



Penser les milieux vivants en commun

Penser le développement durable

n° 1

épure

sous la direction de
Véronique Le Ru

Ouvrage publié avec le concours du Centre interdisciplinaire de recherche sur les langues et la pensée (CIRLEP, www.univ-reims.fr/cirlep) de l'université de Reims Champagne-Ardenne

Crédits de couverture : Fragment textile iranien du ^{xvi}^e siècle, soie, lampas, 36,8 x 101,6 cm, The Metropolitan Museum of Art, fonds Rogers (n° [08.109.3](#)).

Conception graphique et mise en page : Éditions et presses universitaires de Reims. Cet ouvrage est composé avec le caractère [Faune](#), créé par Alice Savoie dans le cadre d'une commande publique du Centre national des arts plastiques.

ISBN 978-2-37496-134-7 (PDF)

ISBN 978-2-37496-127-9 (broché)

Sauf mention contraire, tous les liens Internet cités dans cet ouvrage ont été consultés pour la dernière fois le 15/02/2021.



Ce document est mis à disposition selon les termes de la licence *Creative Commons* attribution, pas d'utilisation commerciale 4.0 international.

© ÉPURE - Éditions et presses universitaires de Reims, 2021

Bibliothèque Robert de Sorbon
Avenue François-Mauriac, CS40019, 51 726 Reims Cedex
www.univ-reims.fr/epure

Diffusion FMSH – CID
18-20 rue Robert-Schuman, 94 220 Charenton-le-Pont
www.lcdpu.fr/editeurs/reims

**Penser
le développement
durable**

Volume 1

collection dirigée par

**Véronique Le Ru
et Jon Marco Church**

Penser le développement durable

La collection « Penser le développement durable » accueille les travaux de philosophes, juristes, politistes, sociologues, historiens, géographes, aménageurs, économistes, éthologues et écologues, entre autres, engagés dans une nouvelle réflexion sur le développement durable et sur l'universel, décentrée de l'humain et refondée dans l'ensemble des milieux vivants, entendus au sens de manières diverses d'être vivant et d'habiter un milieu, qui inclut l'espèce humaine. Ces travaux contribuent à définir, dans une perspective universaliste, le rôle des sciences humaines et sociales pour le développement durable et, de manière plus précise, à étudier la notion de milieu vivant à partir des trois notions d'individu/espèce/milieu et de la notion de système socio-écologique qui comporte plusieurs espèces vivantes et donc plusieurs milieux relatifs aux différentes espèces qui y sont présentes, y compris les humains.

Collection dirigée
par Véronique Le Ru
et Jon Marco Church

Comité de lecture
Florence Burgat (INRA, Paris)
Pierre Serna (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)
Jon Marco Church (URCA)
Véronique Le Ru (URCA)
Olivier Ragueneau (CNRS)

Penser les milieux vivants en commun

sous la direction de

Véronique Le Ru

l'épure
ÉDITIONS ET PRESSES UNIVERSITAIRES DE Fribourg

Sommaire

<u>Présentation</u>	<u>11</u>
<u>Introduction : comment penser les milieux vivants en commun ?</u>	<u>13</u>
Véronique Le Ru	
<u>Un exemple de milieu vivant partagé : l'Argonne, ses gens, ses bestioles et son projet de Zone Atelier CNRS</u>	<u>21</u>
Jon Marco Church	
<u>La plante : entre milieu, espèce et individu</u>	<u>25</u>
Florence Burgat, répondante Amandine Andruchiw	
<u>« Tout est noir dans le noir », ou lorsque la couleur de peau organise le classement du monde vivant (1794-1824)</u>	<u>39</u>
Pierre Serna, répondant Jonathan Teschner	
<u>Considérations sur les parcs et les réserves : réensauvageons la France</u>	<u>71</u>
Stéphane Durand et son répondant Stéphane Ondo Ze	

<u>« Il y a là une bête »</u>	<u>79</u>
Jean-Christophe Bailly et son répondant Guillaume Christen	
<u>Compte rendu de l'intervention de Pierre Charbonnier</u> <u>autour de son livre <i>Abondance et Liberté</i>, suivi de</u> <u>réflexions autour de cette conférence.....</u>	<u>101</u>
Thomas Foerhlé	
<u>Les auteurs</u>	<u>117</u>

Présentation

Notre ouvrage réunit un certain nombre d'enquêtes sur les milieux vivants à partager. Il repose sur l'idée que c'est par une réflexion sur l'universel qu'on est en mesure d'assurer la résilience et la durabilité des socio-écosystèmes. Mais cela engage une nouvelle conception de l'universel décentrée de l'humain et refondée dans les milieux vivants (qui incluent l'espèce humaine). Il s'agit de définir dans une perspective universaliste la notion de milieu vivant à partir des trois notions individu/espèce/milieu et de la notion de socio-écosystème qui comporte un contexte abiotique dynamique, la cohabitation de plusieurs espèces vivantes et donc de plusieurs milieux relatifs aux différentes espèces y étant présentes, y compris les humains.

Le développement d'un exemple de milieu vivant partagé en Argonne fait place à cinq contributions accompagnées de l'intervention de répondants qui proposent une discussion ou des questions.

Introduction

Comment penser les milieux vivants en commun ?

Véronique Le Ru

Université de Reims Champagne-Ardenne, CIRLEP

L'EXEMPLE d'un milieu vivant partagé en Argonne développé par Jon Marco Church ouvre la réflexion sur les milieux vivants en commun. Cette question impose de bien distinguer le milieu d'un individu (animal y compris humain) et le milieu du végétal où la notion d'individu est beaucoup plus difficile à déterminer, comme le souligne Florence Burgat dans son intervention relative à son dernier ouvrage *Qu'est-ce qu'une plante ?* (Paris, Le Seuil, 2020). Certes, tous les milieux vivants sont à considérer dans l'exigence de maintenir et même de développer leur bio-diversité, mais prendre soin des individus des milieux vivants (humains et autres qu'humains) engage une réflexion et une responsabilité humaine qui se décline différemment selon que l'on considère les individus (les métazoaires réunissant tous les animaux y compris les humains) ou le monde végétal. S'il est légitime de considérer un individu autre qu'humain comme son prochain – et Florence Burgat le montre avec force dans son ouvrage *Animal, mon prochain* (Paris, Odile Jacob, 1997) –, il

est beaucoup plus difficile de considérer une bouture de lierre, par exemple, comme son prochain.

Amandine Andruchiw, répondante de Florence Burgat, propose de corroborer cette distinction végétal/animal par l'idée que, si aujourd'hui les débats sur l'éthique végétale tendent à brouiller les cartes, c'est bien parce que l'élevage industriel produit de la « viande sur pied » et impose à l'individu animal des conditions de vie végétale (par la fixité et la passivité nutritive notamment).

Il importe aussi, face à cette question massive du partage des milieux vivants, de prendre une perspective historique sur la protection et l'aliénation des individus dans leurs milieux : Pierre Serna nous invite à y réfléchir par la corrélation qu'il met en place entre la problématique de la « traite des nègres » et celle de l'infériorisation ontologique des Africains. L'esclavage apparaît comme le fondement du discours, qui naît après son rétablissement en 1802, afin de justifier la hiérarchisation des humains où les Européens occupent la plus haute place, les Africains l'avant-dernière, et les Africaines la dernière. Pierre Serna, en analysant les processus de racialisation et de bestialisation des Africaines dans l'œuvre de Joseph Virey, illustre de manière concrète le propos de Lévi-Strauss :

Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne put-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion¹.

Lévi-Strauss a bien montré qu'en voulant dégager un propre de l'homme qui les séparerait qualitativement des animaux, les

1. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 53.

humains se sont donné des armes pour instaurer des classes et des grades dans l'humanité même : les humains ont déplacé les critères qui les séparaient prétendument des bêtes pour différencier des groupes humains supérieurs à d'autres que l'on peut dès lors traiter en bêtes de somme et en esclaves.

Jonathan Teschner, répondant de Pierre Serna, l'interroge sur trois points de sa conférence relatifs à la position de Virey sur l'esclavage et le colonialisme.

Stéphane Durand et son répondant Stéphane Ondo-Zé ont choisi le mode du dialogue pour développer les enjeux écologiques de la politique des parcs régionaux et nationaux et des réserves de vie sauvage. Ils mettent en évidence l'incroyable millefeuille que représente l'ensemble des espaces protégés. Dans certains, on a le droit de jouer le rôle malheureusement coutumier de prédateur : cueillir fleurs, plantes et champignons, mais aussi chasser les animaux sauvages (chamois, cerfs, sangliers, chevreuils). Dans d'autres, on a le droit de faire paître les troupeaux et de prélever les végétaux, dans d'autres encore, on a juste le droit de randonner sur les sentiers balisés mais sans interagir sur le milieu, c'est-à-dire sans y exercer un quelconque prélèvement (pas de chasse, mais pas de cueillette de champignon ni de fleur non plus). Ces derniers milieux, appelés Forêts en libre évolution et Réserves de vie sauvage, même s'ils ne concernent qu'une infime partie du territoire français (2 %), ne cessent de nourrir polémiques et controverses : on reproche aux associations, qui sont à l'initiative de l'achat de terres et de forêts pour développer ces milieux très protégés, de confisquer l'usage traditionnel des terres par les éleveurs et les chasseurs au profit de la vie sauvage. Les « écolos » sont tenus pour des citoyens imposteurs et dangereux qui ne connaissent rien aux forêts ni aux milieux qu'ils sanctuarisent par haine des humains. En outre, cette sanctuarisation, selon ses détracteurs, va avoir des effets catastrophiques sur les éco-systèmes car la vie sauvage qui se développe dans ces réserves n'est plus régulée par les pratiques de chasse et d'élevage, ce qui va produire du chaos dans la nature. Comme si les milieux vivants avaient attendu la présence humaine pour être régulés. Mais les

chasseurs s'abritent toujours derrière la mission de réguler les milieux qu'ils contribuent par ailleurs à dévaster.

Jean-Christophe Bailly, quant à lui, nous propose de cheminer dans le milieu vivant pour découvrir le « il y a » du vivant. Dans sa conférence « Il y a là une bête », il nous invite au récit poétique d'une rencontre avec un individu animal, qui est toujours à comprendre comme une expérience de liberté et sans doute même une des plus belles expériences de liberté qui nous soient données de vivre, car il ne s'agit pas d'une expérience de liberté individuelle mais d'une expérience de liberté d'un sujet collectif que je constitue avec mon prochain lointain qui est cet individu que je rencontre et qui est autre qu'humain. Lou Andréas-Salomé ne dit pas autre chose quand elle écrit dans ses *Carnets intimes des dernières années* : « Chacun puise le meilleur de ses forces et ses élans les plus libres dans le fond souterrain qui le relie à la totalité des êtres. Mais il n'accorde pas le quart d'une pensée à ce constat. Car dans cette unité inconsciente avec toutes choses, il se sent libre pour de bon, rendu à lui-même, et toutes ses pensées approfondissent cette certitude (vers laquelle convergent ses tendances les plus vitales)² ». Chacun, chacune, chaque individu humain et autre qu'humain.

Guillaume Christen, répondant de Jean-Christophe Bailly, retient de son propos l'importance de discuter de l'idée de « nature » à l'ère de l'anthropocène et d'affirmer la présence des dynamismes naturels. L'approche de Jean-Christophe Bailly est en effet une invitation à considérer ces autres formes de vie animale ou végétale comme des partenaires avec lesquels il est possible de tisser des liens et de construire une situation de liberté.

Enfin, le compte rendu que propose Thomas Foerhlé de la conférence de Pierre Charbonnier invite précisément à approfondir cette question de la liberté. Il montre, à partir du dernier ouvrage de Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté* (Paris, La Découverte, 2020), que le pacte de la modernité entre abondance et liberté, démocratie et croissance, qui était le socle des discours du progrès, est

2. Lou Andréas-Salomé, *Carnets intimes des dernières années*, trad. Jacques Le Rider, Hachette, Paris, 1983, p. 128.

aujourd'hui remis en question par le changement climatique et le bouleversement des équilibres écologiques. L'écologie doit lui substituer un nouveau pacte qui prenne acte de la solidarité des groupes sociaux avec leurs milieux dans un monde transformé par le changement climatique. Avec le changement climatique émergent, chez les communautés qui y sont confrontées, des demandes de justice d'un genre nouveau qui appellent à redéfinir ce que signifie habiter la Terre. Avec l'entrée dans l'ère de l'anthropocène³, on ne peut que constater la capacité limitée des milieux vivants à amortir les coups. C'est pourquoi, souligne Thomas Foerhlé, Pierre Charbonnier appelle à changer de modèle politique et à construire un monde où l'on aspire à la prospérité sans croissance (selon le titre de l'ouvrage célèbre de Tim Jackson) et où l'on substitue au couple abondance et liberté, le couple autonomie et autolimitation, tempérance et liberté ou modération et liberté.

