

<https://collectiflieuxcommuns.fr/?1103-Ecologie-politique-Vers-une-philosophie-de-la-nature>



Écologie politique : Vers une philosophie de la nature ?

- Documents par thèmes - Pour un projet d'autonomie - Autonomie sociale : Démocratie directe -



Date de mise en ligne : mardi 26 septembre 2023

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Début du chapitre VI, « Vers une philosophie de la nature ? », du livre de Quentin Bérard « Éléments d'écologie politique » Pour une refondation (Libre & Solidaire, 2021), pp. 193 - 211.

[Présentation et liens disponibles ici](#)

https://collectiflieuxcommuns.fr/index.php?action=image_responsive&img=IMG/jpg/009576387.jpg&taille=300&1628518027

Éléments d'écologie politique » Pour une refondation

Sommaire :

- [Introduction](#)
- I – Survol ethno-historique ([première partie](#))
- II – Nature humaine et humaines natures
- III – Histoire et contre-histoire de l'idée de Nature
- IV – Sources sociales-historiques de l'écologie politique
- V – Politiques de la nature et totalitarisme ([Bonnes feuilles](#))
- **VI – Vers une philosophie de la nature ? » Extrait ci-dessous...**
- Éléments de conclusion
- [Annexes : Résumés](#)
- [Quatrième de couverture](#)

[Acheter dans nos librairies](#) » [Acheter dans une librairie indépendante](#) » [Commander chez l'éditeur](#)

(.../...)

VI – Vers une philosophie de la nature ?

Nous voilà arrivés à la dernière étape de notre cheminement, consacrée de manière un peu académique aux aspects philosophiques. La question de la « nature » est tellement fondamentale en philosophie, peut-être la plus

centrale de toutes, qu'il ne va s'agir ici que d'en aborder un versant.

Dans notre perspective, l'entreprise est difficile parce que la situation de la philosophie est en résonance bien sûr avec notre situation plus globale, nous l'avons vu à propos de la politique, c'est-à-dire une crise multidimensionnelle qui n'est pensée – lorsqu'elle l'est seulement – que de manière parcellaire et selon des antinomies stériles favorisant des postures régressives. Très schématiquement, il y a ainsi une bipartition des positions philosophiques, dont nous avons déjà parlé, dont on peine extraordinairement à s'extraire : d'un côté une masse écrasante de la philosophie héritée dans la continuité de Platon, à la fois rationaliste et déterministe, où une « nature » abstraite et intelligible est décomposable et manipulable ; et de l'autre de multiples courants, souvent forts mais diffus, maintiennent ou ré-élaborent une sacralisation de la nature comme, depuis un siècle, la « déconstruction » de la métaphysique occidentale dans le sillage de M. Heidegger dont héritent beaucoup d'écologistes à leur insu. Deux positions qui, au fond, expriment une même essence théologique, et laissent totalement de côté le questionnement sur la science elle-même. Cette exclusion mutuelle a commencé récemment, au XIXe siècle, avec l'autonomisation de la méthode scientifique et – *et*, car cela n'a rien d'évident – l'édification d'une ligne rouge entre le travail du scientifique et celui du philosophe : au premier l'étude du réel naturel avec ses techniques, ses méthodologies, ses critères, et au second la réflexion sur l'univers humain. Évidemment, la conjonction entre cette absurde division du travail de l'intelligence et la récente entrée en scène d'une *nature nouvelle* surgie, notamment et de manière concrète, par le biais de la « crise écologique » rend les interrogations sur la nature de la nature de plus en plus pressantes. C'est ainsi que, depuis quelques décennies, nous voyons apparaître des « philosophies de la nature » alors qu'il s'agit essentiellement d'« éthiques de l'environnement » qui prennent un tour militant ; je parle des théories biocentriques (Peter J. Taylor, Holmes Rolston), pathocentriques (Peter Singer) ou écocentriques ou holistes (J. Baird Callicott, A. Leopold) à dimensions spirituelles variables, pour reprendre les termes de Catherine Larrère. Quelques mots pour justifier qu'il n'en sera pas question ici : vous pouvez donner autant d'importance à la vie, à la souffrance des non-humains, aux écosystèmes ou à Gaïa, cela reste un choix éthique – dont les implications politiques sont d'ailleurs soigneusement mises de côté –, choix fait par les humains à un moment donné d'une culture donnée et on ne sort pas de l'anthropocentrisme en déclarant que les fleuves doivent avoir un statut juridique ou que les grands primates peuvent être considérés des personnes – ce à quoi on peut souscrire. Non seulement on ne sort pas de l'anthropocentrisme mais on le conjugue avec de l'anthropomorphisme : qui donc vous a jamais dit que la nature était régie par le principe de justice ou de contrat, fut-il « naturel » ? Je renvoie, ici, à tout ce qui a été abordé précédemment. Ces modes de penser cheminent, mais ils relèvent plus d'un fantasme de retour naïf à des cosmogonies prémodernes.

