



Se passer du concept de « nature », vraiment ?

Jean-Michel LE BOT

Plusieurs voix s'élèvent, depuis quelques années, pour inviter les écologistes à ne plus penser en termes de « nature », quand ce n'est pas pour accuser le « naturalisme » d'être le grand responsable de l'altération du climat comme du déclin de la biodiversité. En France, ces voix sont tout particulièrement celles de Bruno Latour, sociologue et philosophe, et de Philippe Descola, anthropologue. Le point de départ de ce dernier est l'observation du fait que la distinction nature/culture, caractéristique de la pensée occidentale depuis le XIX^e siècle, n'est pas universelle. Cet article commence par présenter les grandes lignes des travaux de Descola. À partir de l'expérience de plusieurs années d'étude et de protection de la nature qui est celle de Bretagne Vivante, il invite ensuite à une réflexion sur l'usage du mot « nature » et sur la diversité interne au « naturalisme ».

Le mot « nature » a mauvaise presse chez quelques-uns des sociologues parmi les plus en vue sur les questions d'écologie. Dès 1999, le sociologue des sciences Bruno Latour, dans un essai sur la façon de faire entrer les sciences en démocratie, invitait l'écologie politique à rejeter la notion de nature, après avoir observé notamment que la pratique écologiste, qui entend protéger la nature et la mettre à l'abri de l'homme, conduit dans tous les cas à faire intervenir toujours plus les humains (Latour 2004, p. 35). L'étude des sociétés non occidentales, qui ne se sont jamais intéressées à la nature parce qu'elles n'ont jamais utilisé ce terme dans leurs descriptions du monde, devait, selon lui, aider à prendre conscience de la possibilité de concevoir d'autres façons de penser et de construire des collectifs associant les humains et les non-humains que celle, typiquement occidentale, qui passe par la distinction de la nature et de la culture. L'anthropologie

comparée, autrement dit, devait aider les Occidentaux à se « désintoxiquer de l'idée de nature » (Latour 2004, p. 64). En parlant d'anthropologie comparée, il pensait notamment au travail de Philippe Descola dont la leçon inaugurale au Collège de France, le 29 mars 2001, portait précisément sur l'anthropologie de la nature.

La distinction nature/culture n'est pas universelle

Ce qu'allait montrer Descola, c'est que « l'opposition entre la nature et la culture ne possède pas l'universalité qu'on lui prête », non seulement parce qu'elle est dépourvue de sens en dehors du monde occidental, « mais aussi du fait qu'elle apparaît tardivement au cours du développement de la pensée occidentale elle-même » (Descola

2005, p. 13)¹. On pourrait lui objecter que si l'opposition de la nature et de la culture n'est pas universelle, c'est parce qu'elle est remplacée ailleurs par une opposition entre le sauvage et le domestique. Or cette dernière opposition n'est pas non plus universelle. Elle est absente chez les peuples de chasseurs-cueilleurs et ne se retrouve pas nécessairement, avec la netteté qu'elle a pu prendre en Occident, chez tous les peuples d'éleveurs et de cultivateurs. Présente en Grèce avec l'opposition de la chasse et de l'élevage, elle se renforce dans le monde romain, qui nous l'a léguée, avec la séparation de l'*ager* (les champs), du *saltus* (les espaces de pacage) et de la *silva* (la forêt). Mais l'objectif de Descola n'était pas seulement de souligner le caractère relatif et contingent de ces distinctions. Un objectif plus ambitieux était de parvenir à classer de façon méthodique les différentes façons qu'ont les humains de concevoir leurs relations avec les non-humains. Il partait pour cela de la distinction, universelle selon lui (bien qu'exprimée, évidemment, dans des termes différents selon les sociétés et les langues), entre l'intériorité et la physicalité, qu'il définissait à partir des distinctions occidentales entre l'esprit et le corps, entre l'âme et la substance, entre la conscience et les différents processus physiologiques (Descola 2005, pp. 168-169). Tout humain, admettait-il, « se perçoit comme une unité mixte d'intériorité et de physicalité » et peut sur cette base accorder ou dénier à autrui (y compris aux êtres non humains) les mêmes caractéristiques (Descola 2005, p. 169). Or il n'y a que quatre façons de combiner l'intériorité et la physicalité : « face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens, soit que sa physicalité et son intériorité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues » (Descola 2005, p. 176). Cela conduit à distinguer quatre et seulement quatre façons d'identifier les existants, quatre « schèmes » ou « modes » d'identification autrement dit, qui donnent naissance à différentes « ontologies » ou « cosmologies »².

Quatre grandes « ontologies »

Dans l'ontologie *animiste*, les humains attribuent aux non-humains une intériorité identique à la leur. L'animisme, autrement dit, tend à humaniser les non-humains, non seulement les animaux, mais parfois aussi les plantes voire les pierres. L'humanisation n'est pas totale, cependant, puisque l'animisme persiste à distinguer ces mêmes non-humains sur la base de leurs physicalités. Cette ontologie animiste n'est pas spécifique à un peuple, à une époque ou à une région du monde, pas plus que ne le sont les trois autres ontologies, mais elle est fréquemment observée chez les peuples amérindiens (tels les Achuar d'Amazonie, avec lesquels Descola a vécu pendant trois ans, de septembre 1976 à septembre 1979). Il y a ontologie ou cosmologie au sens strict quand ces conceptions du monde se systématisent et se généralisent à l'ensemble d'un groupe humain. Mais l'aptitude à accorder aux non-humains une intériorité proche de celle des humains est commune à toute l'humanité. C'est pourquoi il peut arriver que des Occidentaux contemporains prêtent une intention, donc une intériorité, par exemple à leur voiture, bien que leur cosmologie, dans son ensemble, ne soit pas animiste.