Thomas Foerhlé, à la suite de son compte rendu, propose de le mettre en résonance avec la réflexion de Félix Guattari sur l'écologie.

*

Toutes les contributions qui précèdent invitent à penser que, pour parvenir à cette mutation politique, qui engage une autre manière d'habiter la Terre et donc de cohabiter dans les milieux vivants en commun, il suffit juste d'étendre le sens de l'autre aux individus non humains, et cette extension du sens de l'autre aura aussi des répercussions sur notre manière humaine de vivre ensemble. Lévi-Strauss fut l'un des premiers à dénoncer les dangers du huis-clos, le danger pour l'humain de s'enfermer dans

3. Le concept d'anthropocène, qui surgit à fin du xx^e siècle, mobilise le temps long de l'ère géologique avec le suffixe *-cène*, tout en intégrant la dimension humaine, contenue dans *anthropos*. Il acte le principe d'un raisonnement global qui réunit l'humanité et la Terre et qui réfléchit sur les conséquences de l'industrie humaine sur les cycles de la Terre, ce qui correspond à des changements eux-mêmes globaux, tel le changement climatique. La datation de l'entrée dans l'ère de l'anthropocène fait débat mais actuellement un consensus semble se dégager autour de 1950, voir l'article « Anthropocène - histoire du concept » dans le *Dictionnaire critique de l'Anthropocène* édité par le Groupe Cynorhodon (Paris, CNRS éditions, 2020, p. 57-61).

le tête-à-tête avec lui-même, le risque de manquer d'air et de périr par asphyxie, surtout si le huis-clos s'accompagne de l'hégémonie d'un modèle qui broie toute diversité. Face au constat que la diversité culturelle recule (et il faudrait ici inclure la diversité culturelle animale reconnue depuis peu⁴), Lévi-Strauss pointe deux conséquences majeures. En premier lieu, qui dit recul de la diversité, dit recul de la liberté, ou plutôt des libertés. En second lieu, le recul de la diversité signifie la marche du genre humain vers une civilisation unique et uniforme à travers le monde.

Pour ce qui est de la première conséquence, précisons que, pour Lévi-Strauss, *la* liberté en général n'existe pas ; il n'y a que *des* libertés qui sont toujours situées, historiques et concrètes, et qui constituent donc autant de styles de vie. Styles de vie que nous proposons d'étendre aux individus autres qu'humains. Car de même que nous n'avons pas le monopole de l'intelligence (tant s'en faut, et fort heureusement, nous ne cessons au contraire de nous instruire de la diversité des formes d'intelligence animale), nous n'avons pas le monopole de la liberté. Car dès que nous pensons à un individu autre qu'humain qui interagit avec son milieu, qui se fait son milieu, nous pensons au sujet d'une vie à la première personne, capable de projets, d'intentions, d'émotions, d'affects. En ce sens, partager des milieux vivants, c'est apprendre à avoir, non plus une approche différentielle des intelligences animales vis-à-vis de la nôtre, mais une approche combinatoire : voir les capacités que nous avons en commun avec les individus autres qu'humains.

Ce changement d'approche a aussi l'avantage de ne pas subir la deuxième conséquence du recul de la diversité, à savoir la marche du genre humain vers une civilisation unique et uniforme. Car si nous développons une approche combinatoire des formes d'intelligence humaines et autres qu'humaines, nous constatons que nous avons des manières communes d'être vivant, par exemple, celle de cohabiter, de vivre dans un même milieu vivant, de vivre en société,

4. Fin 2014, la 11^e conférence de la *Convention sur la conservation des espèces migratrices appartenant à la faune sauvage*, conclue sous l'égide de l'ONU, à laquelle la France a adhéré en 1990, a adopté la 23^e résolution qui reconnaît officiellement l'existence de cultures animales.

de reconnaître individuellement les individus de notre espèce et de certaines autres, de communiquer avec eux, d'utiliser des stratégies pour nous nourrir, nous reproduire, faire des alliances, etc. Nous constatons que nous jouons notre rôle sur le grand théâtre du monde, que nous développons notre puissance d'agir seul et en groupe, que nous vivons notre vie individuelle, selon un style propre, ce qui vaut aussi pour les individus autres qu'humains. En effet, dès qu'il s'agit de combiner des capacités, n'est-on pas en régime de liberté ? Et les différentes formes d'intelligence animale dont la nôtre combinent de manière très variée ces multiples capacités.

En ce qui concerne la diversité, non seulement nous devrions, sans perdre de vue l'universel qui nous relie, favoriser la survie des cultures autres que la civilisation occidentale devenue mondiale n'a pas encore détruites, mais il nous faudrait aussi ouvrir la diversité culturelle à la biodiversité culturelle, c'est-à-dire refondre notre conception de la culture pour y intégrer toutes les cultures et techniques animales, autres qu'humaines. Intelligence, culture, liberté, diversité, combinées par les individus humains et autres qu'humains, voici les quatre points cardinaux pour penser l'universel des milieux vivants. Ouvrir notre quête de l'universel à l'universel des milieux vivants, et non pas simplement à l'universel humain. À vrai dire, si l'on cherche à approcher l'universel des milieux vivants, on cherche à se connaître soi-même, à méditer au double sens de réfléchir et de prendre soin : réfléchir et prendre soin des milieux vivants qui prennent soin de nous. Car, ne l'oublions pas, les milieux vivants non seulement se suffisent à eux-mêmes mais ils sont donateurs d'eau, d'oxygène, de photosynthèse, de protéines, de lipides, de glucides, de vitamines, de sels minéraux, de tout ce qui est nécessaire pour vivre. Et si nous défaisons la métaphysique de la production dans laquelle la modernité nous a donné un rôle exceptionnel mais totalement surfait d'agent producteur, nous ne pouvons qu'admettre que nous ne produisons pas nos moyens de subsistance. Les véritables producteurs, les vrais travailleurs de la terre, les artisans en habitabilité du monde sont les vers de terre, les insectes pollinisateurs, les phytoplanctons, les virus, les bactéries extrémophiles

(qui vivent dans les cristaux et favorisent la formation des cristaux de glace et des nuages dans l'atmosphère). Ces lignées du vivant travaillent à rendre le monde habitable depuis quatre milliards d'années sans que les humains n'aient eu le moindre rôle à jouer dans les cycles abiotiques et biotiques des milieux vivants. Non seulement nous ne produisons pas nos moyens de subsistance (ce sont les abeilles qui pollinisent les fleurs, ce sont les graines qui produisent les céréales, ce sont les poules qui produisent les œufs, et les vaches les veaux) mais nous produisons encore moins les conditions générales de la coexistence terrestre, nous ne faisons qu'appartenir et participer aux régulations géo-écologiques faites de cycles à entretenir et à maintenir. Approcher l'universel des milieux vivants, c'est penser un sujet collectif et politique qui a des droits (pour les individus humains et autres qu'humains) et des devoirs (pour les individus humains seulement, selon la règle du pollueur-payeur car seuls les humains détruisent l'habitabilité et la cohabitabilité du monde). Les droits de ce sujet collectif se résument à un seul : le droit de vivre dans un monde durable et même désirable par sa qualité de vie ; et les devoirs eux aussi se résument à un seul : le devoir de protéger la cohabitabilité de ce monde, la coexistence d'individus humains et autres qu'humains qui pourront tous y déployer leur style de vie et leur projet de vie en termes de situation et de liberté. Pour une biche aussi bien que pour un humain il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation qu'en liberté, d'où la nécessité de cultiver dès l'école une éducation en écologie des communautés, et apprendre aux petits humains cette grande leçon de la vie : nous ne sommes humains que si nous prêtons attention aux humains mais aussi aux autres qu'humains, car le milieu vivant est notre identité foncière la plus ancienne.

Un exemple de milieu vivant partagé

L'Argonne, ses gens, ses bestioles et son
projet de Zone Atelier CNRS¹

Jon Marco Church

Université de Reims Champagne-Ardenne, HABITER

RÉFLÉCHIR aux milieux vivants participe d'une façon ou d'une autre, active ou passive, à l'aventure philosophique. Cela a beaucoup à voir avec la place de l'humain dans les réflexions sur l'environnement. Cela me fait penser à un cours d'histoire moderne d'Ugo Baldini, que j'avais suivi à l'université de Padoue, en Italie. Ce cours tentait d'expliquer comment l'Occident en est arrivé là, comment l'Occident a atteint une position dominante sur le reste de la planète. Et ceci à travers la lecture d'historiens mais aussi de géographes du calibre de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein, Eric Jones, David Landes et Jared Diamond.

Par rapport à cette aventure intellectuelle sur l'universel des milieux vivants dans laquelle nous nous lançons, je me demande

1. Transcription révisée d'une communication lors de la journée d'études « Penser les milieux vivants » du 14 octobre 2020 à Reims. Cette transcription a été réalisée avec l'assistance de Soifoitte Amirdine Youssouf, étudiante à l'université de Reims.

si, finalement, nous ne nous interrogeons pas aussi sur les raisons qui ont poussé l'humanité à en arriver là. Comment l'humain est-il arrivé au point d'écraser souvent le reste du vivant ? Sommes-nous donc une espèce invasive ? Peut-être sommes-nous des nuisibles comme plein d'autres, par rapport aux autres espèces ? Ensuite, affirmer cela signifie-t-il réduire les relations sociales à des rapports de force, la soi-disant « loi de la jungle », énoncée par Plaute et par Thomas Hobbes, *homo homini lupus*, l'homme est un loup pour l'homme ?

Lorsque nous réfléchissons à notre construction politique, nous nous rendons compte qu'une bonne partie de la modernité et de la fiction juridique a souvent été conçue comme une sortie de l'« état de nature » et donc une sortie de la loi de la jungle. Sortir de la loi du plus fort fait que notre construction politique est souvent là pour protéger non pas les plus forts, mais les plus faibles. Car ce n'est pas la loi de la jungle qui s'applique en société. Or l'éthologie, la psychologie animale et même la neurologie des plantes nous montrent que le reste du vivant ne peut pas être réduit – lui non plus – à la loi du plus fort. Souvent, le reste du vivant a des caractéristiques communes avec nous, y compris en termes d'intelligence et d'émotions. Donc, s'il y a un continuum entre les humains et le reste du vivant, où mettre le curseur ? Faut-il le mettre quelque part ? Il faudrait trouver des catégories de pensée qui nous aident à réfléchir autour de ce continuum entre l'humain et le reste du vivant.

Par exemple, peut-on parler de « vie privée » du reste du vivant, vie privée des animaux, vie privée des plantes, vie privée des étangs, qui sont et ne sont pas vivants ? Faut-il la protéger comme pour les humains ? Souvent, on déploie des capteurs environnementaux pour suivre des espèces ou des variables écologiques. Cela génère un grand nombre de données autour de l'environnement. Pour certaines espèces qui sont chassées, comme le gibier, se pose la question de la mise à disposition de ces données, un peu comme pour nos données. Par exemple, si on partage la localisation exacte en temps réel des sangliers et des cervidés, mais aussi des plantes et des champignons, on va donner aux chasseurs et aux cueilleurs des

informations qui, dans certains cas, peuvent porter atteinte à des espèces qu'on souhaite étudier et préserver.

C'est pour répondre à ce type de questions que cet ouvrage est important. Chaque contribution nous aide à penser les relations entre l'humain et le non-humain.

À cet égard, je signale deux nouveaux projets, qui paraissent intéressants. Tout d'abord, le projet Zone atelier Argonne (ZARG), qui vient d'être soutenu officiellement par le CNRS et sera développé sur le long terme. L'Argonne est un massif forestier, situé entre Reims et Nancy. Une particularité de l'Argonne est la présence de beaucoup de faune, mais de peu d'habitants. Ce projet s'interroge sur les interactions entre ce haut niveau de naturalité et les gens qui habitent, vivent ce territoire.