Ici, je vais essayer d'aborder la question par la face nord, soit l'opposition que l'on dit, dans la tradition judéo-chrétienne « Homme/Nature » ou, plus précisément, culture/société/humanité et de l'autre côté biosphère ou, scientifiquement parlant, systèmes sociaux/systèmes biophysiques ou, cette fois en termes philosophiques que nous avons déjà un peu employés, *physis / nomos*. Le premier point consistera à s'interroger, en s'appuyant sur les parties précédentes, sur la pertinence de ce clivage, que nous avons en réalité largement ratissé, pour ensuite dégager les différentes manières, et surtout la moderne, d'essayer de le dépasser ou plutôt de s'en débarrasser. Puis nous essaierons d'envisager le contraire : c'est-à-dire s'il ne faudrait pas plutôt *l'approfondir*, position à la fois très classique et quasiment hérétique aujourd'hui pour lesdits écologistes. Je m'inspire particulièrement des travaux de C. Castoriadis qui, s'il n'a traité du sujet que par la bande, me semble avoir une approche particulièrement fertile.

1 – Pertinence de la dualité nature / société

De cette opposition nature/société, nous pouvons dire, au vu du chemin déjà parcouru, qu'elle est « fausse » absolument – mais reste à savoir jusqu'où et ce qu'il serait possible d'en faire.

Un clivage qui n'existe pas

D'abord il n'y a pas de nature « naturelle », nous l'avons vu depuis la première séance ; les milieux, les écosystèmes, les paysages, la planète elle-même étaient influencés, modelés, transformés, entretenus, détruits, enrichis, etc. à des niveaux divers mais incontestables par les sociétés humaines depuis des milliers sinon des dizaines de milliers d'années au point qu'on peut parler de quasi-*coévolution*. La question de l'artificialisation du monde est insondable et tout y apparaît comme des différences de degrés d'hybridation. D'où la question posée la dernière fois, au cœur de l'écologie politique mais jamais formulée sérieusement : quelle nature voulons-nous, dans quel monde voulons-nous vivre ? – questions non pas démiurgiques, mais au contraire d'humilité : qui veux-je devenir ? implique immédiatement : qui suis-je et que puis-je ? ... Deuxième élément : nous avons également vu que la nature était affaire de langages, de représentations, de symboles, d'imaginaires, de mythes qui sourdent du fond de notre psychisme et constituent notre culture, le *nomos*. Il n'y a pas de « nature » qui se donnerait telle quelle, brute, univoque, indiscutable, comme une réalité déjà constituée et *universelle*, et lorsque nous en parlons, nous en parlons, précisément, à partir de mots, d'idées, de désirs, de peurs, d'affects, de projections, de projets, etc. Enfin, la distinction même entre nature et société, nous l'avons également abordé, est profondément culturelle et là où les Occidentaux voient des frontières infranchissables, il y a ou il y eut pour la majorité de l'humanité, continuité, découpages transversaux, clivages autres, distinctions subtiles où les différences entre les humains et les « autres » sont secondes ou secondaires.

Si la « nature » est culturelle, à l'inverse, notre humanité est tout aussi « naturelle ». La nature comme objet des sciences n'est pas extérieure à *Homo sapiens* : elle est en nous moyennant notre matérialité corporelle et son métabolisme global, mais aussi dans ces instincts discontinus et pulsions chaotiques qui scandent et orientent nos existences à un point que nous rechignons à voir. Les sociétés elles-mêmes ont des organisations, des fonctionnements, des tendances qui ne sont pas modelables par simple décret de la volonté de l'esprit humain et obéissent également à une logique, une mécanique, une physique, une *physis* qui, si elle est particulière – nous y reviendrons – ne relève pas du domaine proprement humain – c'est cette dépendance/détermination que met précisément en lumière l'écologie. Et, de manière bien plus profonde, nous calquons, plus ou moins consciemment et volontairement et en grande partie, notre vie sociale sur la perception que nous avons des principes de la nature : c'est cet énorme mouvement civilisationnel de rationalisation de la société qui est allé de pair avec l'efficacité extraordinaire de l'emploi de la rationalité pour la compréhension des phénomènes naturels.