Dans l'ontologie *totémiste*, des groupes humains particuliers sont censés partager une identité à la fois matérielle (physicalité) et morale (intériorité) avec telle ou telle classe de non-humains. Descola parle encore d'une identité de substance et de tempérament, chaque classe d'humains et de non-humains incarnant une sorte d'essence particulière. C'est le cas, par exemple, pour plusieurs peuples aborigènes d'Australie, entre le groupe et son espèce totémique. Mais l'on retrouve cette idée d'une continuité à la fois psychique et physique entre des classes d'humains et des classes de non-humains dans d'autres régions du monde (par exemple chez les Ojibwés, des Amérindiens du nord, qui parlent une langue appartenant au groupe linguistique algonquien). Descola, à notre connaissance, ne le dit pas, mais les mêmes Occidentaux qui peuvent, dans certaines circonstances, prêter, sur le mode animiste, une certaine humanité ou au moins une

1 Idée déjà exprimée, une douzaine d'années plus tôt, dans l'épilogue de l'exposé de son expérience de terrain chez les Achuar d'Amazonie équatorienne (Descola 1994, p. 440).

2 Les cosmologies sont des variantes d'une ontologie, mais nous pouvons, dans cet article, faire comme si les deux termes étaient synonymes (voir sur ce point Descola 2014, pp. 236-238).

intention à des machines peuvent, dans d'autres circonstances, sur le mode totémiste cette fois, poser l'existence d'une identité substantielle entre des humains et les lieux qu'ils habitent. Un exemple en est fourni par le narrateur de Proust qui, dans *Du côté de chez Swann*, avoue croire, dans ses moments de rêverie, à une identité de substance entre une terre et les êtres qui y vivent : une paysanne de Méséglise ou une pêcheuse de Balbec lui apparaissent comme les produits d'une terre et d'un sol. Ces croyances ne sont pas si rares et on peut se demander si une telle identification des existants ne se retrouve pas chez les premiers géographes, en dehors d'une ontologie totémiste pleinement constituée, avec les conceptions déterministes de Carl Ritter et Friedrich Ratzel³.

L'ontologie *analogique*, quant à elle, tend à distinguer autant de physicalités et d'intériorités que de composantes du monde, tout en concevant de multiples correspondances entre elles. Un exemple en est donné par la pensée chinoise traditionnelle avec ses « Dix Mille Essences » (*wan wou*) mais aussi ses correspondances entre le microcosme et le macrocosme (Granet 1968)⁴. Un autre exemple est celui de la pensée occidentale, de l'Antiquité jusqu'à la Renaissance, qui incluait l'idée d'une « grande chaîne de l'être » se développant de façon hiérarchique depuis les êtres les plus humbles jusqu'à l'« être le plus parfait » (*l'ens perfectissimum*, définition de Dieu selon Leibniz). Comme l'observe Descola, l'analogisme reste présent dans notre civilisation avec l'astrologie. Mais on le trouve également dans l'agriculture biodynamique, qui repose sur la croyance, exposée dans le *Cours aux agriculteurs* de Rudolph Steiner, en l'existence de mystérieuses « forces » (*Kräfte*) cosmiques et terrestres, reliant entre eux différents existants. C'est ainsi que, pour Steiner, « la vache a des cornes afin d'envoyer dans son propre corps les forces formatrices astrales et éthériques qui doivent déployer tous leurs efforts dans ce sens pour progresser jusqu'au système digestif de telle manière que dans ce système se développe un travail intense par l'intermédiaire précisément

du rayonnement en provenance des cornes et des sabots » (Cours aux agriculteurs, quatrième lecture, 12 juin 1924). D'où les préparations biodynamiques de bouse de corne, censées contenir « une immense force astrale et éthérique » (*eine ungeheure Kraft an Astralischem und an Ätherischem*) après un hiver passé dans un sol fertile (ibid.).

L'ontologie *naturaliste*, enfin, occupe une position inverse de l'ontologie animiste. Contrairement à cette dernière, elle conçoit une continuité matérielle entre les humains et les non-humains, mais refuse à ces derniers l'intériorité qu'elle accorde aux premiers. Elle apparaît en Europe au XVII^e siècle avec la physique moderne et la philosophie cartésienne (les animaux machines) et trouve sa pleine formulation deux siècles plus tard au moment où les sciences humaines et sociales posent l'existence d'objets d'étude particuliers, la société et la culture, distincts de la nature, objet des sciences naturelles. Ce naturalisme admet, surtout depuis Darwin, l'existence d'une continuité matérielle entre les humains et les non-humains, mais a maintenu, du moins jusqu'à une époque récente, l'irréductibilité du psychisme humain et de la culture humaine aux déterminismes d'ordre naturel. Dans ses formes extrêmes, il débouche pourtant sur deux monismes, qui s'affrontent mutuellement. Le monisme naturaliste d'un côté ne veut voir dans la culture qu'une sorte de masque cachant des déterminismes qui ne peuvent qu'être biologiques (cas de la sociobiologie d'Edward O. Wilson ou plus récemment de la psychologie évolutionniste). Le culturalisme radical, de l'autre, ne veut plus voir partout que des constructions sociales ou culturelles, sans toujours bien se rendre compte qu'il présuppose l'existence d'un réel quelconque, extérieur aux discours humains, qui sert de prétexte aux représentations diverses et variées.