Dans le cadre du projet ZARG, nous travaillons avec des scientifiques, comme Rémi Helder et Marie-Lazarine Poulle du Centre de recherche et de formation en éco-éthologie (CERFE), dont le travail consiste en bonne partie dans le suivi de la faune. Ils essaient de comprendre par exemple comment la faune circule sur le territoire. En même temps, en Argonne, il y a aussi des militants qui s'intéressent au bien-être animal, comme la ferme refuge de la Hardonnerie, qui fait partie du réseau Welfarm. À leur côté, nous retrouvons des chasseurs qui essaient d'inventer de nouvelles formes de chasse qui soient compatibles avec l'environnement. Nous travaillons notamment avec la Fondation François-Sommer autour du domaine de Belval, qui a tout pour devenir le futur site de référence (en anglais : *master site*) du projet ZARG, ou bien avec les fédérations de chasse. Sur ce territoire, il y a aussi des éleveurs et des agriculteurs qui interagissent constamment avec l'environnement, à côté d'associations et d'acteurs comme Argonne-PNR, née comme association de préfiguration du Parc naturel régional (PNR) de l'Argonne. Argonne-PNR opère une synthèse entre tous ces différents acteurs pour faire de l'environnement un élément de force de ce territoire.

Les chercheurs et les partenaires s'intéressant au socio-écosystème (SES) argonnais s'intéressent donc aussi aux travaux de philosophes et d'anthropologues comme Philippe Descola et l'école

post-naturaliste française, ainsi qu'aux travaux de Bruno Latour. Nous y retrouvons des éléments qui aident à penser les relations entre la faune et les habitants.

Toujours dans le cadre ZARG, il y a aussi le projet Terra Forma, qui vise à construire et déployer quinze « observatoires intelligents » de l'anthropocène d'ici 2030. Il s'agit d'un autre projet sur le long terme du 3^e Plan d'investissement d'avenir (PIA3), qui vient d'être approuvé. Ce projet développe des capteurs environnementaux très performants. Ce projet travaille à la fois sur le biotique, le vivant, dans le cadre du réseau des Zones ateliers CNRS, mais aussi sur l'abiotique, le non-vivant, surtout avec le réseau Ozcar, qui est une autre infrastructure de recherche du CNRS. Dans ce contexte, on se rend compte par exemple du fait que les chercheurs qui s'intéressent à l'abiotique perçoivent l'eau, le sol, l'air comme quelque chose qui n'est pas du tout figé, comme quelque chose de vivant. Beaucoup de collègues géologues et hydrologues interagissent avec des penseurs comme James Lovelock et Bruno Latour sur l'hypothèse Gaïa² et sur la théorie de l'acteur-réseau³. Cette dernière est particulièrement intéressante, car elle connecte non seulement les humains avec le reste du vivant mais aussi avec le non-vivant, comme la matière, l'eau et les gaz, et les objets. Lorsqu'on met en place un réseau d'objets communicants (en anglais : *internet of things*), on tisse des liens entre vivant et non-vivant.

Cet ouvrage sera donc utile au projet ZARG pour penser et étudier le continuum entre humain et faune, entre humain et environnement. Ce dispositif vise à faciliter le dialogue entre chercheurs, décideurs et habitants, pour que les idées de tous puissent contribuer à des transformations bien réelles sur les territoires pour un développement plus durable et pour plus de résilience.

-
2. L'hypothèse Gaïa est une approche selon laquelle la planète serait un super-organisme formé par l'ensemble de tous les organismes vivants. Elle a été formulée par James Lovelock et Lynn Margulis dans les années 1970.
 3. La théorie de l'acteur-réseau est une approche sociologique qui prend en compte à la fois les humains (acteurs) et les non-humains (actants), y compris les objets. Elle a été développée, entre autres, par Michel Callon, Bruno Latour et Madeleine Akrich dans les années 1980.

La plante : entre milieu, espèce et individu

Florence Burgat

INRAE, affectée aux Archives Husserl
(UMR 8547) ENS/CNRS/PSL

L SE TROUVE que les trois notions proposées pour cette journée me permettront d’esquisser quelques-unes des dissemblances entre la vie végétale et la vie animale (entendue ici au sens large incluant la vie humaine). En effet, la plante colle à son milieu, notamment en raison de son mode de nutrition et d’un enracinement qui est sa nécessité même : premièrement, elle ne peut faire de son lieu une contingence en le quittant librement pour un autre ; deuxièmement, la plante n’est pas un individu, elle est même divisible par excellence et est par conséquent dépourvue de cette centralité que la philosophie nomme le soi ; un trait lisible dans le fait que, troisièmement, les plantes peuvent être hybridées non seulement entre variétés mais encore entre espèces différentes. Nous verrons, chemin faisant, se dessiner une caractérisation ontologique qui remet en question l’unicité de la vie, tant vie végétale et vie animale s’opposent en tout point. Seul un aveuglement épistémologique conduit à confondre des formes de vie si diverses. Cette confusion, actuellement très en vogue, tend à déprécier la valeur ontologique

et morale des êtres dont la vie est une existence vécue, mais nous n'entrerons pas dans cet aspect du phytocentrisme régnant. La protection des uns et des autres ne saurait être fondée sur les mêmes critères, sauf à faire des animaux des « entités naturelles » semblables aux roches, aux fleurs rares ou aux adventices à éradiquer, aux étendues d'eau – une assimilation à laquelle procèdent cependant volontiers philosophes de l'environnement, écologues ou écologistes¹.

Milieu : nutrition et mouvement

La relation des plantes à leur milieu se laisse penser à travers deux questions connexes : celle de la nutrition et celle du mouvement. Commençons par évoquer la nutrition.

Les végétaux puisent directement leur nourriture dans l'air, la terre et l'eau. La plante, note Canguilhem, « vit dans la nourriture² ». Cette façon immédiate de s'alimenter va de pair avec une vie fixée. Un animal ou un humain est en revanche contraint de se déplacer, notamment pour obtenir sa nourriture et, même quand celle-ci lui est offerte, elle est une chose étrangère qu'il doit ingérer. C'est parce que la plante est fixée qu'elle est autotrophe (ou parce qu'elle est autotrophe qu'elle est fixée), c'est-à-dire qu'elle se nourrit de sa propre substance. La photosynthèse permet aux plantes, de manière unique dans le monde vivant, de fabriquer de la matière organique par le milieu, l'air et l'eau du sol. La nutrition des plantes est parfaitement inintelligible à partir des fonctions animales. (Comment ne pas souligner au passage combien les modes de nutrition sont éloquentes : la plante autotrophe ; les herbivores, ces innocents mangeurs d'herbe ; les carnivores qui tuent leurs quasi-semblables pour s'en nourrir ; les omnivores zoophages, ou cannibales par institution, qui tuent et mangent leurs quasi-semblables dans un cas, leurs semblables dans l'autre, pour les déguster.)

1. Nous donnons un aperçu de cette assimilation dans notre livre *Qu'est-ce qu'une plante ? Essai sur la vie végétale*, Paris, Le Seuil, « La couleur des idées », p. 145-163.
2. Georges Canguilhem, « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société » [1955], *Œuvres complètes*, textes présentés et annotés par Camille Limoges, t. IV, Paris, Vrin, 2015, p. 667.

C'est de manière abusive – un égarement dénoncé par Schopenhauer, formé à la botanique – que sont souvent confondus les mouvements des plantes, qui sont provoqués par une stimulation (lumineuse, tactile) que l'on appelle tropismes (du grec *tropos* : direction), et qui sont aujourd'hui finement décrits et distingués les uns des autres³, et le mouvement spontané des animaux. La sensitive, ou *Mimosa pudica*, réagissant au toucher, de même que les plantes dites carnivores dont les feuilles se rétractent sur les insectes qui s'y posent, firent beaucoup parler d'elles. Mais ces insectivores ne font pas vraiment exception à la règle puisque, tout comme les autres plantes, elles s'alimentent par leurs racines et fixent le carbone par leurs parties vertes. Poussant dans les régions tourbeuses, elles compensent la faible quantité d'azote que leur offre ce milieu, expliquent les biologistes, en piégeant des insectes dont elles digèrent les parties molles ; Bergson le notait déjà⁴.

Hans Jonas remarque à son tour que le phototropisme est invariablement mentionné comme le fait qui tend à brouiller certaines distinctions entre les plantes et les animaux, à condition toutefois de ne pas tenir compte du fait qu'il s'agit, d'une part, d'un mouvement à court terme et, d'autre part, provoqué par un « agent externe » : « Il n'y a qu'une seule direction qui lui soit ouverte à chaque phase donnée » et son changement de direction est « de nature réactive⁵ ». Ce constat vaut pour les fleurs qui s'ouvrent et se referment comme

3. Mentionnons : l'héliotropisme (mouvement lié à la trajectoire du soleil), le phototropisme (mouvement provoqué par une stimulation lumineuse), le gravitropisme (mouvement lié à une forme de perception de la verticalité), le thigmotropisme (mouvement provoqué par une stimulation tactile), qui diffèrent des mouvements non orientés, les nasties, que peuvent déclencher la lumière, une certaine température ambiante (photonastie, thermonastie) ou un contact (thigmonastie)
4. Henri Bergson : « La faculté de capturer des insectes, et les absorber et de les digérer est une faculté qui a dû surgir chez eux [les Droseras et les Dionées] sur le tard, dans des cas tout à fait exceptionnels, là où le sol, trop pauvre, ne leur fournissait pas une nourriture suffisante. » (*L'Évolution créatrice*, Paris, Puf, « Quadrige », 2003, p. 109.
5. Hans Jonas, « Les fondements biologiques de l'individualité » (1968), traduit de l'anglais par Danielle Lories dans les *Études philosophiques*, XII, 23-24 (1996), p. 99-130. Cette traduction, légèrement modifiée, est reprise dans Hans Jonas, *Essais philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », édité par Damien Bazin et Olivier Depré, 2013. Nous citons cette dernière édition : note 1, p. 264.

pour les plantes insectivores, bien que la forte similitude extérieure avec le mouvement animal – la mécanique de la capture et la digestion – soit de nature à nous tromper. La façon qu'ont les feuilles de la Vénus attrape-mouche, dont les poils sont stimulés par la proie, de se refermer sur elle en emboîtant ses « bords pourvus de dents » est cependant, poursuit Jonas, « une réponse locale à une stimulation locale », et non le fruit d'un « contrôle central ». La distinction entre ces deux types de mouvement, et donc la différence de leur signification, apparaît clairement si l'on demande : « La plante peut-elle fermer et ouvrir ses feuilles ? L'animal peut librement fermer et ouvrir ses mâchoires, quand il en a envie – pour mâcher, pour bailler, ou simplement pour exercer cette faculté – et il peut arrêter et inverser chaque mouvement en cours⁶. »

Venons-en à présent au mouvement. Les plantes sont fixées dans leur milieu. Elles sont mues, mais ne se meuvent pas ; leur mouvement est causé. Aucune plante ne se meut à la façon des animaux, qui quittent un lieu pour un autre, et ce, pour des motifs divers, personnels, tels que la curiosité, l'habitude, le choix d'un lieu pour des raisons qui échappent souvent à l'observateur, etc. Schopenhauer distingue en ce sens la cause du motif. Les mouvements qui peuvent se produire chez les plantes ne concernent la plupart du temps qu'une partie de l'organisme (une feuille, une fleur, une tige). « Si la mobilité et la fixité coexistent dans le monde végétal comme dans le monde animal, la balance est manifestement rompue en faveur de la fixité dans un cas et de la mobilité dans l'autre », relève Bergson, et ces deux « tendances opposées » caractérisent la divergence entre les deux règnes, car la mobilité conduit à la vie de conscience⁷. L'indépendance à l'égard du milieu ouvre des espaces sans cesse nouveaux, qui sont perçus, évalués, choisis ou refusés. « Entre la mobilité et la conscience, il y a un rapport évident⁸ » – comment, en effet, aller ici plutôt que là sans intentionnalité ? – plus que n'est évidente la présence d'un système nerveux à l'état de conscience, souligne encore Bergson.

6. *Ibid.*

7. Henri Bergson, *op. cit.*, p. 110.

8. *Ibid.*, p. 111.