Bref, entre une nature qui semble tout avoir tout de culturel et un monde humain qui appartient bizarrement à cette même nature, entre une *physis* qui est traversée de *nomos* et un *nomos* qui est non moins construit par de la *physis*, ce clivage nature/société paraît bien artificiel et vain. Et lorsqu'on le rend coupable de tous les maux écologiques depuis l'origine du monde – et la vacuité de ce mythe nous est plusieurs fois apparu –, on peut comprendre la tentation d'en finir avec ce système binaire.

Une dualité indispensable

Nous avons vu la dernière fois la dangerosité politique d'une telle volonté d'abolir cette distinction entre la nature et la société : Vous abolissez la politique comme auto-organisation en l'alignant sur le monde « naturel » (c'est-à-dire ceux qui parlent au nom de la nature) et vous supprimez la science comme recherche du savoir en la subordonnant au monde politique – c'est, très exactement, l'hétéronomie. En abolissant cette tension entre deux domaines contradictoires (et contradictoire en eux-mêmes), c'est la liberté que vous faites disparaître au nom d'une totalité intégrée dont on peut entrevoir les conséquences politiques, cette « écocratie ». D'ailleurs les bénéfices même strictement écologiques de la fin hypothétique de ce « grand partage » – comme on s'en gargarise aujourd'hui et pour autant qu'une civilisation puisse s'émanciper de ses grands découpages ontologiques millénaires – sont douteux puisque, nous l'avons vu, pour autant que l'on sache, aucune grande culture n'a épargné son environnement. Plus même : en supprimant toute distinction entre le naturel et l'artificiel, vous supprimez aussi un quelconque questionnement éthique sur toutes les manipulations du vivant, le génie génétique, les nanotechnologies, le transhumanisme, l'intelligence artificielle, etc. *ad nauseum*. Comme le relève Christian Godin, ni le Japon ni la Chine, par exemple, ne semblent particulièrement troublés par ce progressisme en roue libre qui

multiplie les « hybrides » et les résistances sont plutôt du côté de l'Occident, dont le retard est déploré par certains... À l'inverse, on a vu que cette distinction avait au moins deux grands versants, schématiquement, l'un hébraïque/impérial et l'autre grec/démocratique, sur lequel je reviens dans un instant, et que le schème de domination du premier n'était pas contenu dans le second – les arguments contraires de P. Descola, par exemple, ne reposent que sur des textes tardifs et bien peu représentatifs de la mentalité grecque. L'écologie politique, si elle est autre chose qu'une simple gestion des ressources donc interrogations pratiques sur la nature et sur la société, est pleinement occidentale, nous l'avons vu, exige cette distinction entre nature et culture au fondement même de la naissance de la philosophie il y a trois millénaires : si ce que nous devons penser, si les questions du vrai, du bon et du juste nous sont fermées *a priori* dans la fusion avec la « nature », la philosophie s'auto-dissout, elle est alors sagesse ancestrale, révélation mystique, holisme biologique ou organicisme radical. Bref, au vu de notre époque crépusculaire qui dissout fantasmatiquement la solitude, le tragique et la mort dans le divertissement et répugnant à seulement considérer comme telle la sauvagerie naturelle ou humaine, il me semble que vouloir abolir cette distinction entre nature et culture est une pente éminemment régressive, comme d'habitude rationalisée par le personnel universitaire – c'est cela, le postmodernisme dans lequel nous barbotons.

Le point de vue philosophique que je vais essayer d'exposer ici, extrêmement classique au demeurant et donc à rebours de tout ce qui se dit et s'entend, est que ce découpage originel ne doit pas être effacé, mais tout au contraire *activement creusé*. Il ne s'agirait donc pas d'*en finir* avec cette tension entre nature et humanité mais précisément de la *commencer*, la *recommencer* plutôt, poursuivre ce qui s'est tissé depuis des millénaires, ré-instituer, reprendre et nourrir ce dialogue, qui, comme tout réel dialogue, exige deux entités distinctes dont les doses changeantes de civilité et d'animosité peuvent autant déclencher la guerre qu'établir la concorde. La question ne me semble donc pas du tout : « comment se débarrasser de cette distinction nature/culture, *physis / nomos* ? » mais bien plutôt : « *comment la faire exister, véritablement ?* ».