Les ontologies ou cosmologies regroupées dans chacune de ces quatre classes sont bien des conceptions du monde⁵. Leur description par l'ethnologie ou l'histoire des idées se base sur ce que disent, oralement ou par écrit, les représentants des

3 Augustin Berque a montré que Watsuji, parlant de la façon dont le désert aurait « engendré la croyance en un dieu sévère et personnalisé », n'échappait pas à ce type de déterminisme, alors même que le concept de médiance (*fudosei*) lui permettait de le dépasser (Watsuji 2011, p. 23).

4 Un livre plus récent signalé par Descola lors d'une conférence à Marseille en 2017 montre que cette conception du monde n'a pas disparu de la Chine moderne (Farquhar & Zhang 2012).

5 Conformément d'ailleurs à la définition première du mot « ontologie » créé au XVII^e siècle, d'abord dans le latin scientifique (*ontologia*), pour désigner la partie de la philosophie qui a pour étude les propriétés les plus générales de l'être (étymologiquement « la science de l'être » - *ho logos tou ontos*).

différents peuples concernés, au sujet des êtres qui selon eux composent le monde. Ce sont, autrement dit, des savoirs particuliers exprimés dans des parlers particuliers (la différence des langues). Ces cosmologies sont relativement indépendantes des caractéristiques écologiques locales, des régimes politiques, des systèmes économiques, des ressources accessibles et des « techniques mises en œuvre pour les exploiter » (Descola 2005, p. 56). Si elles deviennent des « schèmes de la pratique », selon une expression que Descola emprunte à Pierre Bourdieu, c'est parce qu'elles sont intériorisées par les agents sociaux au cours de leurs apprentissages. Ainsi intériorisées, elles contribuent à conditionner les comportements et deviennent des sortes d'évidences, qui conduisent notamment à traiter les autres ontologies comme autant d'absurdités (Descola 2001). Le travail de Descola visait précisément à dépasser ce type de jugement pour construire « une grammaire générale des cosmologies » (Descola 2005, p. 131) qui le conduisait à replacer « notre propre exotisme » (celui de la cosmologie naturaliste) dans l'ensemble plus vaste des ontologies, dans le cadre, expliquait-il encore, « d'une métathéorie dont les principes sont dotés d'un degré d'universalité plus élevé que celui des objets dont il s'agit de rendre compte » (Descola 2006, pp. 433-434).

Au sujet de ces principes de classement, Descola reconnaissait le caractère vague de la notion d'intériorité (Descola 2005, p. 168). Plutôt que de physicalité et d'intériorité, il choisit parfois de parler de matériel et de moral, de corps et d'âme, de physique et de psychique, termes sans doute plus parlants car plus courants pour beaucoup de lecteurs ou d'auditeurs. Or ces termes ramènent à l'ancienne distinction grecque entre la *physis* et la *psyché*, à l'origine précisément de la distinction moderne entre la nature et la culture (avec la distinction, par exemple, entre la physique, science de la nature, et la psychologie, qui fut longtemps une branche de la philosophie avant de prendre peu à peu son indépendance à partir de la fin du XIX^e siècle⁶). N'y a-t-il pas contradiction dans le fait de récuser le caractère universel de la distinction entre nature et culture tout en proposant de fonder la classification plus générale des ontologies sur une distinction entre le physique et le psychique, elle-même profondément

ancrée dans l'histoire de la pensée occidentale ? Descola a bien vu la difficulté mais récuse l'objection. Contrairement à la distinction de la nature et de la culture, strictement occidentale, la distinction entre le corps et l'âme, entre le physique et le psychique, n'est que la version occidentale d'une distinction qui s'origine dans une aptitude innée et s'exprime d'une façon ou d'une autre dans toutes les langues (Descola 2005, p. 168). Une telle réponse, toutefois, n'élimine pas complètement la difficulté. Car il faudrait définir très précisément, ce que Descola ne fait pas, en quoi consiste cette aptitude innée. S'agit-il d'ailleurs d'une aptitude unique ou d'une pluralité d'aptitudes ? On peut observer que, sous le terme d'intériorité, Descola range indistinctement le fait d'être capable de penser, de communiquer, de se décentrer mentalement ou d'avoir des intentions (et de prêter tout cela à d'autres êtres) que la neuropsychologie clinique oblige à distinguer (voir par exemple Sabouraud 1995). Les principes de classification retenus restent donc fragiles (bien plus fragiles en tout cas que ceux sur lesquels reposent, dans un autre domaine de la connaissance, la classification phylogénétique du vivant). Une classification même fragile, ceci dit, vaut sans doute mieux que pas de classification du tout et l'entreprise de Descola a le mérite d'introduire un certain ordre dans l'inventaire des multiples ontologies connues.

Cette classification a rencontré un succès certain bien au-delà du cercle des spécialistes (alors qu'une autre typologie, celle des modes de relation, exposée dans le même livre, est restée plus confidentielle, bien qu'au moins aussi importante). Dans les milieux écologistes, Alessandro Pignocchi est certainement l'un de ceux qui contribuent le plus à populariser les thèses de Descola. Auteur d'une thèse de doctorat en philosophie et en sciences cognitives (Pignocchi 2008 ; Pignocchi 2012), il s'est tourné vers la bande dessinée après la lecture des *Lances du Crépuscule*, une chronique de l'expérience ethnographique de Descola chez les Achuar (Descola 1994). Son premier album racontait sa propre expérience en Amazonie équatorienne, sur les traces de Descola (Pignocchi 2016). Deux autres imaginent un monde dans lequel la pensée animiste des Achuar est devenue la pensée dominante (Pignocchi

6 Le *Manuel de philosophie* d'Armand Cuvillier, qui date de 1927 mais qui fut en usage dans les lycées jusque dans les années 1970, était divisé en deux tomes, dont le premier, correspondant à la première partie du programme, était encore tout entier consacré à la psychologie.