La philosophie vitaliste est décidément présente. Hans Driesch forge les concepts de forme ouverte et de forme close. Driesch qualifie les animaux de « formes closes ou fermées » et désigne ainsi l'état d'un être « terminé » ; il qualifie les plantes de « formes ouvertes », et désigne ainsi l'état d'un être qui n'est jamais terminé. Sans l'action de quelque adversité, les plantes n'en finiraient pas de pousser et, nous apprennent les spécialistes, les arbres sont potentiellement immortels. Quant à la forme close, qui est celle des animaux, elle qualifie l'insertion *indirecte* de l'organisme dans son milieu, et donc l'autonomie de cet organisme. Frederik Buytendijk, lecteur de Plessner, choisira à son tour ce couple de concepts pour tracer la ligne de partage entre le végétal et l'animal. La médieté est la disposition ontologique propre à l'organisme animal. Ce dernier est doué « non seulement [d']un quant-à-soi plus grand que celui de la plante, mais aussi [d']une authentique indépendance, c'est-à-dire [d']une position à l'égard de soi-même qui représente pour lui une *base nouvelle d'existence*⁹. »

Dans la perspective comparée adoptée ici, les critères qui spécifient ontologiquement la vie animale sont l'autonomie, le mouvement spontané et la corrélation médiate, propres à la « forme close ». S'y attachent un véritable pour-soi et un *Leib*. Ce vivant revient sur lui-même, car il n'est pas absolue coïncidence à lui-même puisque, différent de son milieu, il est essentiellement médiation. Il a une représentation unitaire de ses membres, poursuit Plessner, il possède un centre et, avec le « surgissement d'un centre, le corps se dédouble¹⁰ » : le corps physique (*Körper*) devient un corps-vécu (*Leib*). Ce centre n'est pas localisable comme s'il était une partie de l'organisme ; c'est un « centre spatialisant en tant que moment structurel de la positionnalité du corps vivant¹¹. »

9. Helmuth Plessner cité par Frederik J.J. Buytendijk, *Traité de psychologie animale*, trad. A. Frank-Duquesne, Paris, Puf, « Logos », 1952, p. 21. C'est Plessner qui souligne.

10. Helmuth Plessner, *Les Degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* [1928, 2^{de} éd. 1964], trad. Pierre Osmo, présentation de Didier Guimbal, Paris, Gallimard, « NRF », 2017, p. 368.

11. *Ibid.*

Espèce et individu

Les hybridations que réalisent les jardiniers ou les généticiens sont soit des croisements intraspécifiques (entre des variétés de même espèce) soit des croisements interspécifiques (entre des espèces différentes). Ce trait, comme n'importe quel autre trait considéré séparément, ne dit pas grand-chose.

Par ailleurs, et le point est capital, soulignons avec Plessner les limites de l'examen empirique, car la confusion des règnes sur le plan ontologique résulte d'une adhésion trop rapide aux critères empiriques, en outre pris un à un. En effet, il existe, par exemple, des animaux dépourvus d'un centre constitué ou encore des animaux fixés (coquillages vivant sur des roches). La graduation qui se constate parfois sur le plan empirique entre diverses formes de vie fait courir le risque de l'indistinction et empêche le travail du concept. Je vais citer un peu longuement un passage important.

Le végétal et l'animal, écrit Plessner, ne se laissent pas distinguer, quant à leur essence, selon des caractères empiriques. Leur différence, en pleine réalité, est de l'ordre de l'idée. [...] On ne peut trouver dans l'empiricité la ligne marquant la frontière entre règne végétal et règne animal ; il y a ici des états intermédiaires à côté des formes caractérisées. L'unité de la vie [...] fait de la différence de nature entre l'existence animale et l'existence végétale une différence de degré sur le plan empirique [...] *Il n'y a pas de propriétés qui seraient réservées au seul animal ou au seul végétal, de sorte qu'on ne peut fonder sur des propriétés leur différence essentielle*¹².

C'est l'accentuation des différences et leur combinaison qui produisent les différences essentielles, ontologiques. De même Bergson notait-il « qu'aucun caractère précis ne distingue la plante de l'animal¹³ », et que les tentatives pour caractériser avec rigueur les deux règnes ont chaque fois échoué. « Il n'est pas une seule

12. *Ibid.*, p. 372-373. Nous soulignons.

13. Henri Bergson, *op. cit.*, p. 107.

propriété de la vie végétale qui ne se soit retrouvée, à quelque degré, chez certains animaux », de même que l'on serait en peine de trouver une caractéristique animale qui ne s'observe pas « chez certaines espèces, ou à certains moments, dans le monde végétal¹⁴ », précise-t-il encore. Ainsi la différence ne tiendrait-elle selon Bergson que dans les « proportions » : « En un mot, *le groupe ne se définira plus par la possession de certains caractères, mais par sa tendance à les accentuer*¹⁵. »

Venons-en maintenant à la question de l'individualité. S'il existe des espèces végétales, il n'existe aucun individu végétal. Selon le critère de qualification de l'individualité le plus central et le plus décisif, il est clair que les plantes ne sont pas des individus. En effet, un individu est, par définition, une totalité indivisible : le diviser, c'est le détruire. Or, la division des plantes donne au contraire naissance à d'autres plantes. « Un grand botaniste, note Plessner, est allé jusqu'à donner à la plante le nom de *dividuum* » (ce qui est partagé ou divisé)¹⁶. D'un point de vue formel, ce mode de reproduction, selon lequel le même provient du même, s'apparente à la division inorganique indifférente.

L'absence d'un centre est manifeste sur le plan morphologique et l'absence de soi l'est aussi sur le plan biologique, encore que la chose fasse discussion. En tout cas, les plantes peuvent se mêler au non-soi, comme le prouve la pratique courante des greffes ; celle-ci constitue du reste aux yeux des biologistes une sorte d'expérience cruciale. En ce sens, il « n'existe [donc] pas, dans le règne végétal, de système immunitaire à proprement parler », et Jean Dausset en veut pour preuve le fait que l'on peut greffer, par exemple, un poirier sur un pommier ; « où est le soi » en ce cas, demande-t-il¹⁷ ? À l'inverse, « l'impossibilité de la greffe démontre de manière tangible et opérationnelle la réalité du *soi* biologique », souligne Jean-Marie Claverie¹⁸.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.* C'est Bergson qui souligne.

16. *Ibid.*, p. 354.

17. Jean Dausset, « La définition biologique du soi », in Jean Bernard, Marcel Bessis et Claude Debru (dir.), *Soi et non-soi*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 24 et 55.

18. Jean-Marie Claverie, « Soi et non-soi : un point de vue immunologique », in *Soi et non-soi*, *op. cit.*, p. 35.

La mise au jour chez « de nombreuses plantes » d'une « réponse immunitaire » de type « mort cellulaire programmée » qui cible le site pathogène, et sur laquelle se penche Thomas Pradeu qui défend de ce fait la thèse d'un soi¹⁹, ne remet pas, me semble-t-il, en question l'inexistence d'un soi. Peut-on, en effet, inférer la présence d'un « soi » au seul motif qu'un organisme se défend contre un intrus ? Yves Bonnardel fait opportunément remarquer qu'un encéphalogramme plat n'est pas incompatible avec la poursuite d'une vie, d'ailleurs dite végétative : « Les os se ressoudent, les plaies cicatrisent, le sang coagule²⁰ ». Les mécanismes vitaux concourent à la survie de l'individu sans que la conscience de celui-ci y joue le moindre rôle. Ainsi, s'il y a bien « transfert d'informations » qui créent des « effets en chaîne » chez les plantes, « cela n'autorise nullement à imaginer qu'une conscience les recueille, et décide d'une réaction à avoir. Encore moins qu'elle les ressent²¹ ». Ne faut-il pas au soi, sinon une conscience réfléchie, en tout cas le *sentiment* de sa propre unité ?

D'ailleurs issu du champ de la psychologie et de la philosophie, le terme « soi » est employé par les biologistes avec précaution, car il faudrait qu'il fût un concept purement descriptif, ce qu'il n'est pas. L'individualité se laisse surtout comprendre sur le plan psychologique : par la centralité d'un soi. Où le soi végétal se situerait-il ? Dans la tige, le tronc, les feuilles ou les branches (toutes ?), les racines aux milles ramifications ? La question est vaine car l'individualité, rappelle Ruyer, est « primitivement une intuition psychologique » : elle n'est pas un simple assemblage unifié – elle est ce qui assemble²².

C'est, de fait, bien souvent sur le mode du « comme si » que les plantes sont décrites – elles sont comme si elles avaient un cerveau

19. Thomas Pradeu, *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*, Montréal/Paris, PU Montréal/Vrin, 2009, p. 32-34, 44 et 105 ([doi:10.4000/books.pum.2227](https://doi.org/10.4000/books.pum.2227)).

20. Yves Bonnardel, « Quelques réflexions concernant les plantes », in Yves Bonnardel, Thomas Lepeltier et Pierre Sigler (dir.), *La révolution antispéciste*, Paris, Puf, 2018, p. 122.

21. *Ibid.*, p. 121.

22. Raymond Ruyer, « L'individualité », *Revue de métaphysique et de morale*, 47(3), 1940, p. 303 (ark:/12148/bpt6k11344v).

ou des yeux, comme si elles avaient des intentions, des préférences, des sentiments, etc. Nous devons à Schopenhauer une critique de l'analogie qui conduisit aux premiers égarements et qui, ravivée, alimente la confusion qui se fait de nouveau jour. Des manifestations apparemment semblables doivent être dissociées : les unes réagissent à des causes, les autres répondent, de manière chaque fois singulière, à des motifs. Une analyse phénoménologique comparée montre combien la vie des plantes diffère du vivre des animaux ou de l'homme (chaque fois selon des modalités qui leur sont propres), le vivre étant *la vie vécue par un vivant mortel*. L'immortalité potentielle des arbres, l'inépuisable recommencement des plantes par les graines qu'elles-mêmes produisent, leur renaissance, donc, le fait qu'elles soient vivaces, leur division qui donne naissance à d'autres plantes, leur indifférence, si éloignée de l'inquiétude de la vie des êtres de chair et de sang qui ont une vie de relation choisie faite de préférences et de détestations, de désirs et de peurs, forment deux modes d'être *que tout oppose*. La question, pourtant essentielle à la compréhension de l'essence d'un mode d'être est passée sous silence ou, plus exactement, ignorée ; *c'est celle de la dimension expérimentielle, celle du vécu*. Les plantes ne connaissent pas les abysses de la vie psychique.

Nous évoquons en introduction une différence absolument radicale entre la vie végétale et la vie animale au point d'en arriver peut-être à remettre en question l'unicité de la vie. C'est ce que fait Hans Jonas dans un article, de ce fait important, au fil duquel il montre que *la vie végétale ne se développe pas selon le modèle du métabolisme*. Quelque chose est perdu dans la vie végétale, et ce quelque chose est proprement ce que Jonas nomme le phénomène de la vie. La vie végétale vivrait donc d'une tout autre vie que celle que nous pouvons concevoir et expérimenter, c'est-à-dire la vie fragile, temporaire, risquée et inquiète, celle qui se déroule entre la double ponctualité de la naissance et de la mort. Enfin, selon la définition qu'en propose Canguilhem, si un vivant est un « être né mortel », clairement individué, et dont « l'histoire est

comprise entre la vie et la mort²³ », alors les plantes ne sont pas des êtres vivants. Leur reviviscence sans fin, leur impassibilité, et leur beauté miraculeuse, expliquent probablement qu'elles nous apportent une paix singulière.

23. Georges Canguilhem, « Vie », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1973, vol. 16, p. 806-812. Article republié dans Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Vrin, 2018, citation p. 573.

Répondante : Amandine Andruchiw
Université de Reims Champagne-Ardenne, CIRLEP

MERCI Florence Burgat pour cette présentation très enrichissante. En vous écoutant, deux remarques me sont venues à l'esprit, qui participent, je crois, de cette impression de confusion des genres dont vous parliez entre la vie animale et la vie végétale.

Ma première remarque porte sur cette interrogation : la plante est-elle un animal comme les autres ? voire est-elle plus un animal que les autres, si l'on en juge par l'écho retentissant, ces temps-ci, du célèbre cri de la carotte, autrefois argument frôlant l'absurde, que l'on oppose aux personnes qui ne mangent pas de viande, aujourd'hui argument lancé avec le plus grand des sérieux... Posant (imposant ?) la question complexe de la souffrance dans le monde végétal... Occultant presque celle dans le monde animal, induite par l'homme.

Il me semble néanmoins que ce cri du végétal est particulièrement audible dans ce contexte précis, celui de l'alimentation, de notre alimentation. Car a-t-on encore jamais entendu parler, dans le domaine vestimentaire, du cri du lin, du chanvre ou du coton ? Signe sans doute qu'il y a quelque chose à continuer de creuser avec l'alimentation carnée dans nos sociétés.