La distinction *physis / nomos*

Peut-être est-il temps, quitte à aborder d'emblée et un peu brutalement des concepts abstraits, de tenter de définir ces termes. Chose impossible pour beaucoup – le terme de « nature » est un *panchreston* pour les anglo-saxons, un mot trop polysémique pour être utile – mais je pense que cela fait très précisément partie de la question. Je reprends ici les réflexions que déroule C. Castoriadis, dans « *Physis, création, autonomie* », à partir de sa lecture d'Aristote qui semble, sur ce point, hériter et condenser la richesse des siècles précédents.

Physis : de l'indo-européen **bhewe*, **bhu-*, « croître », en grec *phuein*, « faire pousser », *physis*, « faire naître », « nature », en germanique, *to build*. La transcription au latin donnera aussi bien *fus* (je fus) que *futur*, et la traduction *gnasci*, *nascor* c'est-à-dire *natura*, la nature mais aussi naissance, nation, gens... *Physis* : c'est, pour Aristote, le mouvement, la poussée de ce qui tend à se former, ce qui a, en lui-même, le principe ou l'origine de sa forme et de sa transformation, c'est-à-dire l'auto-engendrement aspirant à ses formes pré-assignées, *déterminées*. On voit immédiatement, et C. Castoriadis le relève, qu'il y a une ambivalence indémêlable : d'un côté le surgissement endogène, l'apparition auto-généré de nouveau, un changement cause de lui-même, une *auto-crédation*, et de l'autre la réalisation d'une potentialité prédonnée, l'assignation à une forme déjà-là en puissance, déterminée, un finalisme téléologique, voire une intentionnalité quasi théologique (l'*Eros* aristotélicien). Deuxième remarque : l'être humain n'est pas mentionné, ni inclus ni exclu. Éléments déroutants mais rappelons-nous ici lorsque j'avais, en première approche, défini les différentes acceptions de la notion de « nature » comme réparties sur deux axes ; un sur l'opposition nature déterminée/nature spontanée et l'autre sur la nature englobant l'humain ou l'excluant. La nature, la *physis* d'Aristote me paraît toutes les englober. On pourrait conclure à un lamentable fiasco, mais il me semble que c'est au contraire extrêmement significatif : cette « nature » est multiforme et rigoureusement indéfinissable, se prêtant à l'investigation mais toujours insaisissable, échappant sans cesse à la rationalisation tout en s'y prêtant, offrant un matériel qui instruit la discussion mais fuyant toute conclusion définitive. La *physis* n'est donc pas chaos, dont elle serait même l'exact contraire, comme l'est la technique humaine (*teckné*) – le purement artificiel mais qui serait, aussi, imitation de la nature, je vais y revenir.

La culture n'est donc pas l'opposé de la nature, elle est ailleurs, autre part, à côté ; c'est le *nomos*. *Nomos* : c'est, du grec *nemein*, le « partage du pâturage » (le *nomade*, celui qui fait pâturer), l'usage, la convention, la coutume, la loi, l'ordre, l'institution humaine établie par les humains. Merveille de l'étymologie, qui fait naître le monde social de l'utilisation de la nature – tout comme l'harpédonapte égyptien aurait, pour M. Serres, fait naître ensemble la géométrie et le droit par le redécoupage des champs après chaque crue du Nil. *Nomos*, c'est donc le monde des règles créé par les humains, par position (*thesis*), cette « seconde nature », cette culture à la fois imbriquée dans et partie prenante de la nature mais qui lui est tout aussi bien résolument étrangère et capable d'artifice.

Que retenir de tout cela ? La nature, la *physis*, est clairement différenciée de la culture, le *nomos*, c'est un rapport d'altérité mais, sans en être totalement distinct ni séparé ni opposé... Comment comprendre cela ?

2 – La nature comme altérité recouverte de la *physis*

Une manière détournée de procéder – parce que la chose est difficile – consisterait à se demander avant tout comment ne pas reconnaître cette altérité entre nature et culture, et cela pourrait servir de point de départ.

Comme pour toute altérité « banale », la manière la plus efficace est d'assigner à l'Autre une place déterminée par une identité figée, quelles qu'elles soient. Et ce « quelles qu'elles soient » est capital : postuler que l'Autre est intrinsèquement mauvais, revient exactement au même logiquement que de postuler le contraire – cela est éclatant aujourd'hui à propos de l'islam en Europe, par exemple – le principe restant toujours d'opérer cette clôture de son propre monde sans le laisser s'altérer par de l'inconnu, du nouveau, de l'imprévisible – qu'il soit « positif » ou « négatif », j'insiste – qui obligerait à reconsidérer ses évidences, à briser sa propre clôture pour s'ouvrir à autre chose que le confort du déjà connu – *estimé* connu.