Image extraite de l'album *La recomposition des mondes*, d'Alessandro Pignocchi (*Le Seuil*, 2019).

2017 ; Pignocchi 2018). Pignocchi retient de Descola l'idée que « la nature n'existe pas », qu'elle est une « construction sociale », une « création occidentale, relativement récente ».

Distinguée de la culture, la notion de nature favorise une « relation de sujet à objet », qui encourage l'exploitation et à terme la destruction. Il faudrait donc « se débarrasser de ce concept » et « apprendre à penser sans lui ». C'est pourquoi, comme il le raconte dans son dernier album, *La recomposition des mondes*, il a voulu s'immerger dans la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, après l'abandon du projet d'aéroport, à la découverte d'une « révolution cosmologique [...] où l'on commence déjà à imaginer des mondes ouverts aux relations de sujet à sujet, avec les plantes, les animaux et le territoire » (Pignocchi 2019, p. 24)⁷.

Tout cela ne manque pas de poser toute une série de questions qui méritent à notre sens d'être évoquées dans la revue naturaliste d'une association de protection de la nature comme Bretagne Vivante.

Le mot « nature », un terme générique qui reste commode

La première question porte sur l'usage du mot nature. Il est omniprésent, depuis le départ, dans le vocabulaire de l'association. Bretagne Vivante est héritière des Cercles

naturalistes et géographes du Finistère, puis de la Société pour l'étude et la protection de la *nature* en Bretagne. Les statuts de l'association précisent bien que son nom complet reste Bretagne Vivante - SEPNB « Société pour l'étude et la protection de la *nature* en Bretagne ». Parmi ses buts principaux figurent bien la sauvegarde, dans son périmètre géographique d'intervention, de « la faune et [de] la flore *naturelles* en même temps que les milieux dont elles dépendent », ainsi que de « développer le goût et l'intérêt pour les sciences *naturelles*, la géographie et la protection de la *nature* » (article 1 des statuts). Conformément à son histoire et à ses objectifs l'association utilise largement dans ses publications le mot nature et ses dérivés. Il apparaît sept fois rien que sur le bulletin d'adhésion qui accompagnait le n° 38 (hiver 2019) de *Bretagne Vivante magazine* et une vingtaine de fois dans ce même numéro, si on inclut ses dérivés tels que « naturel » ou « naturaliste ». L'association ne s'est-elle pas donné comme objectif d'être « Une voix pour la nature » ? Or voilà que Latour puis Pignocchi invitent à se débarrasser de la notion de nature. L'argument de Latour, comme cela a été dit plus haut, est que la protection de la nature conduit dans tous les cas à faire intervenir toujours plus les humains. L'histoire de l'association tend à confirmer cette observation, mais c'est souvent parce que des interventions de protection sont nécessaires pour empêcher ou éviter d'autres interventions, qui, elles, sont destructrices⁸. Pour aller dans le sens de

⁷ Toutes les citations qui précèdent sont tirées de cet album, pp. 20-23 et p. 76.

⁸ Pour ne donner qu'un exemple, datant des débuts de l'association, c'est parce que Michel-Hervé Julien et Albert Lucas furent témoins d'une tuerie de cormorans à Goulien qu'ils comprirent la nécessité d'y créer une réserve (voir *Penn ar Bed*, n° 47, déc. 1966, p. 300).

Latour, on peut observer aussi que, prises une par une, ces interventions n'ont jamais visé à protéger une « nature » générique et abstraite – comment cela aurait-il été possible ? – mais toujours des sites et des espèces bien précises : des falaises littorales et les populations d'oiseaux qu'elles hébergent dans le cap Sizun, une sous-espèce endémique (*Narcissus triandrus* subsp. *capax*) à Saint-Nicolas des Glénan, etc. Faut-il pour autant renoncer à parler de nature ? Il est certain que le mot est trop polysémique pour être vraiment précis. « On a toujours observé la Nature », écrivait l'un de ses premiers historiens, « seulement ce n'était pas la même » (Lenoble 1969, p. 29). Cette longue histoire de l'idée de nature, depuis la *physis* des Grecs et la *natura* des Latins, contribue à expliquer la grande diversité de sens que le mot possède aujourd'hui. Rien que dans le numéro 38 de *Bretagne Vivante magazine* précité, dans l'article sur les déchets échouant sur nos plages, il est utilisé trois fois pour parler de la « nature des macrodéchets flottants », de la « nature des microparticules » et plus largement de la « nature » des déchets. Le

contexte permet de comprendre immédiatement que le mot désigne ici les propriétés ou la composition de ces déchets, qui est à 83 % plastique, et que ce n'est pas précisément le genre de nature que Bretagne Vivante entend préserver. Le mot reste bien commode ceci dit pour désigner de façon générique ce que Bretagne Vivante entend protéger. D'ailleurs, Bruno Latour lui-même ne respecte pas toujours son invitation d'il y a une vingtaine d'années et continue à parler de « nature », ne serait-ce qu'entre guillemets (voir par exemple Latour 2015).

Faut-il condamner en bloc le naturalisme ?