De plus, je me demande si certains mots de vocabulaire n'entretiennent pas ce climat de confusion, notamment avec la notion de substitut, avec l'idée parfois d'interchangeabilité que cela comporte en partie, comme si « un clou chassait l'autre », comme si une côte de bœuf valait bien une côte de blette, qui vaudrait bien une

endive, qui vaudrait bien un faux-filet, etc., entretenant cette indistinction qui empêche de saisir les spécificités nécessaires. Je pense notamment au terme de « viande végétale ». Quel imaginaire cela véhicule-t-il ?

Ma deuxième remarque portera sur l'interrogation suivante : l'animal est-il une plante comme les autres ? Pour être plus précise, certains types d'animaux ne tendraient-ils pas de plus en plus à être considérés comme des plantes ? Rejoignant ainsi le slogan issu de *La Jungle*, d'Upton Sinclair, « On utilise tout dans le cochon, sauf son cri¹ ». ... À la lumière de la définition de la plante qui se dessine dans votre présentation, nous pouvons presque dire que, dans le cas des élevages industriels, intensifs, tout est fait *comme si* les animaux étaient des plantes : absence de possibilité d'exprimer leurs comportements naturels, leurs besoins éthologiques. Vous demandiez : la plante peut-elle ouvrir ou fermer ses feuilles ? Les poules ne peuvent plus déployer leurs ailes quand elles le veulent. Impossibilité d'exprimer une intériorité, une intentionnalité. Ces animaux sont immobilisés², ils ne peuvent pas quitter les lieux où ils sont parqués. Ils ne sont pas indépendants par rapport à leur milieu. Leur vie est fixée ; ils ne cherchent pas leur nourriture, on les gave : ils sont nourriture. L'animal de batterie n'a pas d'existence autonome. Il n'est pas considéré comme un individu et on fait comme s'il ne sentait pas, jusqu'à ce qu'il soit jugé assez gros, assez mûr pour être cueilli (abattu...). On cultive des cochons, du cochon, de la matière. L'animal de batterie devient quasiment un *dividuum*. Diviser un individu c'est le détruire. Qu'importe, on les fait naître sans cesse pour qu'ils puissent être mangés perpétuellement... L'espèce ne deviendrait-elle pas alors, délestée du poids de l'individu, potentiellement immortelle ?

Je n'ai pas le temps de le développer ici, mais le parallèle avec la recherche biotechnologique et les tentatives d'hybridation (xénogreffes notamment), qui font penser aux boutures que vous présentez, me semble aussi intéressant de ce point de vue.

1. Upton Sinclair, *La Jungle*, Paris, Le Livre de Poche, « Biblio roman », 2011, p. 54.
2. Si l'on se réfère à la densité de peuplement dans les différents élevages industriels.

Il me semble en tout cas que cette tentative de remettre de l'ordre dans cette indistinction ambiante est salutaire. De sorte que nous devons sans doute nous rappeler que si « l'animal est le plus autrui des autrui³ », le végétal quant à lui reste une « altérité radicale⁴ », dont on ne peut savoir grand-chose, sauf à être soi-même une plante...

-
3. Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale*, t. 2, Paris, Plon, 1973, p. 49-55.
 4. Francis Hallé, cité par Florence Burgat, *Qu'est-ce qu'une plante ? Essai sur la vie végétale*, Paris, Le Seuil, « La couleur des idées », 2020, p. 75.

« Tout est noir dans le noir »

ou lorsque la couleur de peau organise le
classement du monde vivant (1794-1824)

Pierre Serna

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

Les droits de l'Homme et du citoyen

Les révolutions de la fin du XVIII^e siècle ne se mesurent pas tant aux périodes courtes des chocs qu'aux temps longs des bouleversements qu'elles produisent, non seulement dans la réinvention de la politique et des gouvernements, mais aussi dans les organisations sociales et morales de tous les vivants, à leur tour placés, déplacés, replacés de façons différentes, sur des échelles différentes de valeur selon les ruptures de conjonctures. De nouvelles façons de vivre ensemble, de nouvelles distinctions apparaissent. Dans le cas des révolutions républicaines de la fin du XVIII^e siècle, c'est évidemment la question de l'égalité et de ses avatars qui pose aux nouveaux constructeurs de constitutions tout le défi de la modernité politique. Ces fractures temporelles (1776 aux États-Unis, 1789 puis 1792 en France, 1804 en Haïti) offrent autant d'accidents à observer pour l'historien qui se doit d'expliquer comment, ici dans le cas de la France et de son empire colonial, la féodalité a cédé la place à un

ordre juridique nouveau. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 abolissait les privilèges de naissance, en reconnaissant dès sa première phrase l'égalité de tous, et ce de façon universelle, conférant au texte une dimension bien plus subversive que les déclarations américaines précédentes.

Plus que le contenu, il est important d'abord d'étudier le titre et la conjonction de coordination qui lie les droits de l'homme et ceux du citoyen. De quel homme s'agit-il ? De quel être humain est-il question ? Celui du droit naturel que défend toute une école de philosophes, de Rousseau à Mably, ou bien d'un autre, bien réel, étant apparu sur la scène de l'opinion publique, depuis la publication des écrits de Buffon et des naturalistes européens¹ ? Trop souvent, la révolution des sciences naturelles opérant à partir de 1750 est négligée dans sa dimension politique, c'est-à-dire dans son apport déterminant à comprendre l'évolution des vivants et leur organisation dans la cité monde. Pourtant, la révolution politique qui fait de l'homme naturel un citoyen doué de droits civils et civiques n'est possible, entre autres raisons, que parce que les naturalistes ont opéré une rupture entre la créature d'essence divine à l'image de son créateur, et l'homme, premier des animaux et autant maître que responsable de tous les autres. L'être humain est devenu un individu, laïque, matériel, physique, entrant dans les cadres descriptifs et normés de la science naturelle, avant d'être défini par son âme ou l'invisibilité de l'Esprit Saint en lui. En clair, les législateurs qui votent le texte fondateur du 26 août 1789 ont conscience de rédiger la déclaration des droits du citoyen parce qu'il est un animal politique qui construit des communautés d'égaux n'ayant plus besoin d'un lien transcendantal pour affirmer leur souveraineté. Il n'est sans doute pas un hasard si l'un d'entre eux, le fondateur des Archives nationales, aujourd'hui bien oublié et pourtant essentiel dans ses prises de parole et son activité inlassable, connu alors

1. Buffon, *L'Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi*, Paris, Imprimerie royale (ark:/12148/cb372632981). Trente-six volumes ont été publiés entre 1749 et 1788 couvrant toutes les productions de la nature et constituant à côté des travaux de Diderot, D'Alembert et Jaucourt, l'Autre encyclopédie, celle de l'organisation du vivant, trop souvent oubliée, au moment de mesurer la construction de l'opinion publique éclairée au XVIII^e siècle.

de ses collègues députés et hommes de loi comme lui pour être un patriote de la première heure, l'avocat Camus, a traduit en 1783 le long traité d'Aristote sur les animaux².

L'humain d'un point de vue universel : l'abolition de l'esclavage

Selon cette logique, une hypothèse de travail a été construite et présentée dans un ouvrage précédent, impliquant de penser l'universalité, non pas tant de façon abstraite mais de manière urgente et concrète dans la France de 1789 qui est un vaste empire colonial, comprenant des centaines de milliers d'esclaves et des dizaines de milliers de « libres de couleur »³. Ces hommes affranchis n'allaient pas tarder à revendiquer au nom de la Déclaration des droits de l'homme, soutenus par la « Société des amis des noirs », fondée en février 1788, et l'ensemble de la gauche des Assemblées nationales, constituante et législatives, l'égalité de droits, finalement reconnue au bout de trois ans de combat, en avril 1792. Restait la question de l'esclavage. Si les raisons de son abolition, tardive mais fondatrice dans l'histoire des pays européens, furent multiples, il demeure clair que l'extension de l'universalité des droits d'août 1789, inscrite cette fois dans la loi, a constitué une avancée dans l'histoire du droit, permettant par là même de définir l'esclavage comme un crime de lèse-humanité⁴. Ainsi le 16 pluviôse an II (4 février 1794), la République française, contrairement à la république américaine, faisait plus qu'abolir l'esclavage. Elle octroyait la citoyenneté à tous les serviles de la veille et les intégrait au cercle de la dignité politique et citoyenne⁵. Tous les êtres humains ayant le

2. Sur l'importance des prises de paroles des députés, voir Thimoty Tackett, *Par la volonté du peuple. Comment les députés sont devenus révolutionnaires en 1789*, Paris, Albin Michel, 1997, et Armand Gaston Camus, *Histoire des animaux d'Aristote*, Paris, Chez la veuve Desaint, 1783 ([ark:/13960/157d39m7s](https://doi.org/10.13960/157d39m7s)).
3. Pierre Serna, *Comme des bêtes. Histoire politique des animaux 1750-1840*, Paris, Fayard, 2017.
4. Pierre Serna, « Que s'est-il dit à la Convention les 15, 16 et 17 pluviôse an II ? Ou lorsque la naissance de la citoyenneté universelle provoque l'invention du "crime de lèse-humanité" », *La Révolution française*, 7, 2014 ([doi:10.4000/lrf.1208](https://doi.org/10.4000/lrf.1208)).
5. Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies*, Paris, La Découverte, 1988.

droit d'avoir des droits, la République cohérente légiférait en faveur de tous les humains sur son territoire. Certes, il y eut une forme d'opportunisme et de choix stratégique contre le Royaume-Uni, mais le fait est là. Politiquement et philosophiquement, en élargissant le cercle de la citoyenneté pour le faire correspondre à celui de l'humanité, les députés de 1794 opéraient un bond dans la reconnaissance réelle de l'égalité de tous les humains, réalisant une authentique révolution démocratique, qui demeura jusqu'en 1802, avant que le premier consul Bonaparte, n'assume d'infliger une grave régression dans l'histoire du droit français, en rétablissant l'esclavage. Par là même, il provoqua la révolte de la population noire de Saint-Domingue, cette fois combattant pour son indépendance, qu'elle obtient dans un épisode de violences coloniales inouïes⁶.

La double peine des femmes noires

Cette période de 1794 à 1802, qui englobe la fin de la Convention nationale, tout le Directoire et le début du Consulat, est intéressante à trois titres concernant la révolution du statut des personnes et l'organisation sociale qui en découle. Tout d'abord, elle fit prendre conscience aux philanthropes qu'au bout de la chaîne de servitude humaine, l'être le plus malheureux et infortuné en termes de droits, du fait de sa misère économique, de son rang dans la société, de sa couleur de peau, et de son genre était la femme noire⁷. Il n'est pas un hasard si, dans son long discours du 4 février, l'un des trois membres de la délégation des députés de Saint-Domingue, Duffay, qui présente la situation du Cap-Français à ses collègues métropolitains ignorants de la situation, insiste sur les qualités des femmes des esclaves et la volonté de ces derniers de leur voir conférée comme à eux-mêmes la citoyenneté⁸. Cette loi provoqua

6. Philippe R. Girard, *Ces esclaves qui ont vaincu Napoléon : Toussaint Louverture et la guerre d'indépendance haïtienne*, Rennes, Perséides, 2012.
7. Elsa Dorlin, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2006 (<https://www.cairn.info/la-matrice-de-la-race--9782707159052.htm>).
8. Jeremy D. Popkin, *You Are All Free! The Haitian Revolution and the Abolition of Slavery*, Cambridge, Cambridge U.P., 2010.

sur place des bouleversements sans précédent dans ses conséquences inattendues et sa diffusion prévisible à l'ensemble des colonies des Antilles, mais n'en fut pas moins confirmée dans la constitution de l'an III. De fait, il n'est pas impossible de soutenir que l'abolition de l'esclavage constitua une « réinvention » du Noir. En effet, auparavant les mots « esclave » ou « servile » suffisaient à définir les sujets dont on parlait. Désormais, chacun comprenant que ce mot n'avait plus de sens, le désignant « Noir » acquérait un tout autre sens. Il définissait un être humain qui ne pouvait plus se résumer à sa servitude mais un citoyen d'une autre couleur, le Noir, qui entra ainsi dans la citoyenneté. Cela permit une nouvelle représentation de cette partie de la population que l'on a ailleurs appelée le procédé « d'iconoirlogie⁹ ». Enfin, un mouvement minoritaire de l'opinion publique mais révélateur des longs combats à venir, finit par s'interroger sur les êtres vivants qui étaient en deçà de ceux qui travaillaient... comme des bêtes. La réorganisation du monde des êtres sensibles ne pouvait faire l'économie d'une réflexion sur la place des animaux dans la République. Ainsi en 1802, la seconde section de la classe des sciences morales et politiques de l'Institut proposa un concours avec deux questions : en quoi les mauvais traitements infligés aux animaux ont-ils un rapport avec la morale publique ? Faut-il rédiger une loi pour corriger cet état de fait ? Au même moment, la même classe demandait, dans un autre intitulé de concours, de s'interroger sur les progrès économiques que l'abolition de la servitude avait amenés dans l'histoire de l'Europe¹⁰.