Je ne vais pas faire évoquer, à nouveau, les cosmogonies non occidentales, où cette dualité nature/culture n'existe pas, et l'on a vu qu'elle était historiquement très tardive. Ils ne recouvrent pas l'altérité de la nature : elle n'est jamais apparue.

La clôture impériale

Je ne m'étends pas non plus sur l'émergence de la distinction entre la nature et la culture : il semblerait, nous l'avons vu, que dès son invention dans les grands empires antiques, l'altérité de la nature ait été recouverte par la synergie politico-religieuse visant à dominer l'existant. Cette conception impériale semble s'être sédimentée et cristallisée avec une grande clarté dans le monothéisme hébraïque, où l'exclusion de l'Homme de la Création divine et sa position surplombante, étaient premières. Si la *physis* est questionnable et questionnante dans les cités helléniques en raison de son indétermination, la Création divine, elle, est donnée telle quelle, excluant l'humain, fixe à jamais, essence close éternelle à maîtriser donc préhensible et compréhensible *a priori* – tel que l'immobilisme scientifico-technique de la terre promise, mais aussi de tous les grands empires antiques une fois constitués et en phase stable : il n'y a pas d'altérité, il y a clôture, et peut-être même clôture paradigmatique d'une société sur elle-même, réinterprétant, réarrangeant et commentant sans fin la doctrine sacrée pour y faire rentrer tous les événements qui le démentent – dissonance cognitive par excellence – y compris en provenance des éléments biophysiques, jusqu'à l'effondrement.

Je rappelle que ce schème hébraïque-impérial a fini, d'abord à Rome puis en Europe occidentale, par se calquer sur la dualité grecque *nomos / physis* et cette fusion est à l'origine de notre notion, si floue, de *nature*. L'Occident est donc porteur de cette dualité – dualité de la dualité – et semble n'avoir jamais cessé de passer de l'un à l'autre, de

l'interrogation ouverte sur la nature de la nature à la clôture de sa signification par cet imaginaire d'une Nature déjà donnée, déterminée et ordonnée – et son symétrie concernant les sociétés.

La clôture occidentale

Dans l'histoire occidentale, la manière massive de recouvrir l'altérité de la *physis* a donc été subtile – je renvoie ici à notre troisième partie consacrée à l'histoire de la nature. Le basculement date symboliquement, on l'a souligné, de Copernic : l'humain quitte sa place surplombante dans la Création divine, mais en échange, en quelque sorte, la nature devient une mécanique compréhensible, mathématisable, comptable. On connaît le triomphe extraordinaire de ce méta-paradigme, déjà présent chez les pythagoriciens qui postulaient une nature intrinsèquement logique, qui a changé à jamais le visage du monde, et que résume magistralement la célèbre phrase de Hegel dans la préface à ses *Principes de la philosophie du droit* : « tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel ». En réalité la redécouverte en Occident de la raison grecque a inauguré une relation nouvelle à la nature, largement ouverte, qui est immédiatement rentrée en consonance avec la clôture judéo-chrétienne qui assigne des places fixes à l'Homme comme à la Nature.