Mais la question n'est pas seulement de sémantique. Il ne s'agit pas seulement du choix d'un vocable. Car de l'étude anthropologique des différentes façons de dénommer et concevoir l'identité des humains et des non-humains – puisque ce sont les termes aujourd'hui largement utilisés dans ce domaine de la recherche, à la suite des travaux de Latour et de Descola – au procès de la conception occidentale, désignée comme naturaliste, il n'y a souvent qu'un pas que Descola lui-même franchit parfois. Dès 1993, il voyait dans la séparation typiquement occidentale du monde de la nature et de celui des hommes l'une des causes de l'expulsion des plantes et des animaux « dans une sphère autonome, livrée aux lois mathématiques et à l'asservissement progressif par la science et la technique » (Descola 1994, p. 440). Notre cosmologie lui paraissait de ce fait « plus énigmatique et moins aimable que toutes celles qui nous ont précédés » (ibid.). Ce passage des *Lances du crépuscule* fait partie, bien évidemment, de ceux que Pignocchi choisit de citer (Pignocchi 2016, p. 30).

Le problème, me semble-t-il, vient de la tendance à considérer le naturalisme comme un bloc, en perdant de vue les différences bien réelles qui existent à l'intérieur de cette classe d'ontologies⁹. Descola s'est expliqué depuis longtemps à ce sujet, dans une réponse à une critique par un autre anthropologue, Jean-Pierre Digard (2006). Il n'ignore pas l'existence de multiples variantes à l'intérieur de l'ontologie naturaliste, décrites depuis le XIX^e siècle par une armée de savants appartenant à



M. Mady CBNEB

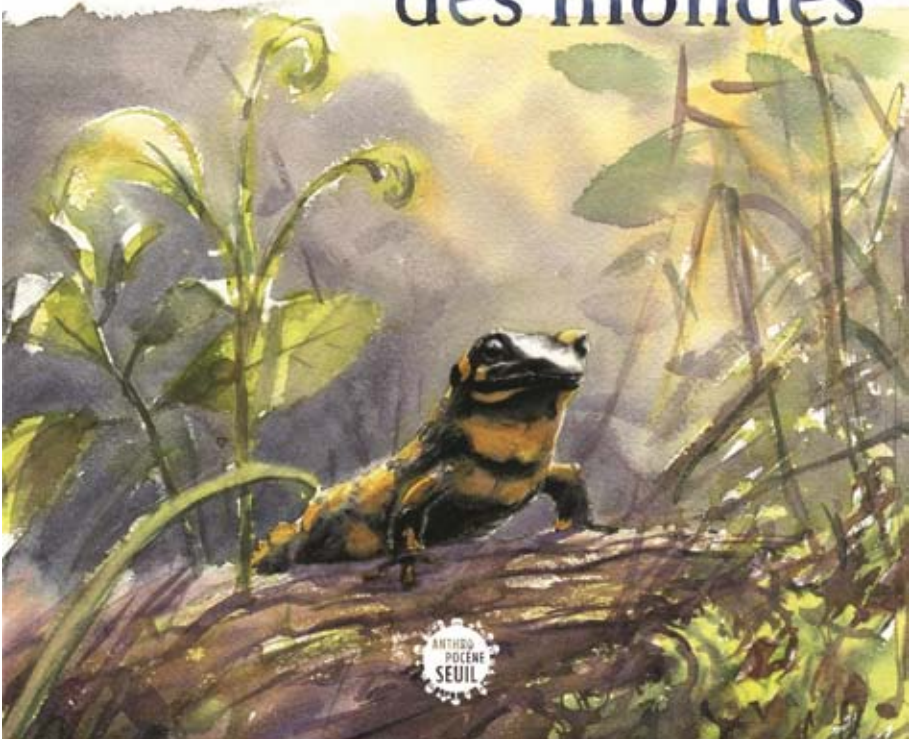
Le narcissus des Glénan (*Narcissus triandrus* *loiseleurii*), objet d'une protection rapprochée en tant que plante endémique de la Bretagne.

⁹ La même remarque pourrait sans doute être faite au sujet des autres classes d'ontologies.



Alessandro Pignocchi

La recomposition des mondes



Couverture de l'album *La recomposition des mondes*, d'Alessandro Pignocchi (Le Seuil, 2019).

différentes disciplines (folklore, histoire, ethnologie, etc.). Mais à son échelle, celle de la grammaire générale des cosmologies et par contraste avec les modes d'identifications, définis dans tous les cas « à très grands traits », les différences entre ces variantes tendent à s'estomper tandis que demeure « un air de famille » (Descola 2006,

p. 430). Cette précision méthodologique, toutefois, n'enlève pas complètement la difficulté. Car c'est lui-même, et pas seulement un vulgarisateur de talent comme Pignocchi, qui établit un lien de causalité historique entre le naturalisme pris comme un tout et l'asservissement de la nature. C'est ainsi que dans un article récent,

il cherche à établir les responsabilités dans les altérations caractéristiques de l'anthropocène, qui vont rendre la Terre de moins en moins habitable. Sa réponse est catégorique : le responsable c'est le « mode de composition du monde que l'on a diversement appelé, selon les aspects du système que l'on souhaitait mettre en évidence, capitalisme industriel, révolution thermodynamique, technocène, modernité ou naturalisme » (Descola 2015, p. 14). En mai 2017, dans une conférence donnée au MuCem de Marseille, il reprenait exactement le même propos¹⁰. Une classe de cosmologies se voit donc assimilée en bloc à un système économique, le capitalisme industriel. L'argument de Descola est qu'avec le naturalisme, les humains se sont placés en surplomb d'une nature hypostasiée, afin de mieux la connaître et mieux la maîtriser. Cela a permis « le développement exponentiel des sciences et des techniques [...] à partir du dernier tiers du XVIII^e siècle » (Descola 2015, p. 14). Mais cela conduisait aussi à « l'illusion majeure de ces deux derniers siècles : la nature comme ressource infinie permettant une croissance infinie grâce au perfectionnement infini des techniques » (Descola 2015, p. 15).

Il me semble qu'il y a là une série de raccourcis tout à fait discutables. Comment peut-on ainsi passer de la classification théorique et largement a-historique des cosmologies à l'établissement de responsabilités historiques dans la crise écologique ? Et

cela en ne tenant pas compte des variantes, dont Descola reconnaît pourtant l'existence, à l'intérieur de la classe des cosmologies naturalistes ? Il n'entre pas dans notre propos ici de répondre à ces questions dans toutes leurs dimensions. Nous observons seulement que le naturalisme est aussi ce qui a permis la naissance de l'écologie scientifique et avec elle une meilleure connaissance du fonctionnement des écosystèmes (qui ne conduit pas nécessairement à penser en termes de services écosystémiques, contrairement à ce que tend à dire Pignocchi¹¹).

L'histoire de Bretagne Vivante en témoigne. Les fondateurs de l'association étaient des Occidentaux, formés par la pensée scientifique telle qu'elle s'est développée en Europe tout particulièrement depuis le XVII^e siècle. Il ne fait guère de doute que leur action s'est inscrite dès le départ dans le cadre d'une ontologie naturaliste. Il en va de même pour la quasi-totalité des articles publiés dans la revue *Penn ar Bed* depuis le premier bulletin du cercle naturaliste et géographique du Finistère en 1953 (les seules exceptions, et encore, pourraient être les articles plus artistiques ou littéraires, comme ceux du numéro 141). La tradition de l'association est celle de l'histoire naturelle telle que l'a défendue le Muséum dans son manifeste de 2017 (David & Taquet 2017), une histoire naturelle accessible à des amateurs éclairés, qui ne nécessite pas d'appareil d'observation ou de mesure trop

Au prisme de l'anthropologie, la protection de la nature apparaît comme le prolongement, indissociable, de l'exploitation. Dans un cas comme dans l'autre, on attribue aux plantes, aux animaux et aux écosystèmes des fonctions au service des hommes.



Image extraite de l'album *La recomposition des mondes*, d'Alessandro Pignocchi (*Le Seuil*, 2019).

10 <https://www.youtube.com/watch?v=6l9Bfm6rEOc>, plus particulièrement à partir de la 13^e minute (consulté le 31 mars 2020).

11 Voir Pignocchi 2019, p. 22. La notion de services écosystémiques, promue à l'agenda politique par le *Millennium Ecosystem Assessment* en 2005, doit beaucoup à l'idée, présente chez les frères Odum dès la fin des années 1950, qu'une traduction des concepts de l'écologie dans des termes économiques faciliterait la sensibilisation des décideurs (Serpantié, Méral & Bidaud 2012). Mais rien n'oblige à opérer une telle traduction.

Les mots pour dire la neige

Une hypothèse bien connue des chercheurs en sciences humaines et sociales, l'hypothèse Sapir-Whorf, affirme que la langue détermine la façon de voir le monde. C'est cette hypothèse qui a donné naissance à une « légende urbaine » sur le grand nombre de mots dont les Esquimaux disposent pour dire la neige. Le point de départ de cette histoire est une observation de l'ethnologue américain Franz Boas, dans son introduction au *Handbook of American Indians Languages* (Boas 1911, pp. 25-26). Il remarque que l'anglais utilise différentes racines lexicales pour désigner différents états de l'eau (*liquid, lake, river, brook, rain, dew, wave, foam*) alors que d'autres langues procèdent par dérivation d'une racine lexicale unique qui signifie « eau ». Pour désigner différents états de la neige, en revanche, l'anglais utilise différentes expressions contenant le mot « snow », alors que c'est l'esquimau, cette fois, qui utilise différentes racines lexicales (*aput, gana, piqsirpoq, qimuqsuq*). Ce que montre Boas c'est qu'une langue utilise tantôt un mécanisme lexical, tantôt un mécanisme de dérivation, tantôt un mécanisme syntagmatique. Boas ajoutait seulement que le choix de racines lexicales différentes plutôt que de dérivés dépendait « dans une certaine mesure des intérêts principaux d'un peuple ; là où il est nécessaire de distinguer les différents aspects d'un phénomène, qui jouent chacun un rôle totalement indépendant dans la vie de ce peuple, de nombreux mots indépendants peuvent se développer, alors que dans les autres cas les modifications d'un seul terme peuvent suffire » (ibid.). Cet exemple de la neige fut repris par Benjamin Lee Whorf, à côté d'autres exemples, pour illustrer sa thèse selon laquelle « nous découpons la nature suivant les voies tracées par notre langue maternelle » (Whorf 1969, p. 126). Comme Boas, bien que de façon plus imprécise dans ce cas, il semblait penser que le choix de racines lexicales différentes dépendait de l'intérêt porté à la réalité en question : un Esquimau « dirait que la neige en train de tomber, la neige à demi fondue, etc. sont différentes sensoriellement et dans les formes de leur manifestation, et qu'il convient d'en rendre compte. Aussi emploie-t-il des mots différents

pour celles-ci comme pour les autres sortes de neige » (ibid., p. 130). On note toutefois que Whorf ne tenait là qu'un raisonnement très général et purement hypothétique, sans aucune référence précise aux langues esquimaudes. Mais cela n'empêcha pas certains commentateurs par la suite de s'extasier sur le nombre de mots dont les Esquimaux disposaient pour dire la neige. L'exemple devint un lieu commun avant d'être démonté comme canular (*hoax*) par le linguiste britannique Geoffrey K. Pullum. Il n'y avait pas plus de raisons, en effet, de s'extasier sur le nombre de mots pour dire la neige qu'il n'y en a de s'extasier sur le nombre de mots dont un typographe dispose pour parler des caractères d'imprimerie ou sur le nombre de mots dont un botaniste dispose pour parler par exemple de la forme des feuilles (Pullum 1991, p. 165).



F. de Beaulieu

Dans les monts d'Arrée, comme dans toute la Basse Bretagne, la neige se dit « erc'h » (la racine gauloise indique la brillance), la neige qui fond « douerc'h » et la neige qui commence à tomber « bouderc'h ».

sophistiqué. Les seuls articles de *Penn ar Bed* qui font appel à des images produites à l'aide de microscopes sont des articles de géologie. Toutes les autres observations, dans le domaine de la botanique, de l'ornithologie, de l'entomologie, etc. sont possibles à l'œil nu, aidé éventuellement d'une loupe, d'une paire de jumelles ou d'une longue-vue. C'est ce qui faisait dire à Max Jonin, dans une perspective tout à fait positive, que la nature dans *Penn ar Bed* est héritière des cabinets de curiosités, ancêtres des collections plus systématisées des muséums et laboratoires¹². Se former à la botanique, dans les groupes mis en place pour cela par plusieurs antennes de l'association, c'est acquérir un vocabulaire, se former à une langue, indissociable de l'ontologie naturaliste. Les termes vernaculaires, comme chacun sait, sont souvent ambigus. Un même terme peut désigner plusieurs taxons tandis qu'un taxon peut avoir plusieurs désignations. De nombreuses espèces n'ont pas de noms particuliers. La découverte de la flore passe par l'apprentissage d'une langue scientifique qui cherche à dénommer chaque taxon de façon univoque. Bien loin d'asservir la nature, l'apprentissage de cette langue aide à découvrir de nouveaux « existants » et à prendre conscience de la multiplicité des liens qu'ils entretiennent entre eux. Là où l'on ne voyait par exemple que des « boutons d'or » on distinguera désormais une diversité d'espèces de genre *Ranunculus*.

Affirmer, d'autre part, comme le faisait l'Association pour la protection et la production des salmonidés en Bretagne, (APPSB : devenue ERB, Eau & Rivières de Bretagne), que quand le poisson meurt, l'homme est menacé, n'est pas nécessairement adopter une lecture en termes de services écosystémiques. C'est bien en revanche rappeler la place de l'homme dans les écosystèmes et l'existence de liens entre notre espèce et les autres, analogues à ceux que Darwin, dans un texte précurseur de la science écologique, mettait en évidence entre les chats (eux-mêmes très liés aux humains) et le trèfle des prés (*Trifolium pratense*) dans la campagne anglaise.

Dans une sorte d'expérience de pensée en bande-dessinée, Pignocchi imagine un monde dans lequel « les dirigeants de la planète ont enfin décidé d'adopter la vision du monde des Indiens d'Amazonie. Il est

désormais admis que les plantes et les animaux ont une vie intellectuelle et sentimentale similaire à celle des humains. Ils sont, à ce titre, des membres à part entière de la communauté morale » (Pignocchi 2017, p. 7). À supposer que cela soit possible¹³, nous y gagnerions peut-être sur certains points. Mais aller jusqu'au bout de cette logique supposerait de renoncer aux inventaires faunistiques et floristiques tels qu'ils sont menés actuellement, puisqu'ils s'appuient bien sur une classification et une description du vivant indissociable de l'ontologie naturaliste de la modernité occidentale, basée sur la notion d'espèce et la nomenclature binominale héritée de Linné. L'inventaire naturaliste de Notre-Dame-des-Landes (*Penn ar Bed*, n° 223-224, avril 2016) n'est pas un inventaire Achuar ni plus largement animiste. Qu'apporterait dans un *Penn ar Bed* sur la géologie de la presqu'île de Plougastel (ce fut le thème du numéro 144-145 de mars-juin 1992 rédigé par Yves Plusquellec), un article expliquant, conformément à l'ontologie animiste des communautés aymaras des Andes boliviennes, que les pierres sont



¹² Entretien avec Max Jonin, novembre 2019.

¹³ Pignocchi est bien conscient du résultat absurde auquel aboutit son expérience de pensée (Pignocchi 2017, p. 127).

vivantes¹⁴ ? À une autre échelle, toutes nos connaissances actuelles sur le climat et ses évolutions, y compris l'idée que nous serions entrés dans une nouvelle ère géologique, l'anthropocène, prennent place dans l'ontologie naturaliste occidentale. Leurs développements récents, de surcroît, doivent beaucoup à la préoccupation de la Guerre froide qui ont joué un rôle d'incitation dans certains domaines de la science : il fallait mieux connaître l'atmosphère et les océans pour faire voler les missiles balistiques et sillonner les mers à bord des sous-marins qui en sont les vecteurs (Bonneuil & Fressoz 2016, p. 77). Privés de ces domaines de connaissance au sein de l'ontologie naturaliste ainsi que des technologies, elles-mêmes occidentales, qui permettent d'en produire et analyser les données (réseaux d'appareils de mesure, de satellites, ordinateurs) nous deviendrons à peu près aveugles à tout ce qui concerne l'évolution de la terre, de son atmosphère et du climat. Même l'hypothèse Gaïa de James Lovelock, résumée parfois par l'idée que la Terre est un être vivant (Lovelock 1990), ne doit rien, contrairement à ce qui a parfois été affirmé, à une conception mythique (héritée de la mythologie grecque) ou à une conception animiste, bien qu'elle fasse intervenir de nouveaux agents dans les multiples boucles de rétroaction qui rendent compte du fonctionnement du système-terre (Latur 2015).

L'histoire de la SEPNB et de Bretagne Vivante montre qu'étudier la nature en naturalistes, dans le cadre d'une « ontologie » du même nom, n'interdit pas, bien au contraire, de vouloir la protéger. Les atteintes à l'environnement sont sans doute moins le résultat d'une « ontologie naturaliste » dans sa globalité que d'un manque de connaissances en écologie et sciences naturelles, qui aident à penser en termes de relations. C'est d'ailleurs ce que reconnaît Descola qui plaide régulièrement pour que l'anthropologie et l'écologie soient enseignées dès le secondaire (voir par exemple Descola 2014, p. 330). ■

Références

Tous les anciens numéros de *Penn ar Bed* peuvent être consultés sur le site pmb.bretagne-vivante.org:8090/pmb/opac_css/index.php

BOAS F., 1911 – *Handbook of American Indian Languages*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

BONNEUIL C. & FRESSOZ J-B., 2016 – *L'événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*. Paris : Éditions du Seuil.

DAVID B. & TAQUET P., éd., 2017 – *Manifeste du Muséum. Quel futur sans nature ?* Paris : Reliefs Éditions.

DESCOLA P., 1994 – *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Paris : Plon.

DESCOLA P., 2001 – *Anthropologie de la nature. Leçon inaugurale prononcée le jeudi 29 mars 2001*. Paris : Collège de France. doi:10.4000/books.cdf.1325.

DESCOLA P., 2005 – *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.

DESCOLA P., 2006 – « Soyez réalistes, demandez l'impossible. Réponse à Jean-Pierre Digard ». *L'Homme*, n° 177-178, pp. 429-434.

DESCOLA P., 2014 – *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Paris : Flammarion.

DESCOLA P., 2015. « Humain, trop humain », *Espit*, n° 12 (décembre), pp. 8-22.

DIGARD J.-P., 2006 – « Canards sauvages ou enfants du bon Dieu ? Représentation du réel et réalité des représentations », *L'Homme*, n° 177-178, pp. 413-427.

FARQUHAR J. & ZHANG Q., 2012 – *Ten Thousand Things. Nurturing Life in Contemporary Beijing*. New York : Zone Books.

GRANET M., 1968 – *La pensée chinoise*. Paris : Albin Michel.

LATOURE B., 2004 – *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris : La Découverte.

LATOURE B., 2015 – *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris : La Découverte.

LENOBLE R., 1969 – *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Paris : Albin Michel.

LOVELOCK J., 1990 – *La Terre est un être vivant*. Monaco : Éditions du Rocher.

PIGNOCCHI A., 2008 – *Les intentions du desinateur. Un cas d'étude à l'interface entre la philosophie de l'art et les sciences cognitives*. Thèse de doctorat, Paris : EHESS.

PIGNOCCHI A., 2012 – *L'Œuvre d'art et ses intentions*. Paris : Odile Jacob.

PIGNOCCHI A., 2016 – *Anent. Nouvelles des Indiens Jivaros*. Paris : Steinkis.

PIGNOCCHI A., 2017 – *Petit traité d'écologie sauvage*. Paris : Steinkis.

PIGNOCCHI A., 2018 – *La cosmologie du futur*. Paris : Steinkis.

PIGNOCCHI A., 2019 – *La recomposition des mondes*. Paris : Éditions du Seuil.

14 Cf. l'article sur le travail de Laurence Charlier-Zeincedine, « Le monde des pierres interroge sur ce qu'être vivant veut dire », *Libération*, 27 décembre 2019.



A. Fourquet

Dès 1859, Charles Darwin montrait l'existence d'un réseau de relations complexes entre le trèfle des prés, le bourdon, le mulot, le chat et l'homme.

PULLUM G. K., 1991 – « The Great Eskimo Vocabulary Hoax », In *The Great Eskimo Vocabulary Hoax and Other Irreverent Essays on the Study of Language*, pp. 159-171. Chicago : The University of Chicago Press.

SABOURAUD O., 1995 – *Le langage et ses maux*. Paris : Odile Jacob.

SERPANTIÉ G., MÉRAL P. & BIDAUD C., 2012 – « Des bienfaits de la nature aux services écosystémiques », *VertigO - La Revue électronique en sciences de l'environnement*, 12 (3). doi:10.4000/vertigo.12924.

WATSUJI T., 2011 – *Fûdo, le milieu humain. Commentaire et traduction par Augustin Berque*. Paris : CNRS Éditions.

WHORF, B. L., 1969 – *Linguistique et*

anthropologie. Les origines de la sémiologie. Paris : Denoël.

Jean-Michel LE BOT est Maître de conférences en sociologie (département AES) à l'université de Rennes 2.
LiRIS, EA 7481, Université Rennes 2, jean-michel.lebot@univ-rennes2.fr