1789-1802 : une parabole de treize ans se bouclait, depuis le premier été de la Révolution à la bascule de la France sous la férule autoritaire de son chef ; un arc logique avait tenté et pensé et parfois même organisé, malgré le chaos de la guerre civile et

9. Pierre Serna, « Tenir les noirs à l'œil. Hypothèse pour une "iconoirlogie" », *Annales historiques de la Révolution française*, 1(395), 2019, p. 171-191 (<https://www.cairn.info/revue-Annales-historiques-de-la-revolution-francaise-2019-1-page-171.htm?>). Sur la représentation du Noir dans l'art et son contexte politique, voir l'ouvrage essentiel d'Anne Lafont, *L'Art et la race, L'Africain (tout) contre l'œil des Lumières*, Paris, Presses du réel, 2019, et Andrew Curran, *L'Anatomie de la noirceur. Science et esclavage à l'âge des Lumières*, Paris, Garnier, 2017.

10. Pierre Serna, *L'Animal en République. 1789-1802. Genèse du droit des bêtes*, Toulouse, Anacharsis, 2016.

extérieure, un nouvel ordonnancement des êtres vivants dans la cité régénérée. Depuis les citoyens roturiers aux libres de couleurs, pour arriver aux esclaves et ouvrant de façon ultime une réflexion sur le droit des animaux. Dans l'espoir du meilleur.

Le retour de l'esclavage

Et le pire arriva. La démocratie fut pervertie avec un suffrage masculin élargi mais manipulé en des plébiscites césariens. Les Noirs libres durent subir une nouvelle législation dans la constitution de l'an VIII, dégradés de tous leurs postes dans l'administration et dans l'armée, de façon infâmante. Quant aux simples citoyens noirs, la loi voulut leur imposer en vain de retourner à l'esclavage. Sans même évoquer la question des animaux. Décidemment la classe des Sciences morales et politiques allait trop loin avec ses concours et ses positions libérales. Elle fut autoritairement fermée. Quant à l'amour des bêtes, cela devint une histoire de « bonne femme » à commencer par celle du Premier Consul et cette passion allait être nommée par bien des hommes, se moquant de cette sensiblerie féminine, la « bétomanie ».

Il serait loisible de conclure à une sorte d'équilibre ou de balancier de l'histoire qu'il est d'usage d'appeler la réaction, en le définissant comme un retour à un ordre ancien de l'organisation sociale et sociétale après que les bouleversements d'une période révolutionnaire sont allés trop loin, du moins pour la partie la plus conservatrice d'une population, tout à coup timorée ou effrayée par l'ampleur des changements qu'impliquait l'organisation d'un monde nouveau. Porter un intérêt philanthropique et chrétien pour les populations serviles constituait une chose, mais comprendre et accepter que ces masses de personnes de couleur de peau sombre pouvaient et devaient être composées d'égaux à soi-même, en jouissant des mêmes prérogatives politiques sociales et économiques, relevait d'une toute autre logique. Pourtant, rien ne serait plus faux que d'imaginer la force de cette réaction comme la substitution à l'identique, de l'organisation du monde nouveau par la restauration du monde ancien, même si le mot sera prononcé en 1814 et en 1815.

L'hypothèse soutenue ici, concernant plus particulièrement la population noire et sa place dans l'ordre global de la société française pour définir en retour le rang de chacun, propose d'explorer une nouvelle voie interprétative.

Les modernes contre les modernes : l'invention des races pour dominer les Noirs

Au contraire, ce serait la modernité de cette réaction et de sa légitimation intellectuelle, voire scientifique qui est ici observée. Une sociogenèse de la modernité se retourne contre elle, et ceux qui auraient dû la défendre – des médecins, des naturalistes, des hommes de sciences à l'origine de la révolution épistémologique qui avaient fait de l'homme le premier des animaux – se défaussent. Bon nombre d'entre eux va passer du côté du nouvel ordre social rétablissant l'esclavage et tout ce qui accompagne l'autoritarisme du Premier Consul en 1802, puis soutenir la dictature napoléonienne à partir de 1804, en utilisant les arguments de l'émancipation des populations serviles, pour les retourner cette fois contre les Noirs que l'on pouvait remettre en esclavage. Cette fois-ci ce n'était pas leur statut de servile qui les stigmatisait mais, bien plus profondément ancrée en eux, la couleur de leur peau, ne révélant que leur nature profonde : « dans le noir tout est noir¹¹ ».

Ce n'était pas dans la forme une posture seulement réactionnaire, mais bien au contraire une adaptation de tout le discours scientifique de la période des Lumières et de la révolution scientifique portée par les savants du Muséum d'histoire naturelle à une forme de conservatisme moderne. Puisqu'il avait été démontré que l'homme n'était que le premier des animaux, c'est bien de la filiation qu'il était question entre lui et les plus évoluées des bêtes, soit les singes dont il était question. Désormais un discours scientifique, porté par

11. Julien-Joseph Virey, *Histoire naturelle du genre humain*, Paris, Crochard, 1824 (t. 1 ark:/13960/tomto857k et t. 2 ark:/13960/t6355627r), t. 2, p 131, « toutes les humeurs du nègre ont des couleurs plus foncées que les nôtres ; il s'y trouve de cette teinture noirâtre qui empreint tout leur corps, et qui se remarque même jusque dans leur liqueur séminale ».

un désir de réorganisation nouvelle des vivants à la surface du globe, devait justifier le retour à l'esclavage des Noirs. Pour cela, il fallait apporter par le savoir les preuves de leur infériorité naturelle, légitimant leur servitude juridique. La modernité de l'émancipation de tous les Noirs sur le territoire de la République se jouait à front renversé, et, dans une nouvelle société du classement, de la hiérarchie et de l'organisation verticales devant supprimer toute velléité d'horizontalité égalisatrice, penser la place du Noir était d'autant plus important que celle-ci déterminait le bas de la société, et indiquait le plus modeste des rangs, assigné au plus inférieur des humains. Juste au-dessus du singe orang-outang¹². Et Julien-Joseph Virey, au cœur de cette réflexion, pouvait écrire en 1801 évoquant le Jocko, « il est pour l'orang-outang, ce que le nègre est pour l'Européen¹³ ». En faisant de l'homme le premier des primates, les penseurs des Lumières avaient fourni une bombe à retardement à la pensée réactionnaire d'après la Révolution. Une nouvelle évolution épistémologique devait porter cette captation de la modernité pour en faire un outil de discrimination et d'exclusion : ce fut l'opération de fixation négative du mot « race ».

En vingt ans, la race devient une arme de soumission

Cette étude propose l'hypothèse de concevoir l'apparition et la nouvelle conceptualisation du mot « race » et de son nouvel usage, plus particulièrement entre 1801 et 1824, entre les deux éditions de *L'histoire naturelle du genre humain* de Virey.

Il ne s'agit pas d'analyser l'ensemble des changements entre les deux éditions de 1801 et de 1824. Il faut pourtant commencer par constater la transformation profonde, dans l'économie textuelle,

12. Silvia Sebastiani, « Frontières de l'humain. L'homme-singe dans le débat britannique sur l'esclavage (1770-1780) », in Antoine Lilti, Sabina Loriga, Jean-Frédéric Schaub et Silvia Sebastiani (dir.) *L'expérience historiographique. Autour de Jacques Revel*, Paris, Éditions de l'EHESS, « Enquêtes », 12, 2016, p. 201-220.
13. Julien-Joseph Virey, *Histoire naturelle du genre humain, ou Recherches sur ses principaux fondements physiques et moraux, précédés d'un Discours sur la nature des êtres organiques, et sur l'ensemble de leur physiologie. On y a joint une dissertation sur le sauvage de l'Aveyron. Avec Figures*, 2 t., Paris, Dufart, an IX [1801] ([ark:/12148/cb315912450](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:fr:cb315912450)), t. II, p. 185-186.

des discours préliminaires. Dans la première édition, le Discours d'introduction au livre s'étend sur quatre-vingt-une pages et se veut un éloge à la Nature comme organisatrice de toutes les formes du vivant, dans une perspective englobant le minéral, le végétal et le monde animal¹⁴. Un tableau descriptif des interrelations entre ses trois mondes avec leurs histoires mêlées et leur évolution introduit le lecteur dans une perspective dynamique, ouverte et évolutive des espèces toutes reliées entre elles par un système de la Nature. Organiciste, la vision du monde est ouverte sur l'ensemble des possibilités qu'offre une Nature naturante, qu'il convient de connaître, de décrire, afin de constater qu'une science largement dominée par le paradigme de Buffon – relayé par ses rééditions à cette époque et toute une génération de naturalistes dont Parmentier à qui est dédié l'ouvrage – relance l'intérêt dans une perspective encore marquée par un vitalisme inspiré de Cabanis et que les professeurs du Muséum d'histoire naturelle portent aussi¹⁵. La lecture impressionne d'autant plus que « la Nature » (avec majuscule) est répétée soixante-dix fois, dans les soixante-seize pages du *Discours sur la Nature des êtres organiques, et sur l'ensemble de leur physiologie* créant par là même plus qu'un effet de pédagogie de la conviction, la démonstration d'une foi en un principe régénérant, optimiste et positif, que la suite du texte vient nuancer, mais qui marque tout de même le cadre et l'héritage des naturalistes-philosophes d'avant 1789 et des savants-citoyens d'après 1789, dont se réclame Virey, dédiant son livre aux mânes de « l'immortel Buffon ». Ce mouvement scientifique se construit également dans une réflexion nouvelle autour de l'observation de l'homme dans la nature en

14. Virey, *Histoire*, op. cit., éd. 1801. Voir aussi Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 2 vol., Paris, Crapelet, 1802 ([ark:/12148/cb30181965h](https://doi.org/10.12148/cb30181965h)).

15. Pietro Corsi, *Lamarck, Genèse et Enjeux du transformisme, 1770-1830*, Paris, CNRS éditions, 2001. Pietro Corsi montre combien l'actualité éditoriale de Buffon continue d'être importante jusqu'au tout début du XIX^e siècle avec l'activité de ses disciples et notamment avec l'édition de l'*Histoire naturelle des Reptiles, avec figures dessinées d'après nature* par C.S. Sonnini et par P.A. Latreille (Paris, Imprimerie de Crapelet, chez Deterville libraire, an X, 4 vol., in-18, [doi:10.5962/bhl.title.4688](https://doi.org/10.5962/bhl.title.4688)), sans même évoquer le début des rééditions sous différents formats et prix selon les illustrations de l'œuvre de Buffon.

fonction de son histoire, ses mœurs, son adaptation aux milieux dans lequel il vit, avec la naissance de l'anthropologie¹⁶.

Quelle différence avec le texte introductif de 1824 qui change du tout au tout la focale à l'occasion de la réédition du texte fortement remanié vingt-trois ans plus tard. Plus court, le texte numéroté en chiffre latin de I à XL a pour titre *Des causes qui donnent à notre espèce la supériorité sur toutes les autres dans la nature*. L'expression « la Nature » avec majuscule a disparu. Le temps des Lumières et d'une confiance en une nature naturante est passé. L'Homme, son espèce et le processus de civilisation culturelle et industrielle ont remplacé la Nature. Le principe vital n'est plus seulement la création et l'harmonie des règles de la vie mais la domination et la désignation de la place de chacun pour la bonne marche du progrès défini par le continent européen. L'espace mental et justificatif des pages qui suivent a changé radicalement en moins de vingt-cinq ans. Si dans la première édition le mot « Nature », avec sa majuscule, structurait l'ensemble des pages dans leur forme et leur sens, désormais le mot « Espèce », vite remplacé par celui de « Race », l'a remplacé comme principe directeur qui mène l'architecture du préambule. Le mot est répété cinq fois sans compter les périphrases que l'auteur emploie de façon équivalente, « Race humaine, le genre humain, l'espèce ». Sans donner de claire définition du terme qui vient ensuite, l'auteur pose cet élément conducteur de son œuvre qui se propose de présenter « une histoire naturelle de notre race ». Cette fois la nature est adjectivée et remplacée par la race, dont l'observation a été possible et l'émergence visible par les récits de voyageurs, les relations scientifiques et les collections publiques¹⁷. Entre-temps, certes Virey ne s'est pas imposé comme le plus grand homme de sciences de sa génération, mais bien comme un polygraphe. Non seulement il participe aux entreprises éditoriales de dictionnaires d'histoire

16. Jean-Luc Chappey, *La Société des Observateurs de l'Homme (1799-1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Paris, Société des études robespierristes, 2002.

