ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 171

¹² Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 81-89

¹³ Andreas Malm, *Avis de tempête. Nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, Paris, La Fabrique, 2023

¹⁴ Raimon Panikkar, *Pluriversum. Pour une démocratie de la culture*, Paris, Le Cerf, 2013

¹⁵ Jonathan Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750*, Paris, Amsterdam, 2005

¹⁶ Kenneth Pomeranz, *Une grande divergence*, Paris, Albin Michel, 2021

¹⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure (1781)*, Paris, Gallimard, 1980

¹⁸ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Editions Sociales, 1972

¹⁹ David Graeber, « Fetichism as social creativity, or fetishes are gods in process of construction », *Anthropological Theory* 5, n° 4 (2005): 407-38.

²⁰ Jonathan Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750*, Paris, Amsterdam, 2005

²¹ Rajeev Bhargava, *Secularism and its critics*, New Delhi, Oxford University Press, 2005 Rajeev Bhargava, « *Le sécularisme, ou la version indienne de la laïcité* », *Mouvements*, 2014

et réciproquement²². La nature des uns n'est donc pas celle des autres. C'est ici que l'on retrouve l'intuition de Descola, suivant laquelle la nature-ressource cartésienne est en partie spécifique aux sociétés industrialisées. Le concept de nature n'est pas insensé pour autant, dans les autres cultures, en témoigne une enquête menée récemment en ce sens²³, mais aussi le fait que « l'extractivisme » est d'abord un terme opposé par les autochtones contre les ONG conservationnistes, qui les empêchaient d'utiliser la nature²⁴. Distinguer la nature de l'activité humaine est indispensable pour établir des responsabilités qui ne soient pas fantasmées.

Enfin la nature désigne ce qui se distingue de l'accident, comme l'essentiel de l'accessoire. La trompe de l'éléphant, la conformation de ses organes ou encore les caractéristiques de son comportement qui permettent de l'identifier comme tel, et de le distinguer des autres entités de la nature. Et cela vaut également pour l'être humain, ainsi que pour les non-vivants, tels que les matériaux, les pierres, l'eau, le vent ou le feu. Ces distinctions sont toujours ouvertes à révision. Elles sont empreintes de culture, car chaque société a ses classifications. Et chaque société en débat en interne, comme le montre l'histoire des sciences, dans le cas des sociétés industrielles. « La nature » ne se donne donc de manière transparente et immédiate pour aucune d'entre elles. A ce titre, les sciences de la nature occidentales sont une « ethnoscience » parmi d'autres, comme le soutient Sandra Harding²⁵. Ceci explique que les voyageurs ou les anthropologues tels que Philippe Descola ne retrouvent pas « la nature » sous la même forme, dans une culture différente de la sienne. Le concept de nature n'en conserve pas moins une pertinence, en tant que ce qui définit les entités.

Les sciences sociales objecteront volontiers qu'affecter une « nature » à une entité, c'est la réifier, la substantialiser – ainsi les races, les genres ou les ethnies. Certes, mais il s'agit là d'un usage abusif. Les sciences de la nature telles que la biologie n'attestent pas de l'existence de races. Et c'est bien au motif de la culture qu'Edmund Burke s'opposait aux Droits de l'être humain, estimant qu'il ne voyait que des Anglais et des Français, les humains en général n'étant qu'une abstraction sans substance²⁶. Dans l'écologisme, le recours à la nature a souvent été pensé comme une arme contre la culture. Serge Moscovici en appelait à la nature contre l'ordre domestique, par exemple²⁷. Car la nature c'est aussi le sauvage entendu comme ce qui s'oppose au domestiqué, c'est la wildness et pas seulement la wilderness²⁸.

Essentielle pour la démocratie, indispensable pour la connaissance, occidentale ou non, la nature est un concept qu'il est fort imprudent de vouloir écarter, pour quelque groupe humain que ce soit, et même peut-être pour tout être capable de discernement. Les alternatives sont la religion, le manque de discernement et l'absence de pensée structurée. On peut soutenir à bon droit par contre que la nature, en tant que cosmologie des êtres particuliers à une culture, est spécifique à cette culture et ne peut se retrouver à l'identique dans aucune autre. C'est ce que soutenaient déjà Marx et Serge Moscovici. Cette différence de position est ontologique, et non simplement symbolique, en tant qu'elle engage un rapport actif au monde dans sa totalité, un rapport concret de transformation, et pas seulement de signification.

²² Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature* (1962), Paris, Flammarion, 1999

²³ Frédéric Ducarme, Fabrice Flipo et Denis Couvet, « How the diversity of human concepts of nature affects conservation of biodiversity », *Conservation Biology*, vol. 34, no 6, 2020

²⁴ Anna Bednik, « La grande frontière », *Écologie & politique*, vol. 59, no 2, 2019, p. 29-40

²⁵ Harding, « La science moderne est-elle une ethnoscience ? », in R. Waast (dir.), *Les sciences du Sud - état des lieux*, Paris, ORSTOM, 1996, p. 239-261

²⁶ Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France (1790)*, Paris, Hachette, 2004

²⁷ Serge Moscovici, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, Christian Bourgois, 1979

²⁸ Henry D. Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois (1854)*, Paris, Gallimard, 1998