Ce mouvement de rationalisation du monde, bien entendu, a été provoqué, a engendré, est allé de pair avec, était consubstantiel à une rationalisation des affaires humaines, du monde social, lui aussi progressivement désenchanté, administré, chiffré, comptabilisé. Il semble s'être créé une boucle où l'efficacité de la raison sur la nature a décuplé son emploi pour la compréhension et le modelage des sociétés – *et réciproquement*. Nous l'avons vu à propos des classifications du monde naturel, et celle de Linné est apparue dans une société où tout devenait clairement localisé, nommé, hiérarchisé, systématisé. L'exemple le plus connu est celui du darwinisme : la découverte du principe de l'évolution des espèces sous la pression sélective a permis le développement du darwinisme social, l'application du principe de la survie du plus apte entre individus et groupes sociaux (classes, nations, ethnies, etc.). En réalité les choses sont plus complexes, André Pichot l'a bien montré : ces idées habitaient l'Occident bien avant Darwin, dont les travaux sont plus nuancés que cela et l'étude des procédés évolutifs montrent également autre chose. Il s'agit donc d'un va-et-vient incessant entre la société, la science et la nature, et l'on pourrait intervertir les termes dans la belle phrase du physicien Wolfgang Pauli, alors sous l'influence du psychanalyste Carl Gustav Jung, et que rapporte E Morin : « La science est le reflet de l'homme dans le miroir de la nature »... Par exemple le voyage interdisciplinaire des concepts – comme ceux de « cellule », de « machine », de « travail », d'« énergie », d'« information », de « loi », de « classe », etc. – est souvent aussi étourdissant que clandestin, puisque jamais examiné... Plus près de nous, les métaphores naturalistes parsèment nos discours – les miens en particulier –, comme si le monde de la nature, même profane, était posé en homologie, voire en identification au nôtre et, *naturellement*, nous trouvons ça *naturel*... On justifie également l'organisation sociale en regard du « fonctionnement de la nature », tantôt pyramidal, tantôt polycentrique, tantôt anarchique, tantôt libéral, etc. Nous avons rapidement vu la dernière fois la manière dont les idéologies se légitimaient systématiquement d'un fonctionnement « naturel » : je ne reviens pas sur le totalitarisme, notamment nazi – ni sur son envers symétrique, l'antiracisme idéologique contemporain, dangereusement fondé sur des considérations pseudo-scientifiques – mais le cas du libéralisme, au sens anglo-saxon, est intéressant. C'est au fond le discours de l'auto-organisation, de l'organisation spontanée de la société, dans le domaine économique – la fameuse « main invisible » qui régule spontanément le marché sans intervention humaine autre que la garantie de cette spontanéité – et dans le domaine politique et culturel – la libre confrontation des opinions, des valeurs, des œuvres, etc. – le tout devant faire émerger un ordre spontané, « naturel », avec guillemets, comme l'ordre naturel, sans guillemets, émerge en l'absence d'un Dieu horloger : la nature et la société comme *auto-mates*, *machines auto-organisées*.

De la même manière, peut-être pourrait-on également comprendre la prolifération des outils techniques et des appareils technologiques en croissance exponentielle, une volonté de *recréer artificiellement la vie organique elle-même*. La chose est banale, en vérité, à travers nombre de mythes – pensez au Dr Frankenstein, reconduit et amplifié par « l'intelligence artificielle » – et aboutissant à une forme d'animisme contemporain où, comme le pointait J. Ellul, nous peuplons un monde d'êtres avec lesquels nous dialoguons (nous personnalisons en permanence nos

objets et machines les plus intimes). La conception d'Aristote, même contradictoire, ne dit pas, au fond, autre chose, en désignant la *technè* comme une imitation ou continuité de la *physis* – alors qu'elle est essentiellement création originale. Idem pour la société de consommation, qui ressemble fort à une reproduction humaine du foisonnement vertigineux du monde naturel, son opulence sans cesse renouvelée, sa prodigalité infinie, sa dilapidation permanente – recherche éperdue d'un printemps éternel, d'une corne d'abondance d'où jaillirait une production infinie. Idem, l'État providence, et sa caricature en État-mamelle dans la revendication d'un revenu d'existence étrangement portée par... les écologistes... Bref, j'arrête ici : on voit que l'Occident n'a pas congédié la nature, il l'a hyper-rationalisée, enrégimentée, soumise à des critères qui étaient en fait les siens sans vraiment l'être puisque tout se passe comme si la nature était posée comme modèle, modèle de rationalité, modèle à compléter, modèle à parfaire, voire à supplanter et à *supprimer purement et simplement par sa recreation humaine*. Les implications écologiques sont transparentes.

Ce que nous décrivons est une clôture d'une société sur elle-même, monologuant avec une nature qu'elle a elle-même secrétée – et comment ferait-elle autrement ? – et qui lui permet de s'instituer elle-même, masquant donc toute altérité en y projetant ses propres catégories, affects et désirs. Anthropomorphisme et « naturomorphisme » – si j'ose le terme, qui me semble plus explicite de celui de Cl. Lévi-Strauss de *physiormorphisme* – se répondent et s'entre-impliquent ici. Ce mouvement est-il, au fond, très différent de celui des autres cultures, qui font des éléments de la *physis* des membres pleins de la société humaine et inversement, comme nous l'avions rapidement abordé ? Sans doute pas, et B. Latour a tout à fait raison de dire que notre représentation (scientifique) de la nature détermine (en fait : est consubstantielle à) l'institution globale de nos sociétés occidentales. En déduire avec lui que « nous n'avons jamais été modernes » reviendrait à entériner sa confusion entre la clôture induite par le clivage Homme/Création divine et la tension créatrice *physis / nomos*.

Double clôture de l'écologisme

L'écologisme contemporain est lui-même porteur de clôtures, et peut-être d'autant plus qu'il procède lui-même d'une rupture et se trouve dépourvu d'héritage politique propre. On peut y distinguer deux grandes tendances déjà rencontrées, qui sont chacune une manière bien particulière de dénier l'altérité de la *physis* .

Ainsi l'écologie gestionnaire va allier le positivisme techno-scientifique – qui prolonge l'approche rationalisante précédemment décrite – avec les séries de mesures politico-bureaucratiques visant une *gestion* de la nature. Par exemple en réduisant la complexité des problématiques écologiques à un seul élément isolable, mesurable, comptable comme l'ont été, dans un ordre chronologique approximatif ; la pollution (années 1970-1980), le développement (années 1990), l'agriculture et la biodiversité (années 1990-2000), aujourd'hui le changement climatique, pour tout y subordonner en hystérisant les positions. Parallèlement, on assiste à un arraisonnement économique à travers les gadgets que sont les « services écosystémiques », le « capital vert », les « compensations écologiques », le marché des brevets ou du carbone, etc. qui ne sont, finalement, que des tentatives d'épuiser la nature dans la rationalité exhaustive d'un bilan comptable. Cette approche – que l'on ne réduira pas à l'approche rationnelle, je pense que les choses sont claires – entérine le fait de « l'anthropocène » pour fantasmer une nature *entièrement sous contrôle techno-bureaucratique*.

En réaction à cette impasse qui ne vise au fond qu'à radicaliser une opposition Homme/nature mais pour *en finir une fois pour toutes avec la nature*, l'écologie révolutionnaire ou gauchiste mais également environnementaliste va chercher à *en finir une fois pour toutes avec la société* au nom d'une nature parée de toutes les vertus, fondamentalement bonne et respectable. Là, l'influence judéo-chrétienne est tout aussi claire, il suffit de renverser les signes : le sacré est transféré à la Création divine (position explicite d'un John Muir), profanée par l'Homme pêcheur qui doit faire pénitence, le tout baigné d'un apocalyptisme croissant, etc. Je renvoie aux dimensions psychanalytiques déjà vues, pré-œdipiennes à tonalité incestueuse, ainsi qu'aux implications politiques aux accents fortement totalitaires.

Il est clair que ces deux positions, la première pourrait être appelée sur-moderne la seconde postmoderne (ou prémoderne), se renvoient et s'entre-impliquent, dans cette fausse conscience contemporaine : à la première le fonctionnement social effectif, à la seconde la fausse et mauvaise conscience, les deux convergent dans une clôture qui ne peut que tuer l'interrogation libre, qu'elle porte sur la société comme sur la nature et ce qui les lie.

Cette rage d'une solution finale qui voudrait enfin abolir cette tension entre les sociétés humaines et la nature, son caractère incontrôlable, son dérangement perpétuel puisque ni les unes ni l'autre n'y trouvent de fondement ni de place fixe, sa part écrasante d'inconnu, ce face-à-face toujours mortel et toujours vital, bref cette passion d'en finir avec l'indétermination, se retrouve dans le monde social : à l'opposé exact de ses prétentions et de ses réalisations passées, l'Occident tend à se rendre aujourd'hui incapable d'appréhender l'altérité, qu'elle soit sexuelle, culturelle, historique... ou naturelle. C'est exactement cette fuite dans la figure du même sans cesse plaquée sur l'inconnu, ce mouvement civilisationnel d'homogénéisation à la fois réel et fantasmatique, qu'il faudrait chercher à éviter.