17. Delphine Peiretti-Courtis, « Corps noirs et médecins blancs. Entre race, sexe et genre : savoirs et représentations du corps des Africain(e)s dans les sciences médicales françaises (1780-1950) », thèse sous la direction d'Anne Carol, Aix-Marseille université, 2014. Compte rendu paru dans *Genre & Histoire*, n° 15, 2015 (<http://journals.openedition.org/genrehistoire/2126>).

naturelle, dans lesquelles il peut rédiger les entrées aussi importantes que « homme », « femme », mais il construit une œuvre personnelle avec ses pensées sur l'instruction publique en 1802, la présentation de sa longue réflexion sur le rôle de la femme dans la civilisation, avec une première étude sur l'influence des femmes sur le goût de la littérature et les beaux-arts, en 1810. Il poursuit ses réflexions sur le régime alimentaire des anciens et des modernes en 1813, puis il enchaîne avec son long hommage à Parmentier en 1814 et, la même année, avec ses *Éphémérides de la vie*. Ses recherches philosophiques sur la nature et les facultés de l'homme sont publiées en 1817. Un traité de pharmacie paraît en 1819, son histoire naturelle des médicaments en 1820, puis son *Histoire des mœurs et de l'instinct des animaux* en 1822, et ses idées sur la puissance vitale en 1823. Enfin il publie son ouvrage sur la femme en 1824, la même année que la réédition de l'histoire du genre humain. Polygraphe reconnu, mais point forcément médiocre, grand lecteur de ses illustres collègues français mais aussi fort au fait de la littérature scientifique allemande et surtout anglaise qu'il cite souvent, Virey élabore une vraie pensée entre morale conservatrice et connaissances scientifiques.

La naturalisation des races comme marque de civilisation

Aussi est-il possible de mieux saisir le renversement complet de l'approche de Virey en vingt-trois ans, naturalisant la race comme le moteur de la structuration d'une histoire du genre humain plutôt que la Nature. Cette substitution d'un concept par un autre, la force mouvante de la nature évoluant par rapport à la puissance fixe d'un classement rigide, constitue en soi une somme d'informations précieuses. Virey ne porte pas seul la responsabilité de ce glissement. La génération à laquelle il appartient regroupe des hommes nés dans les années 1770, ce sont les quinquagénaires de la Restauration politique et de la remise en place d'un ordre ancien mais tenant compte des découvertes scientifiques. D'ailleurs, à côté du terme « race », le terme de « civilisation » montre l'inversion de la focale pour observer les êtres humains. Désormais

l'homme n'est plus une créature de nature mais un être façonné par le processus de civilisation. Le retournement, à bien y regarder, est complet, l'histoire des peuples devenant le contraire de la nature dans la mesure où Virey ne tarde pas à soutenir que les deux concepts couplés de race et de civilisation impliquent logiquement une classification des peuples, puisque le critère du rangement des vivants à la surface du globe naît de leur capacité, non pas à vivre dans la nature, mais à la dompter, à la cultiver, à la maîtriser, à la domestiquer, en un mot à la commander. Cette observation sur la métamorphose des deux textes introductifs à ce point radicalement différents et pourtant écrits par la même personne implique de saisir la particularité de l'usage du mot « race » dans le discours d'un vulgarisateur des connaissances scientifiques, polygraphe et participant à de nombreuses entreprises éditoriales, personnelles et collectives. Le texte de Virey pourrait fonctionner comme le paradigme d'une double évolution du mot « race », dont la banalisation est attestée entre la réédition des deux textes et dont la performativité classifiante et qualifiante à la fois dans un sens mélioratif et péjoratif s'impose, tout de suite perceptible dans l'avertissement à la nouvelle édition de 1824¹⁸.

Il n'est pas inutile de noter que le mot race moins fréquemment utilisé dans l'édition de 1801 est généralement accompagné du qualificatif humain, comme si le terme ne suffisait pas, utilisé seul, à exprimer tout son sens, alors que cette précaution n'est plus de mise en 1824. Là, au contraire, la connivence de lecture s'impose au point que désormais chacun sait ce qu'est une race. Ainsi « Des races humaines » se trouve dans la table des matières de 1801 et 1824. Mais, dans le texte de 1801, l'expression est conservée dans le corps du texte et abandonnée vingt-trois ans plus tard (t. I, p. 126, 129, éd. 1801). L'expression « espèce nègre » est aussi utilisée (*ibid.*, p. 136), « tiges éthiopiennes et nègres » (*ibid.*, p. 149), et même « castes négresse » (*ibid.*, p. 156) ou « races étrangères » (*ibid.*, p. 151). Dans le livre second, ce flottement du terme perdure, au moment

18. William Max Nelson, AHR Forum « Making Men: Enlightenment Ideas of Racial Engineering », *The American Historical Review*, 115(5), 2010, p. 1364-1394 ([doi:10.1086/ahr.115.5.1364](https://doi.org/10.1086/ahr.115.5.1364)).

de classer les humains en cinq grands groupes. Les Européens forment des « nations », la seconde « classe » est composée d'Asiatiques, le « troisième rang » est rempli des « hordes arabes » et de « races maures », « les peuplades de nègres et de cafres » se trouvent en quatrième position et « le dernier degré » renferme toutes « les tribus sauvages de l'Amérique et des îles des mers du Sud¹⁹ ».

Ces qualifiants s'effacent progressivement pour laisser place nette au substantif. La « Race » est le résultat d'un processus naturel qui confirme et reproduit des traits immuables d'une population, mais en même temps elle est un marqueur de civilisation, dans la mesure où ce qui définit l'homme n'est plus sa naturalité mais son travail, son intelligence « immense » par rapport aux animaux, ce qui lui permet d'imposer sa marque dans l'histoire. L'homme s'est détaché de façon héroïque de la nature animale qui a pu le définir dans un premier temps pour parvenir à l'âge de l'intelligence que symbolise le niveau de prospérité des pays tempérés et européens qui connaissent une apogée, au moment de la réimpression du texte, que Virey appelle de façon révélatrice « l'âge de virilité »... , alors que les peuples du nord et du froid sont encore dans l'âge de l'enfance et que les peuples du sud et du chaud sont dans une décrépitude avancée.

Dans cette perspective, la race est autant, dans ce discours introductif de 1824, un marqueur naturel qu'un processus historique. Dans les deux cas, soit parce qu'elle est déterminée par l'observation fixiste et physiologique des corps, soit parce qu'elle révèle un état de la civilisation, la race est la mesure du classement des différents groupes d'hommes entre eux. En retournant la perspective d'approche de 1801 (certes présente dans le corps du texte, mais pas dans le discours introductif), Virey refuse d'emblée l'égalité naturelle des êtres. Le curseur civilisationnel constitue désormais la juste mesure pour différencier, classer et hiérarchiser les hommes. D'emblée, si Virey affirme un point de vue monogéniste en évoquant « notre race », « notre seule race » (p. V), il n'en insiste pas moins sur l'inégalité à l'intérieur de cet ensemble.

19. Virey, *Histoire, op. cit.*, éd. 1801, t. II, édition de 1801, p. 121-122.

Comme Claude Olivier Doron l'a souligné, il est même possible de soutenir un racialisme encore plus stigmatisant, une fois l'unité humaine reconnue, qu'à l'intérieur d'un polygénisme, *a priori* seulement plus clivant²⁰. De façon logique selon ce premier constat qui admet l'unité d'une race humaine pour induire ses divisions en espèces radicalement différentes, c'est toute la pensée des Lumières qui est remise en cause au travers de deux réductions *ad absurdum*, montrant qu'il serait vain selon Virey de comparer Fénelon ou Montesquieu au « stupide Iroquois , ou [à] l'inepte Omagua²¹ ».

La différence des humains à la place de l'humain du point de vue universel

L'auteur pose donc la différence des humains et leur valeur dans l'histoire humaine sur une échelle des valeurs classifiantes, en fonction du degré de maîtrise de la science, du commerce, de la nourriture et du système d'instruction ; autant de paramètres qui sont utilisés, en plus des indicateurs physiologiques, pour ranger et organiser les races entre elles. Preuve est faite selon lui de la supériorité de l'Européen blanc sur l'Africain noir par la supériorité des armes à feu qui exprimeraient la supériorité définitive d'une race sur l'autre. Deux enseignements sont tirés qui seront exposés tout du long des centaines de pages qui vont suivre. Le bon sauvage n'existe pas. C'est une fable née sous la plume de Rousseau (p. XXVIII). Au contraire, les peuples africains démontrent, chaque fois qu'on les connaît bien, leur mauvaise santé comparée à la saine apparence des peuples européens et à leur forme accomplie pour incarner le type humain. Tout pourrait être bien donc. Pourtant l'ensemble du texte, malgré la certitude mainte fois proclamée de la supériorité blanche, fonctionne par le moteur de l'inquiétude, comme si une menace planait sur la civilisation, comme un malaise.

20. Claude-Olivier Doron, *L'homme altéré : races et dégénérescence (XVII^e-XIX^e siècles)*, Ceyzérieux, Champ Vallon, 2016.

21. Virey, *Histoire, op. cit.*, « Discours préliminaire », éd. 1824, t. I, p. IX.

Il faudrait comprendre qu'une lutte des races est engagée, dans laquelle les Européens, du fait de leur supériorité technique, sont certains de l'emporter. Pourtant il n'est pas sans intérêt, à l'évocation de pratiques sauvages, de discerner comme un flou et un flottement dans le texte, au moment de laisser comprendre qu'il existerait parmi la race blanche des hommes inférieurs de par leur situation sociale, qui seraient eux aussi, malgré la couleur de leur peau blanche mais en fonction de leur misère sociale, dans une situation d'infériorité dangereuse pour l'équilibre de la civilisation. La lutte des races laisse poindre, en ce début de révolution industrielle en France, une sourde lutte des classes à venir. Celui qui est sali et noirci par son travail devient, tout à coup, le Noir de l'intérieur, le danger vivant d'une dégénérescence de la race, qu'il faut bien accepter et tenir éloigné du centre immaculé de la civilisation, pour faire fonctionner la machine en train de s'imposer dans l'usine, ou pousser la charrue en vivant avec les bêtes pour nourrir les « honnêtes gens »²².

La volonté affichée de l'auteur de naturaliser la supériorité de certains peuples sur d'autres passe par la description du niveau de savoir dans chaque zone du monde, couplée à la notion de commerce comme espace d'interrelations entre découvertes, productions, consommation, et civilités, l'ensemble résumé sous le terme de progrès. Ainsi, les savants Newton, Fontenelle et Cassini ont par leurs inventions et découvertes fait progresser la race blanche en l'inscrivant dans une histoire superposée à celle du progrès qui permet même « d'améliorer la race » (p. XXVIII). En revanche, comme une archéologie du refus de la non-repentance à venir, telle qu'elle fonctionne aujourd'hui, Virey initie aussitôt son registre de métaphores animalières pour définir des peuples africains offrant le spectacle « d'animaux croupissant » et surtout par leur fainéantise, passivité et résignation comme autant de peuples sortis, ou se

22. Virey revient sur cette idée dans le volume 2, p. 119. Comme de coutume, Virey se retranche derrière l'avis d'un autre : « nos paysans, selon Stanhope Smith, n'ont-ils pas une figure ignoble et basse, en comparaison de nos riches citadins, élevés et nourris d'une manière plus libérale ? Pourquoi donc les nègres si abrutis, si mal nourris, et sans éducation, ne seraient-ils pas encore plus déformés dans leur figure, surtout lorsque, abandonnés à l'état sauvage, ils se livrent à toutes sortes de grimaces et de contorsions ? »

maintenant « hors de l'histoire », des peuples donc sans histoire et qui par là même sont dominés et infériorisés de toutes les façons qu'on les observe.

La table des matières offre un autre indice de la performativité du mot race telle qu'elle s'est imposée en un peu plus de vingt ans, remplaçant la nature²³.

La prétendue corrélation des climats et des races

Le livre se divise en sections en 1801 et en sections et articles détaillés en 1824. Les thèmes ont été regroupés différemment, selon la nouvelle sensibilité de l'auteur et son obstination raciologique. En 1801, la section I s'appelle « De la conformation de l'homme. De ses différences d'avec les autres animaux, des races humaines- de leur variété de la race celtique-mongole et lapone-Malaie-Nègre et hottentote-Caraïbe ».

La section II porte sur l'action des climats et la section III sur la reproduction.

Dans le livre second, la section I traite de l'homme comme premier des animaux, la section II des principes de la perfectibilité du genre humain, puis vient, après la conclusion, la dissertation sur l'enfant de l'Aveyron. Dans cette table, le terme de « race » apparaît trois fois. Si les différences catégoriques entre différents groupes d'hommes sont longuement développées, elles n'apparaissent pas de prime abord dans la banalisation du mot « race », dans la table des matières.

Dans l'édition de 1824, l'équivalent des thèmes traités est réorganisé en sept sections et douze articles. La section première traite de la race humaine en général et de ses rapports avec les autres êtres, la seconde de l'homme considéré dans sa constitution physique et son organisation par rapport aux autres animaux, la troisième des âges et des modifications qu'ils apportent dans l'homme, la quatrième de la femme et de ses attributs physiques et moraux, la cinquième de l'état

23. Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté femmes, 1992.

du mariage, la sixième de l'accouchement et de l'allaitement chez les différents peuples, la septième de la durée de la vie humaine et de ses probabilités chez diverses nations. Le livre deuxième ne comporte que deux sections : « de la distribution du genre humain, suivant les divers territoires du globe », et « des espèces et races d'hommes ». Dans cette table des matières entièrement refondée, le terme de race apparaît neuf fois, livrant un indice de son utilisation plus fréquente et normalisée, dans un sens descriptif et péjoratif, ce qui n'est pas le cas en 1801 lorsque l'article III de la section quatrième sur les races de femmes sur le globe (sont-elles différentes des races d'hommes, peut se demander le lecteur) enquête « sur les difformités naturelles observées chez la femme dans les races nègres »²⁴.

La classification des races dans l'organisation du monde vivant

Il ne s'agit pas d'établir une exégèse du texte de Virey, encyclopédie en soi du racialisme du début du xx^e siècle, mais de pointer quelques éléments relevant de la problématique de l'organisation du vivant pour saisir comment sa perception des groupes humains en races hiérarchisées structure toute sa pensée, de l'ensemble des populations jusqu'à la condition de chaque individu, d'une histoire des migrations jusqu'à l'individuation du stigmate de la race dans le corps de chaque Africaine. Ce n'est pas tout de classer les races, il faut pour que le classement fonctionne que le système se construise dans le refus de voir le mélange des races, imaginé comme un authentique péril. Que la race noire soit inférieure est pour Virey un constat de vérité qui s'appuie sur l'héritage de la reproduction et le spectacle du présent. Mais le fait qu'elle puisse dans le futur se mélanger à la race blanche constitue une éventualité où l'homme de science perd sa rationalité et son objectivité, pour laisser transparaître une inquiétude, une crainte de l'ordre du scandale

24. L'enquête quantitative sur la fréquence des termes renvoyant à la race et aux mots s'y référant sera présentée dans un essai à venir.

qu'il faut éradiquer, mêlant, à ce moment-là, les considérations politico-morales appuyées sur un discours porno-médical.

Dans l'encyclopédie de la stigmatisation des peuples africains que constitue l'œuvre de Virey, ne cessant de décrire des peuples frappés d'un retard civilisationnel comme « encroutés d'animalité » (t. II, p. 170, éd. 1824), il faut retenir, dans la perspective de l'organisation du vivant, un double constat spatio-temporel de la part de Virey, concernant l'origine des hommes et leurs déplacements au moment où il écrit.

Monogéniste, il l'est certes. Pourtant, devant la différence radicale selon lui, qu'il constate entre les peuples du nord et les peuples du sud, et plus particulièrement les Européens et les Africains, Virey trouve la solution à son problème dans le terme « espèce ». S'il ne peut nier l'unité de la race humaine, alors ils sont séparés par la nature de leur espèce, ce qui a pu donner l'impression d'une croyance dans un polygénisme que Virey, habilement, ne soutient pas. Il ne peut le soutenir car il n'est pas qu'un observateur des humains, il s'interroge sur leur origine. Outré à l'idée que les Noirs peuvent descendre des Blancs, car cela indiquerait une dégénérescence de la race blanche qu'il ne discute même pas, il laisse en revanche un angle mort dans son texte, lorsque, reprenant selon sa logique de partir du bas pour remonter vers un classement valorisant, il pose la question sans l'approfondir du constat qu'il veut établir en vérité scientifique. Si le Noir descend du singe, le Blanc descendrait-il du Noir ? Virey, gêné, laisse la question en suspens, comme s'il manquait un maillon qu'il croit pouvoir situer dans les îles malaises ou dans ce monde d'îles vers la Nouvelle Guinée encore à explorer. En revanche, les conclusions qu'il en tire quant à la répartition des êtres humains et leur organisation sont celles d'un fixisme géographique global. En effet, la traite et les déplacements de population, auxquels la fin du XVIII^e siècle a donné lieu, doivent cesser. Virey construit une inquiétude hypothétique mais fort révélatrice de son conservatisme social, au moment de réfléchir aux grandes masses de population à la surface du globe et d'imaginer les conséquences démographiques si les populations du sud venaient à se déplacer vers le nord. Non seulement il en résulterait

des « abus extrêmes contre la sociabilité humaine » (*ibid.*, p. 290), mais surtout Virey ne perçoit ces migrations que sous la forme de populations composées de « pauvres, méchants, ignorants », qui viendraient dérégler le monde civilisé. Dans un style qui lui est particulier où les considérations médicales viennent se superposer aux appréciations socio-politiques, fidèle au fond à l'école de Buffon, Virey construit une superposition entre les classes laborieuses et les Africains, laissant planer une confusion qu'il laisse entrevoir à d'autres passages de son œuvre. C'est donc en toute cohérence que Virey, armé d'une sévérité morale et d'une dureté sans faille au moment d'évoquer le mode de vie des Africains, s'institue comme un opposant ferme à l'esclavage et à la mise en servitude des populations africaines dans les colonies des Caraïbes. Il rappelle les lois d'interdiction de la traite en Angleterre et d'abolition de l'esclavage dans l'Empire britannique, ignorant ou faisant semblant d'ignorer la première abolition de 1794 durant la Première République. Fervent abolitionniste, il ne fait pas tant preuve de philanthropie que d'un séparatisme originel revendiqué, car toute forme de grand déplacement de population ne peut conduire qu'à l'autre obsession de Virey après la description des tares des Africains, la question de la reproduction sexuelle et des relations sexuelles certaines qui ne manqueraient pas d'advenir, en cas de mélanges de populations noires et blanches.

La lutte contre l'esclavage des Noirs par peur du métissage

Car si l'Africain est en soi un être inférieur, mais qui, selon l'auteur, peut ne pas manquer de lucidité au moment de reconnaître son infériorité naturelle devant le Blanc voire reconnaître dans le singe « son compatriote », il existe un autre être qui ne mérite nulle compassion car il a déjà contaminé la race blanche : c'est le métis. En conséquence, Virey l'appelle le mulâtre, rappelant l'origine de ce mot, qui renvoie davantage le sang-mêlé à un équidé moqué plutôt qu'à un être humain. Le médecin littérateur qui n'en est pas à un paradoxe près émaille son texte ici ou là de considérations capables

de brouiller les pistes, puisqu'il lui arrive d'affirmer que le mélange peut, dans le cas de populations vivant renfermées sur elles-mêmes, apporter une saine régénération de sang neuf. Pourtant, lorsqu'il étudie spécifiquement les enfants nés de relations entre femmes noires et hommes blancs (car le contraire relève de l'impensé ou de l'impensable, ou de l'impossible à écrire), c'est toujours pour y déceler un défaut congénital.

Il consacre un chapitre entier aux métis des diverses races, cependant les exemples concernent les îles coloniales françaises où les relations de domination sexuelle l'amènent à critiquer avant même les Noirs, les Créoles blancs usant de leur pouvoir et se dégradant par là-même. Ce sont eux qui ont une lourde responsabilité dans ce qu'il perçoit comme une débauche ou une dénaturation de la race blanche²⁵. Mauvais Blancs pourrait-on dire : « les créoles ne font rien pour ne pas ressembler aux nègres » (t. II, p. 176, éd. 1824) et finissent par succomber dans cette inoccupation « aux fureurs du désir et aux ennuis de la volupté » (*ibid.*, p. 180). Dans cette ambiance, il est évident pour Virey que la femme noire comprend que la séduction d'un homme blanc constitue sa planche de salut, et le fruit de ses amours « la ruine » de la race (*ibid.*, p. 184). Les fruits de ces relations sont des « bâtards méprisés de tous », des Noirs comme des Blancs, et deviennent des personnes associables. Virey n'a pas oublié les pages de Buffon, mais les retourne à sa façon. Là où Buffon, de manière positive, niait une quelconque incidence de la peau dans la définition de l'humain, démontrant qu'en quatre générations il faisait d'un Noir un Blanc et vice-versa, Virey utilise cet argument pour le retourner en affirmant qu'une fois le métis né, il faut de suite lui faire retrouver sa race originelle, c'est-à-dire non le blanc mais le noir, puisque porteur de cette moitié handicapante il ne peut que redescendre. La conclusion du chapitre propose une cacophonie de sens qui porte tout et son contraire, expliquant la multiplicité des exégèses de son texte,

25. Emmanuelle Saada, *Les Enfants de la colonie : les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris, La Découverte, 2007 (<https://www.cairn.info/les-enfants-de-la-colonie--9782707139825.htm>).

aux sens multiples²⁶. D'un côté, il finit par reconnaître, sous l'autorité de Buffon et de Vandermonde, que les métis sont d'excellente constitution physique (*ibid.*, p. 193) mais que finalement les Blancs ne doivent pas rechercher de relations avec les « négresses », selon le terme employé en 1824, car les mœurs se pervertissent à ces mélanges. Pourquoi ?

L'obsession, la peur et le racisme envers la femme africaine

Parce que le but ultime de l'ouvrage visant à rendre intelligible l'histoire du genre humain ne cache même pas un tableau à charge contre la femme africaine²⁷. Ici, une précision s'impose tant d'un point de vue méthodologique que sur le fond du texte que des études précédentes ont abordés²⁸. Le lecteur du XXI^e siècle qui vit dans le monde, prenant conscience de formes de racisme systémique dans le langage et les formes d'organisation sociale, voire de violences policières pouvant conduire de part et d'autre de l'Atlantique à la mort d'hommes et de femmes noirs, doit apprendre à traiter ce matériel qu'est la littérature de Virey. En effet, en plus de ses

26. Voir Claude Benichou et Claude Blanckaert, *Julien-Joseph Virey, Naturaliste et anthropologue*, Paris, Vrin, 1988, et plus particulièrement Claude Blanckaert, « J.-J. Virey, observateur de l'homme (1800-1825) », p. 97-182.

27. Genevière Fraisse, « Le genre humain et la femme chez J. Virey, ou "une certaine harmonie d'inégalités correspondantes" », in Claude Benichou et Claude Blanckaert (dir.), *op. cit.*, p. 183-205. Il est à noter que, dans cet article pionnier sur la position de Virey sur les femmes, G. Fraisse ne note pas la spécificité dévalorisante avec laquelle la femme africaine est traitée, retenant seulement un discours sur la femme en général. Le féminisme indéniable de cet article de 1988 sur la femme s'accompagnerait à n'en pas douter aujourd'hui de la critique intersectionnelle qui accable encore plus les femmes lorsqu'elles sont africaines ; il est vrai que les questions d'intersectionnalité étaient en gestation à ce moment-là puisque le terme a été proposé en 1989 par Kimberle Williams Crenshaw, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, 8, 1989, p. 139-167 (<https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>).

28. Gilles Boëtsch et Éric Savarese, « