



Les pratiques naturalistes à l'époque de la recomposition ontologique des mondes

Loïc ROBIN

En France, depuis une vingtaine d'années, de nombreux questionnements philosophiques, anthropologiques et sociologiques ont cherché à repenser nos relations à la nature et aux êtres vivants. Mais paradoxalement, peu de ces questionnements ont porté sur les pratiques réelles des naturalistes, pourtant parmi les premiers concernés. Dans un article paru en juillet 2020 dans la revue *Penn Ar Bed*, Jean-Michel Le Bot invitait les naturalistes à ne pas se passer du concept de « nature ». Or, pour peu qu'on soit sensible à d'autres modes de relations, la critique du concept de « nature » apparaît comme un préalable indispensable à des changements radicaux dans nos manières habituelles de vivre l'expérience du monde. Ce à quoi les naturalistes n'échapperont pas. C'est pourquoi leurs pratiques, elles-mêmes profondément imprégnées d'une certaine culture de la « nature », ne sauraient se passer de cette critique. C'est ce dont nous souhaitons discuter dans cet article.

Dans son article intitulé « Se passer du concept de nature, vraiment ? », le sociologue Jean-Michel Le Bot s'interroge sur les rapports entre pratiques naturalistes et ontologie naturaliste, entendue dans le sens que lui a donné l'anthropologue Philippe Descola¹. Si l'auteur rappelle à cette occasion que les ontologies peuvent être définies comme des schèmes de la pratique, en ce sens qu'elles « sont intériorisées par les agents sociaux aux cours de leurs apprentissages », et qu'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 », c'est surtout pour s'interroger sur les conséquences de la remise en question de ces schèmes sur les pratiques de celles et ceux qui ont fait de l'observation de la « nature » leur passion ou leur métier.

L'auteur pointe en effet les nombreuses critiques sociologiques et philosophiques de l'ontologie naturaliste, critiques qui ont émergé depuis les années 2000, notamment sous l'impulsion des travaux de Bruno Latour, remettant en cause la distinction entre nature et culture et appelant à rejeter la notion de nature,

¹ Les lecteurs non familiers du travail de Philippe Descola et de sa classification de nos manières de nous rapporter au monde pourront d'ailleurs trouver dans cet article une très claire présentation des différentes ontologies dont nous allons parler ici.

notion qui a trop souvent conduit « à faire intervenir toujours plus les humains » en favorisant « une relation de sujet à objet, qui encourage l'exploitation et à terme la destruction » (Latour, 2004, p. 35).

C'est donc dans ce cadre de remise en cause de l'ontologie naturaliste que le sociologue s'interroge : qu'en est-il alors des pratiques naturalistes, par exemple celles des fondateurs de l'association Bretagne Vivante – dont l'auteur rappelle qu'ils sont les héritiers de la pensée scientifique telle qu'elle s'est développée en Europe tout particulièrement depuis le XVII^e siècle – ou encore celles de ses membres actuels, s'inscrivant dans la tradition de l'histoire naturelle et cette continuité bien vivante de l'observation directe ?

Dissocier schème et pratique

De prime abord, faire le lien entre les pratiques naturalistes d'amateurs éclairés ou de spécialistes reconnus et les remises en cause parfois virulentes de l'ontologie naturaliste ne va pas de soi, quand bien même ces pratiques seraient subordonnées à ce schème de pensée². D'où peut naître dès lors cette inquiétude ?

Cette inquiétude naît tout d'abord de la remise en cause d'un certain usage des mots. En effet, les critiques adressées à l'ontologie naturaliste vont jusqu'à mettre en question l'emploi même du mot « nature », mot-valise, mot fourre-tout³ résument à lui seul tout l'attirail des raisons et des efforts de pensée pour se distinguer du sauvage, de l'animal, du non humain...

Il est sans doute inconfortable de se voir privé d'un mot, a fortiori lorsqu'il est omniprésent dans le vocabulaire et dans la définition même d'une association de protection. Par habitude nous utilisons le mot « nature » pour désigner ce qui se trouve confusément devant nous, en dehors de nous, ce qui se tient là si différent de nous, ou qui nous échappe entièrement, et nous éblouit dans son altérité radicale, bouvreuil ou paysage. Mais cela suffit-il pour en défendre son usage ? Cela suffit-

il pour rendre compte de la profondeur de nos relations aux autres vivants en général ? N'est-ce pas plutôt un mot si usé qu'il nous empêche de dire autrement et peut-être de percevoir différemment ce tissu vivant dont nous faisons partie ?

À en croire l'auteur, non. Ce mot serait d'autant plus nécessaire que, pour prendre l'exemple de la botanique, se former à cette pratique nécessiterait (nous citons) « d'acquérir un vocabulaire, se former à une langue, indissociable de l'ontologie naturaliste ».

Afin de mettre en évidence cette indissociabilité, l'auteur s'essaie d'ailleurs à tirer toutes les conséquences d'une expérience de pensée : adopter le point de vue animiste des Achuar, comme nous y invite souvent l'anthropologue et dessinateur Alessandro Pignocchi dans ses ouvrages : « *Qu'apporterait dans un Penn ar Bed sur la géologie de la presqu'île de Plougastel (...) un article expliquant, conformément à l'ontologie animiste des communautés aymaras des Andes boliviennes, que les pierres sont vivantes ?* »

Et l'auteur de conclure : « *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 du vivant indissociable de l'ontologie naturaliste de la modernité occidentale, basée sur la notion d'espèce et la nomenclature binominale héritée de Linné.* »

C'est ce point que nous souhaitons discuter.

Dans son ouvrage *La pensée sauvage*, Claude Lévi-Strauss rappelle, dans le premier chapitre intitulé *La science du concret*, combien l'attention aux données sensibles est restée trop souvent un aspect négligé de la pensée des « primitifs », cet appétit de connaissances objectives impliquant des démarches intellectuelles et des méthodes d'observation comparables à celles de la science moderne : « *Chaque civilisation a tendance à surestimer l'orientation objective de sa pensée (...). Quand nous*

2 L'auteur a d'ailleurs raison lorsqu'il insiste sur le risque de considérer le naturalisme comme un bloc, dès lors qu'on perd de vue les différences bien réelles qui existent à l'intérieur d'une ontologie.

3 Descola rappelle à juste titre que ce mot ne doit pas tant « aux efforts cumulés d'une cohorte de grands esprits et d'artisans ingénieux mais qu'elle (la nature) est peu à peu construite comme un dispositif ontologique d'un genre un peu particulier servant d'assise à la cosmogénèse des Modernes » (Descola, 2005, p. 123).



Walther Otto Müller, Viola tricolor. Viola tricolor est l'ancêtre de la pensée cultivée. Une planche de P.-J. Redouté illustre également le livre de Lévi-Strauss, La pensée sauvage. Elle a été choisie à dessin : pour Lévi-Strauss, la pensée à l'état sauvage serait un attribut universel de l'esprit humain.

commettons l'erreur de croire le sauvage exclusivement gouverné par ses besoins organiques ou économiques, nous ne prenons pas garde qu'il nous adresse le même reproche, et qu'à lui son propre désir paraît mieux équilibré que le nôtre⁴. »

Pour appuyer sa démonstration, Lévi-Strauss cite de nombreuses sources ethnologiques. Ainsi, pour l'Océanie : « Les facultés aiguës des indigènes leur permettaient de noter exactement les caractères génériques de toutes les

4 Lévi-Strauss, 1962, p. 123. Pour les citations à suivre, voir pp. 13-63.

espèces vivantes, terrestres et marines, ainsi que les changements les plus subtils de phénomènes naturels tels que les vents, la lumière et les couleurs du temps, les rides des vagues, les variations du ressac, les courants aquatiques et aériens. »

Ou encore, à propos d'une population de pygmées des Philippines : *« Un trait caractéristique des Negrito, qui les distingue de leurs voisins chrétiens des plaines, réside dans leur connaissance inépuisable des règnes végétal et animal. Ce savoir n'implique pas seulement l'identification spécifique d'un nombre phénoménal de plantes, d'oiseaux, de mammifères et d'insectes, mais aussi la connaissance des habitudes et mœurs de chaque espèce. »*

Pour satisfaire à la curiosité des chirop-térologues de notre connaissance, on pourra encore citer cette remarque : *« Le sens aigu d'observation des pygmées, leur pleine conscience des relations entre la vie végétale et la vie animale... sont illustrés de façon frappante par leurs discussions sur les mœurs des chauves-souris. Le tididin vit sur le feuillage desséché des palmiers, le dikidik sous les feuilles du bananier sauvage, le litlit dans les bambouseraies, le kolumboy dans les cavités des troncs d'arbres, le bonanabâ dans les bois touffus, et ainsi de suite. »*

Lévi-Strauss souligne également la richesse de ces connaissances chez les enfants, cette fois à propos d'une population des îles Ryukyu : *« Même un enfant peut souvent identifier l'espèce d'un arbre d'après un menu fragment de bois et, qui plus est, le sexe de cet arbre, selon les idées qu'entretiennent les indigènes sur le sexe des végétaux ; et cela, en observant l'apparence du bois et de l'écorce, l'odeur, la dureté, et d'autres caractères du même type. Des douzaines et des douzaines de poissons et de coquillages sont connus par des termes distinctifs, ainsi que leurs caractéristiques propres, leurs mœurs, et les différences sexuelles au sein de chaque type. »*

Remarque qu'il est intéressant de mettre en parallèle de celle que Baptiste Morizot fait à propos de l'extinction moderne de l'expérience de la nature, à la suite de l'écrivain et lépidoptériste Robert Pyle : *« Une étude récente montre ainsi qu'un enfant nord-américain entre 4 et 10 ans est capable de reconnaître et distinguer*

en un clin d'oeil expert plus de mille logos de marques, mais n'est pas en mesure d'identifier les feuilles de dix plantes de sa région. La capacité de discrimination des formes et styles d'existence des autres êtres vivants est massivement redirigée vers les produits manufacturés, et cela se redouble d'une sensibilité très faible aux êtres qui peuplent avec nous la Terre » (Morizot, 2020, p. 18).

On ne saurait bien entendu faire grief de cette situation à une association comme Bretagne Vivante, dont l'un des buts est précisément le développement du goût et de l'intérêt pour les sciences naturelles. Mais on ne saurait néanmoins dédouaner notre monde imprégné d'ontologie naturaliste et de culture matérialiste de n'être pour rien dans cette ignorance des choses et des vivants non-humains qui nous entourent. C'est pourtant ce que semble vouloir faire l'auteur, lorsqu'il dénonce les « raccourcis discutables » qui conduisent à assimiler une cosmologie à un système économique, le capitalisme industriel, afin d'établir sa responsabilité historique dans la crise écologique. Il peut certes avancer que « le naturalisme, c'est aussi ce qui a permis la naissance de l'écologie scientifique », on ne pourra qu'être frappé par son insistance à défendre cet héritage.

Reprenons le fil argumentatif de l'auteur. Renoncer « en bloc » au naturalisme, ce serait renoncer au mot « nature », par suite aux inventaires naturalistes et à la nomenclature binominale. Notre avis est qu'il y a là aussi un raccourci discutable.

Lorsque Lévi-Strauss cherche, dans le chapitre 2 de *La pensée sauvage*, à mettre à jour les logiques des classifications totémiques, il remarque que les classifications indigènes « ne sont pas seulement méthodiques et fondées sur un savoir théorique solidement charpenté. Il arrive aussi qu'elles soient comparables, d'un point de vue formel, à celles que la zoologie et la botanique continuent d'utiliser » : *« D'une façon générale, on peut dire que les dénominations garani forment un système bien conçu et – cum grano salis – qu'elles offrent une certaine ressemblance avec notre nomenclature scientifique. Ces indiens primitifs n'abandonnaient pas au hasard la dénomination des choses de la nature, mais ils réunissaient des conseils de tribu pour arrêter les termes qui correspondaient le mieux aux caractères des espèces, classant avec beau-*

coup d'exactitude les groupes et les sous-groupes... Garder le souvenir des termes indigènes de la faune d'un pays n'est pas seulement un acte de piété et d'honnêteté, c'est aussi un devoir scientifique. »

Voici ce qu'écrit l'ethnologue Dennler, ce qui conduit Lévi-Strauss à regretter que « *devant tant de précision et de minutie, on se prend à déplorer que tout ethnologue ne soit pas aussi un minéralogiste, un botaniste et un zoologiste, et même un astronome...* » : « *En effet, on découvre chaque jour davantage que, pour interpréter correctement les mythes et les rites (...), l'identification précise des plantes et des animaux dont il est fait mention, ou qui sont directement utilisés sous forme de fragments ou de dépouilles, est indispensable.* » Avouons-le, c'est loin d'être le cas de notre situation ! On peut d'une façon s'en réjouir : si quelque chose se trouve aux antipodes des mythes contemporains de l'*homo oeconomicus*, de notre modèle extractiviste et des obsessions de notre culture technophile, ce sont peut-être bien les faits et gestes de ces observateurs patients d'un marais, d'une plante ou encore d'un insecte. Et nous croyons, pour en connaître quelques-uns, qu'ils n'ont rien à envier à ces Eskimo de Dorset qui « *sculptaient des effigies d'animaux dans des parcelles d'ivoire grosses comme des têtes d'allumettes, avec une exactitude telle qu'en les examinant au microscope les zoologistes distinguent les variétés d'une même espèce : par exemple, le plongeon commun et le plongeon à gorge rouge.* » Qu'est-ce qui distingue, dès lors, un observateur naturaliste d'un observateur animiste ? Sommes-nous condamnés à vivre dans un monde en décomposition, sans réenchantement possible ? Ou pour le dire autrement : l'observation et la connaissance scientifiques des êtres sont-elles, comme l'auteur de l'article le croit, si dépendantes de notre ontologie naturaliste ?

Par bien des aspects, nous ne croyons pas à cette indissociabilité évoquée par l'auteur. Au contraire, nous souhaitons avancer que les affects et méthodologies des naturalistes (qu'ils soient botanistes, ornithologues, myrmécologues...) sont déjà des tentatives très concrètes pour s'extraire et se déprendre des jugements et croyances propres à notre ontologie naturaliste moderne.

Dans un texte écrit pour fêter le dixième anniversaire de la formation BTS gestion et protection de la nature (Robin, 2015, pp. 1-7) – formation dans laquelle j'enseigne –, j'avais souhaité rendre hommage à la capacité d'observation des étudiants, à leurs manières passionnées de se pencher sur le monde, d'en distinguer les moindres particularités, d'en relever les différences et d'en cartographier les présences. Je voyais dans ces attitudes une façon de mettre entre parenthèses l'univers mental qui nous imprègne et nous envahit chaque jour, une façon de suspendre nos habitudes de pensée, de se soustraire à la logique des flux contemporains de l'information et d'échapper aux dispositifs techniques de captation de l'attention. Je cherchais alors à révéler la puissance philosophique de ces regards, capables de s'abstraire de la gangue de nos perceptions habituelles, de nos regards si peu précis sur les choses et nos usages imparfaits des mots.

C'est en les regardant, si attentifs à la prolifération des vivants et à la classification de leurs plus discrètes singularités, que nous pouvons comprendre qu'il est possible de se déprendre un instant du monde dualiste qui façonne si souvent nos journées : d'un côté l'omniprésence du monde mental de nos occupations, monde pétri d'injonctions, de contraintes, de sollicitations et d'aliénations ; de l'autre le monde *naturel*, vécu comme *cadre de vie* plus ou moins agréable, comme *environnement* – à aménager, à tondre, à tailler – ou comme *paysage* défilant sur la toile de fond de nos déplacements quotidiens.

Ces observations naturalistes, ces pratiques imprégnées de savoirs éthologiques très fins et de connaissances évolutives profondes, ne sont pas, quoiqu'en pense notre sociologue, des manières propres à l'ontologie naturaliste. Bien au contraire, nous pensons que les perspectives offertes par l'observation naturaliste du monde permettent de dénouer en nous l'intrication des schèmes et des pratiques hérités du naturalisme, entendu comme culture mais aussi comme ingénierie de nos mondes quotidiens, façonnés de toutes parts par la redirection massive de nos capacités d'attention vers les centres actifs du désir, de la consommation et du travail.

Pourquoi les dualismes qui imprègnent l'ontologie naturaliste seraient-ils né-

cessaires à l'observation attentive des êtres ? En quoi les mots *culture*, *raison*, *esprit* peuvent-ils nous être utiles, dès lors qu'ils ne sont attribués qu'à un propre de l'homme ? Le mot « nature » lui-même peut-il encore caractériser ce qui nous semble le moins transformé par nos activités, quand tout autour de nous a été modifié, bouleversé, saccagé ? Et cette opération de rassembler les choses en un tout indéterminé, la *Nature*, en quoi est-elle indispensable à l'identification et la catégorisation des êtres en familles, genres et espèces ?

Quoiqu'il en soit, s'il y a une chose qui nous semble digne d'être enseignée, critiquée et mise en perspective, c'est bien tout ce système de valeurs et d'oppositions (entre la nature et la culture, entre le corps et l'esprit, entre le cultivé et le sauvage...), de schèmes de pensée et d'usages non réfléchis de la langue, de césures artificielles dans le continuum de nos sensibilités, de productions généralisées d'ellipses dans un monde vécu comme essentiellement *divisé*.

Nous disposons pour cela d'un puissant levier : l'observation des vivants non-humains, leurs manières d'être au monde, leurs façons d'interagir. Cette pratique est *radicale* : elle nous offre une expérience de mise en suspens de nos schèmes mentaux et de nos adhésions naïves aux thèses de l'ontologie naturaliste, tout en nous faisant entrevoir la possibilité d'une autre configuration du monde, plus sensible et plus intelligible. À ce titre elle est déterminante pour nous aider à nous extraire de notre cécité et nous déloger dans nos certitudes d'être les plus universels des hommes. Pour paraphraser Alessandro Pignocchi, une recomposition des mondes est indispensable (Pignocchi, 2019).

C'est pourquoi il ne nous paraît pas des plus judicieux d'appeler les naturalistes de Bretagne Vivante à se tenir à l'écart de cette recomposition, à tout le moins les mettre en garde contre l'abandon d'une certaine culture de la nature.

Mais alors, quel chemin emprunter pour faire entendre différemment cette voix « pour la Nature »⁵ ? Comment articuler autrement schèmes et pratiques ? Comment et quoi recomposer ? Et quels rôles peuvent jouer les naturalistes dans cette recomposition ?

Douter de notre schème naturaliste

Lors d'un séminaire intitulé « Le pistage comme forme d'attention, du terrain à l'histoire de l'art », les philosophes Estelle Zhong Mengual et Baptiste Morizot (qui a fait du pistage des animaux la méthode d'investigation la plus à même de retisser nos rapports aux non-humains et au vivant en général) rappellent que ce pistage n'est pas une pratique naturaliste comme les autres, en tout cas qu'elle se distingue fortement de ce qu'on appelle habituellement le cochage, pratique courante chez les ornithologues consistant à cocher dans les guides spécialisés les espèces ayant déjà fait l'objet d'au moins une observation personnelle. Morizot insiste même sur le caractère anecdotique de l'acte d'identification dans le pistage : il s'agit de dépasser la pratique de nomination en s'intéressant plus précisément d'une part aux comportements des animaux pistés, d'autre part aux relations qu'ils entretiennent avec leur milieu et les autres êtres vivants, enfin à l'histoire évolutive de ces relations. Pour cela, il est nécessaire, dit-il, de faire appel à trois corpus différents de savoirs : celui de l'éthologie, ou science des comportements, celui de l'écologie, ou science des relations, enfin celui de l'évolution, comprise comme histoire du vivant (Morizot & Zhong Mengual, 2018).

Les marquages territoriaux d'une meute de loups nous en donne un exemple concret. Pour Morizot, ces laissées et grattis témoignent des capacités conventionnelles de ces animaux, parce que ces signes sont investis d'une fonction géopolitique : un individu est capable de détecter l'identité de l'animal qui a laissé là un marquage, son sexe, son régime alimentaire, sa disponibilité sexuelle, la meute à laquelle il appartient, et jusqu'à son état émotionnel. Cette « production d'une héraldique » est dite géopolitique parce qu'elle conditionne également d'autres comportements interspécifiques, par exemple des laissées de mustélidés ou de renard à proximité des excréments déposés par les loups.

À partir de cet exemple, Morizot nous invite à dépasser nos préjugés ontolo-

5 C'est là le slogan de l'association Bretagne Vivante.

giques, préjugés qui nous ont conduits à considérer l'animal comme un vivant apolitique dénué de langage et incapable de répondre. Mais il note que ces préjugés imprègnent jusqu'à nos concepts scientifiques eux-mêmes, incapables de rendre compte des modes de représentations et de significations animales. Ainsi en est-il du concept de « ségrégation de niches », habituellement avancé pour expliquer la répartition spatiale des oiseaux dans les différents étages de la végétation. Pour Morizot, ce concept ne permet pas de rendre compte de ce qui se joue véritablement lorsque les loups laissent des marquages le long d'une route départementale qu'ils empruntent la nuit : ici, la ségrégation temporelle d'un territoire témoigne d'une volonté de partager les aménités environnementales et de diminuer l'agressivité interspécifique. Ces laissées sont donc « *des indices visibles de structures invisibles, politiques et géopolitiques.* »

Notre souci est que nous ne sommes pas formés à voir ces structures. Trop imprégnés d'ontologie naturaliste, trop habitués à manier des concepts scientifiques réducteurs, trop prompts à user de mots qui ne permettent pas de saisir ce qui se joue pourtant là sous nos yeux, la puissance de vie des êtres doués de sensibilité et d'agentivité, occupés à composer et à recomposer indéfiniment des mondes de significations animales, des instants de communications inouïes, dont l'exubérance excède nos catégories de pensées et reste en dehors de notre attention. Pourtant, par-delà l'identification et la classification, c'est de cela que nous devrions nous occuper. Car ces structures invisibles sont les plus à même de nous offrir de nouvelles pistes d'investigation et de recherche. Elles sont les plus à même de recomposer des enchantements en réouvrant nos vies à l'altérité et à la richesse du vivant.

Comment concrètement y parvenir ?

Dans une très belle réflexion sur le destin commun entre les animistes et les naturalistes, Baptiste Morizot et l'anthropologue Nastassja Martin rappellent que les naturalistes devraient se laisser affecter par l'ontologie animiste, à l'instar des animistes qui usent « des concepts d'écologie scientifique

pour donner de la force et traduire leurs revendications sur la terre et sur leurs relations au vivant » (Martin & Morizot, 2018).

Pourtant, nous en sommes bien conscients, cela ne va pas faire de nous, comme par magie, des Indiens dans la ville. S'il faut du temps pour désapprendre et se défaire de nos schèmes cognitifs et langagiers, il nous faut surtout, puisque nous vivons dans un monde formé de toutes parts par cette métaphysique naturaliste, reconfigurer différemment ce monde qui affecte notre sensibilité et notre intelligence, qui en diminue les potentialités de vie, qui appauvrit les interrelations et altère la joie d'être à l'écoute des autres, humains et non-humains. Citons Morizot et Martin : « *Nous sommes aussi le naturalisme qui se défend contre lui-même, contre sa forme sclérosée, qui se défend de l'intérieur, et qui essaie d'en faire sauter les coutures, non pas face à nos victimes animistes, mais côte-à-côte face au dérobement du monde partagé sous nos pieds.* » En ce sens, notre situation n'est pas différente de celle des animistes. Car les animistes, comme nous, ont vu leur monde se dérober sous leurs pieds : déforestation, extraction, mise en culture, disparition des espèces... Nous sommes donc embarqués dans la même aventure.

Nous pensons que les naturalistes, voyageurs et curieux, habitués qu'ils sont à documenter l'appauvrissement et la richesse de ce monde, sont les guetteurs de cette crise. À suivre depuis longtemps déjà les pistes animales et à se retrouver ainsi à la croisée des chemins, entre animisme et naturalisme, ils ont un rôle déterminant dans la recomposition sociale des puissances d'enchantement et dans la reconfiguration d'une meilleure habitabilité du monde. Nous l'avons vu, à l'aide des savoirs éthologiques, écologiques et évolutionnistes, il leur est possible d'interpréter les moins visibles des manifestations du vivant comme des traces éphémères d'un riche réseau de relations, et c'est pourquoi ils sont les plus à même de nous extraire des schèmes naturalistes à l'origine de nos cécités et de nos insensibilités. Aussi, quoiqu'ils pensent du naturalisme, ils doivent être entendus comme les premiers interprètes d'une nature toujours en attente d'être socialisée, politisée, quand bien même cette



Frontispice de l'édition originale de la Flora Lapponica, livre de Carl von Linné paru en 1737 suite à son expédition en Laponie en 1732. C'est la première mise en pratique des idées de Linné sur la nomenclature et la classification. Les Samis sont le peuple autochtone de la Laponie, connus pour leur chamanisme. Sur le frontispice, au premier plan, on peut d'ailleurs observer... un tambour chamannique.

nature ne se nicherait plus que dans les jardins ordinaires ou dans les bords de champs cultivés les plus tristes⁶.

Mais dire cela ne suffit pas. En effet, nous avons le sentiment que quelque chose nous échappe, que nous ne pourrions pas comprendre cette situation tant que ne seront pas conscientisées et analysées ces affections qui les touchent. Et à y regarder de plus près, en adoptant comme les apprentis naturalistes une disponibilité plus grande à l'égard du monde et de ses significations, nous commençons à comprendre qu'ils sont peut-être les truchements d'une ontologie plus imprégnée d'animisme que de naturalisme. Et si nous ne l'avons pas encore vu, si nous n'avons pas encore

pris pleinement conscience de cela, c'est sans doute que nous tenons trop à notre culture, que nous y adhérons naïvement, ou que nos conditionnements de pensée sont si puissants qu'ils nous empêchent de considérer autrement nos actions, quand bien même celles-ci relèveraient d'un mode de pensée tout à fait différent.

Car finalement cela ne colle pas : ni les pratiques d'observation attentive des êtres ni les engagements politiques et associatifs des naturalistes ne coïncident avec l'ontologie naturaliste occidentale aujourd'hui tant critiquée. Par contre, de nombreuses analogies peuvent être faites avec les mondes sociaux animistes. Lévi-Strauss en son temps l'avait déjà fort bien noté. Il apparaît dès lors plus pertinent de changer radicalement de cadre conceptuel pour décrire ces pratiques, et de les rattacher à des schèmes de pensée auxquels elles s'accordent plus justement : admettre l'idée que les naturalistes n'ont jamais été les tenants d'une ontologie naturaliste, et qu'il est plus juste d'affirmer qu'ils sont des *animistes affectés*, théoriquement et pratiquement, par le naturalisme dominant dans notre monde contemporain, désorientés qu'ils sont par un mode de pensée et d'actions qui leur reste le plus souvent étranger, et contre lequel ils luttent, sans toujours savoir bien nommer l'origine de leurs maux. J'en veux pour preuve les nombreux témoignages de naturalistes déçus par les pratiques gestionnaires et les interprétations anthropocentrées du naturalisme, « piégés » dans leurs métiers ou contraints par le manque de sens donné à leurs pratiques. Ils et elles ont, je pense, tout intérêt à reconnaître que ce changement de cadre conceptuel leur offre des perspectives autrement réjouissantes, et qu'ils ou elles ont beaucoup à gagner à assumer leur animisme, socialement et politiquement parlant.

Inventer un animisme hybride

Cela arrive comme une alerte discrète dans un bois, une inquiétude vibrant telle une feuille dans les couleurs mordo-

⁶ On notera ici l'intuition féconde de Gilles Clément, assimilant les espaces délaissés et les franges non cultivées des cultures à un tiers état, intuition qui pointe déjà la nécessité de se saisir de la nature comme d'un lieu politique.

rées des branches et des troncs : alors que j'observe un grimpereau des bois, je me souviens de la phrase d'Aldo Leopold nous invitant à penser comme une montagne. Mais comment configurer en cet instant cette pensée et mes sensations ? Comment se laisser affecter par le lieu pour dépasser mes habitudes dualistes ? Comment composer différemment avec l'altérité des mondes ? Car par bien des aspects, à ce moment-là, alors que l'oiseau grimpe le long d'un chêne, il m'est impossible de répondre à l'invitation de Leopold, à tout le moins de penser comme la vallée à côté de ma maison. La mémoire me fait défaut, le sens de la lecture s'est évanoui, je ne sais pas comment penser.

Je relis ce passage de *l'Almanach* où l'écrivain médite à partir du hurlement d'un loup : « *Chaque être vivant (et bien des morts aussi, peut-être) prête l'oreille à cet appel. Pour le cerf, c'est un rappel du destin de toute chair ; pour le pin, c'est un pronostic de rixes nocturnes et de sang sur la neige ; pour le coyote, c'est une promesse de glanures à venir ; pour le vacher, une menace de découvert à la banque et pour le chasseur, c'est un défi, crocs contre poudre. Pourtant, derrière ces espoirs et ces craintes évidentes et immédiates se cache une signification plus profonde, que la montagne est seule à connaître. Seule la montagne a vécu assez longtemps pour écouter objectivement le hurlement du loup.* » (Leopold, 1949, p. 168).

Le paragraphe suivant précise pourtant que cette écoute objective n'est pas réservée à la montagne. Elle est certes difficile pour les hommes, mais nous en sommes capables. Il s'agit de vivre assez longtemps pour apprendre à se décentrer, en adoptant différents points de vue, celui du loup, du cerf, du coyote, pour que se transforment lentement nos formes d'attention, notre écoute trop humaine des appels : « *Seul un irréductible novice peut ne pas sentir la présence ou l'absence des loups, ou le fait que les montagnes ont une opinion secrète à leur sujet.* »

Nous le savons, c'est sur cette expérience que Leopold fonde la possibilité d'une éthique de la terre étendant nos

considérations morales aux êtres non-humains. Mais cela suffit-il ? Si cette *land ethic* peut nous aider à prendre conscience d'une plus grande exigence morale, suffit-elle à nous déprendre des schèmes de pensée qui la conditionnent ?

Je ne crois pas que Leopold fût un lecteur d'ouvrages anthropologiques. Considéré comme un précurseur de la pensée écologique et un visionnaire des crises qui frappent notre monde aujourd'hui, il ne pouvait anticiper les remises en question de nos modes de relation et les critiques adressées aujourd'hui à notre ontologie naturaliste. Aussi, pouvons-nous dire que la *land ethic* seule ne saurait nous aider à dépasser notre horizon dualiste⁷, et que, plus généralement, toute réflexion éthique ne saurait se passer d'une critique anthropologique des fondements culturels sur laquelle elle repose.

À cet égard, une lecture fine de ce passage de *l'Almanach* est riche d'enseignements. Car d'une certaine façon, tout se passe comme si Leopold nous montrait la montagne sans nous indiquer de chemin, ou, pour le dire autrement, comme s'il nous invitait à penser de manière non naturaliste à l'intérieur même d'un cadre de pensée encore profondément structuré par l'ontologie naturaliste. Il en résulte une certaine opacité que je voudrais maintenant discuter.

Leopold nous invite à écouter les hurlements d'un loup se propager dans les circonvolutions de nos cerveaux pour faire céder les digues de nos sensibilités clivées (comment penser le grimpereau du point de vue de la vallée ?). Cette scène primitive (annonce de la mise à mort, drame sans cesse rejoué de la prédation), racontée selon les lois d'un perspectivisme animal⁸ (on adopte le point de vue du loup, du cerf, du coyote), rendue plus vivante encore par le trope de la personnification (du pin, de la montagne) et hantée par la présence des morts « aussi peut-être », est racontée par Leopold comme une expérience fondatrice : dans l'épiphanie d'une ouverture sensible à tous les êtres et toutes les intériorités vivantes qui composent une scène, nous saisissons enfin la possibilité de penser,

7 J'en veux pour preuve notre profonde ambiguïté morale à l'égard des animaux. Récemment, les mégafeux en Australie en ont été un révélateur puissant : nous avons tous pu voir des images d'Australiens portant secours à de nombreuses espèces piégées par les flammes... espèces faisant par ailleurs l'objet de campagnes d'éradication massive, tels les kangourous.

8 Au sens de l'anthropologue Viveiros de Castro.

de sentir, de vivre plus loin⁹. Et nous le vivons si puissamment que nous pressentons qu'il y a là une manière singulière de se rapporter au monde¹⁰.

Tout *l'Almanach* vibre de ces épiphanies. Que Leopold décrive les pistes animales, qu'il fasse l'histoire d'un chêne qu'il abat, ou qu'il médite sur l'histoire d'un atome, il sait nous mettre en quête de ce sens caché, faire exister ces instants précieux où quelque chose de plus nous est révélé.

Mais rappelons-nous en : « *Seule la montagne a vécu assez longtemps pour écouter objectivement le hurlement du loup... Les montagnes ont une opinion secrète...* » C'est sur ce point que nous voulons insister. Nous sommes peut-être trop préoccupés par les hurlements d'un loup pour entendre ce vers quoi cette personification de la montagne fait signe. Pourtant, cet effet anthropomorphique devrait finir de nous persuader du caractère profondément animiste de cette scène.

Ce passage du chapitre « Penser comme une montagne » est à ce titre exemplaire. Tout se passe comme si Leopold ne pouvait jamais reconnaître comme tel cet animisme, et qu'il lui fallait passer par le détour d'une figure de style pour nous le faire entrevoir. Mais à défaut de pouvoir se déprendre de cette adhésion « naïve » aux schèmes de l'ontologie naturaliste, il ne peut tirer toutes les conséquences théoriques et pratiques de cette expérience pour repenser radicalement nos manières d'être au monde. Certes, il en déduit une éthique nous permettant de mieux arranger nos vies avec celles des autres, humains et non-humains. Mais celle-ci reste, on ne saurait lui en faire grief, trop dépendante de l'ontologie naturaliste pour être réellement efficace¹¹.

C'est pourquoi nous pouvons désormais lire *l'Almanach* comme le calendrier d'un naturaliste en quête d'un animisme perdu (si nous sommes nostalgiques) ou, si nous ne souhaitons pas céder à la solastalgie, le livre d'un écologue en quête d'un animisme à venir.

*

On pourra nous rétorquer que ces considérations théoriques ne nous aident guère. Nous croyons pourtant qu'elles sont indispensables à qui souhaite repenser ses pratiques et en renouveler le sens. Ainsi la perspective d'inventer un animisme hybride peut nous donner une orientation utile. Reste à lui donner consistance.

À qui souhaiterait suivre cette piste, on ne saurait que trop conseiller la lecture du livre que l'anthropologue Eduardo Kohn a consacré aux Indiens Runa (Kohn, 2017). En effet, les analyses qu'il développe sur la pensée sylvestre de ce groupe (notamment leur attention méticuleuse et leur compréhension profonde des systèmes de communications animales) nous engagent à penser différemment de ce que nous appelons trop familièrement penser. Ainsi montre-t-il qu'une théorie trop restrictive de la signification ne peut rendre compte de l'extraordinaire complexité des relations entre humains et non-humains. C'est en ce sens qu'il faut comprendre son invitation à penser au-delà de l'humain : « *Cela suppose d'entreprendre un processus ardu de décolonisation de notre pensée. Cela suppose de « provincialiser » le langage, afin de ménager de la place pour un autre type de pensée – un type de pensée plus vaste, qui englobe l'humain et le soutient. Cet autre type de pensée est celui que*

9 J'emprunte ici à dessein le beau titre du texte de l'anthropologue Nastassja Martin (Martin, 2016).

10 Pour Leopold, il est certain que la véritable expérience fondatrice remonte au jour où, jeune chasseur, il vit mourir une louve. Il nous l'apprend dans le passage qui suit : « *Nous atteignîmes la louve à temps pour voir une flamme verte s'éteindre dans ses yeux. Je compris alors, et pour toujours, qu'il y avait dans ces yeux-là quelque chose de neuf, que j'ignorais — quelque chose que la montagne et elle étaient seules à connaître.* » De nombreuses années séparent cette expérience de l'écriture de *l'Almanach* (on se reportera sur ce point au très beau DVD *La flamme verte*, édité chez Wildproject). Mais quoiqu'il en dise (« *Je compris alors, et pour toujours* »), on pourra douter là aussi qu'il ait saisi toute la profondeur animiste de cette scène.

11 Cette adhésion ontologique non questionnée, ce sens caché finalement resté inaperçu parce que non théorisé, sont archétypiques de l'extraordinaire distinction faite par Jacques Derrida dans *L'animal que donc je suis* : entre d'une part les philosophes ou les théoriciens qui n'ont jamais « enregistré » cette expérience troublante (se sentir vu par un animal), et d'autre part les poètes ou les prophètes, « avouant prendre sur eux l'adresse que l'animal leur adresse », mais dont Derrida dit qu'il n'en connaît pas encore de représentant statutaire, au sens théorique, juridique ou philosophique (Derrida, 2006, p. 33). Leopold, souvent présenté comme un prophète, n'échappe pas à cette analyse.

les forêts pensent, le type de pensée qui pense à travers les vies des gens comme les Runa (ou les autres), qui interagissent intimement avec les êtres vivants de la forêt d'une façon qui amplifie la logique distinctive de la vie. » (Kohn, 2017, p. 292).

On l'aura compris, cette perspective est autrement plus réjouissante que celles qui s'arcbutent sur la défense d'un naturalisme étriqué, notamment dans ses conséquences politiques, puisque cette perspective suppose de préserver les forêts comme des lieux d'une *haute intensité démocratique*. D'ailleurs, un bon nombre d'expériences en témoignent déjà. La lutte pour l'abandon de l'aéroport de Notre-Dame-des-Landes chroniquée par l'anthropologue et dessinateur Alessandro Pignocchi en dessine malicieusement les contours : c'est en adoptant des points de vue animistes que nous saurons enrichir nos réponses à cette crise qui nous étouffe. ■

Remerciements

Merci à Loïs Morel de m'avoir suggéré le titre de cet article.

Bibliographie

DERRIDA J. 2006 – *L'animal que donc je suis*. Galilée, Paris, 232 p.

DESCOLA P. 2005 – *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris, 800 p.

KOHN E. 2017 – *Comment pensent les forêts*. Zones sensibles, Paris, 336 p.

LATOURE B. 2004 – *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. La Découverte, Paris, 392 p.

LE BOT J.-M. 2020 – Se passer du concept de « nature », vraiment ? *Penn Ar Bed*, n° 237, pp. 1-12 .

LEOPOLD A. 1949 – *Almanach d'un comté des sables*. Flammarion, Paris, 296 p.

LEOPOLD A. 2013 – *La conscience écologique. La flamme verte*, film édité à l'occasion de la parution de l'ouvrage. Wildproject, Marseille.

LÉVI-STRAUSS C. 1962 – *La pensée sauvage*. Plon, Paris, 349 p.

MARTIN N. – Vivre plus loin. *Terrain*, 66, <https://journals.openedition.org/terrain/16008>, 15 décembre 2016, consultée le 6 août 2021.

MARTIN N. & MORIZOT B. – Retour du temps du mythe. Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène, <https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/>, 13 décembre 2018, consultée le 6 août 2021.

MORIZOT B. 2020 – *Manières d'être vivant*. Actes Sud, Arles, 336 p.

MORIZOT B. & ZHONG MENGUAL E. – IMÉRA, le pistage comme forme d'attention, du terrain à l'histoire de l'art, <https://www.youtube.com/watch?v=Lyt8YACzDAE>, 1 juin 2018, consultée le 6 août 2021.

PIGNOCCHI A. 2019 – *La recomposition des mondes*. Éditions du Seuil, Paris, 128 p.

ROBIN L. – Regards philosophiques sur la nature (en Bretagne), <https://www.alarencontredela-lande.fr/2016/03/03/regards-philosophiques-sur-la-protection-de-la-nature-en-bretagne/>, 3 mars 2016, consultée le 6 août 2021.

Loïc ROBIN, diplômé en philosophie, est formateur en BTS Gestion et protection de la nature au CFA de Saint-Aubin-du-Cormier. robin.loic1@orange.fr