Rompre avec la *physis*

La question n'est donc pas la valeur attribuée au monde naturel, mais la clôture qu'une culture opère sur elle-même, assignant ce dernier à une place/identité inamovible, *quelle qu'elle soit*, et, finalement, en l'incorporant au cœur du monde social, lui permettant de se forclure. Nous parlons là d'hétéronomie, d'aliénation à une instance extra-sociale qui est en réalité hyper-sociale puisqu'elle occupe le centre solaire du système culturel. Et la relation à la nature, la *physis*, semble bien être la mère de toutes les hétéronomies, leur matrice génétique ; les divinités sont un dérivé à la fois historique et logique, une socialisation de la nature comme dit Cl. Levi-Strauss, que l'on retrouve jusqu'au *Deus sive Natura* de Descartes et Spinoza. Autrement dit : supprimer la dialogique *physis / nomos* ne peut se faire qu'au nom d'un principe régulateur souverain qui, en abolissant l'altérité, anéantit l'interrogation illimitée dont elle est porteuse, la transformant en glose spéculative inflationniste sur le surnaturel. Cela pourrait sembler paradoxal, nous l'avons déjà vu, mais l'accès à la nature par l'être humain ne peut se faire qu'à condition de ne pas la faire (trop) rentrer dans le monde de l'être humain, de la garder à distance – nous allons retrouver plus loin ce paradoxe approfondi.

Autrement dit, il s'agirait de briser sa propre *physis* pour considérer la *physis* comme telle, non pas la copier subrepticement ou annihiler son étrangeté en se l'accaparant d'une manière ou d'une autre, mais bien *se faire autre*, pleinement et par le même mouvement, *la faire être* comme altérité radicale. Il s'agirait de comprendre ce que cela signifie.

(.../...)

Éléments bibliographiques

La bibliographie ci-dessous a été réduite au minimum : il y manque d'un côté tous les « classiques » de l'écologie politique et des disciplines abordées, largement connus, ainsi que, de l'autre, les ouvrages aux thématiques apparemment trop éloignées, sans même parler de tous ceux dont l'apport, loin d'être nul, n'a pas été significatif. N'ont donc été retenus que les titres ayant expressément servi à l'élaboration des séances à divers degrés, et regroupés grosso modo selon leur ordre, même si beaucoup sont transversaux.

En gras les livres dont la lecture est vivement recommandée.

Atlan Henri, *La Fin du « tout génétique » ? Vers de nouveaux paradigmes en biologie*, INRA éditions, coll. « Sciences en question », 1999

Bachelard Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Jules Vrin, coll. « Bibliothèques des textes philosophiques », 1993

Bookchin Murray, Foreman Dave, *Quelle écologie radicale ? Écologie sociale et écologie profonde en débat*, Atelier de Création Libertaire, 1994

Castoriadis Cornelius, *Écrits politiques 1945-1997 (t. VII). Écologie et politique suivi de Correspondances et compléments*, Éditions du Sandre, 2020

Castoriadis Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975

Castoriadis Cornelius, « Complexité, magmas, histoire » [1993] dans *Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe 5*, Seuil, coll. « Points essais », 2008

Castoriadis Cornelius, « Phusis, création, autonomie » dans *Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe 5*, Seuil, coll. « Points essais », 2008

Castoriadis Cornelius, « La logique des magmas et la question de l'autonomie » dans *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, coll. « Points Essais », 1999

Castoriadis Cornelius, « Portée ontologique de l'histoire de la science » dans *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, coll. « Points Essais », 1999

Castoriadis Cornelius, « Science moderne et interrogation philosophique » dans *Les Carrefours du labyrinthe 1*, Seuil, coll. « Points essais », 2007

Charbonnier Pierre, *La Fin d'un grand partage. Nature et société, de Durkheim à Descola*, CNRS éditions, 2015

Dagognet François, « Système de la nature », dans Lecourt Dominique (sous la dir. de), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, PUF, 1990

Hotois Gilbert, *Le Signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Aubier, coll. « L'Invention philosophique », 1984

Kuhn Thomas S., *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, coll. « Champs sciences », 2008

Larrère Catherine, Larrère Raphaël, *Du Bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Flammarion, coll. « Alto », 1997

Latour Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, coll. « L'armillaire », 1991

Lecourt Dominique, « Loi de la nature », dans Lecourt Dominique (sous la dir. de), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, PUF, 1990

Maris Virginie, *La Part sauvage du monde. Penser la nature dans l'anthropocène*, Seuil, 2018

Morin Edgar, La Méthode (5 vol.). La Nature de la nature, La vie de la vie, La Connaissance de la connaissance, Les Idées, L'humanité de l'humanité, Seuil, 1977, 1980, 1986, 1991, 2001

Morin Edgar, *Science avec conscience*, Fayard, 1982

Russell Bertrand, *Science et religion*, Gallimard, 1996

Tordjman Hélène, *La Croissance verte contre la nature. Critique de l'écologie marchande*, La Découverte, 2021

Toussaint Jean-François, *L'Homme peut-il s'adapter à lui-même ? Marges d'adaptation de l'espèce humaine face aux changements environnementaux*, Éditions Quae, 2012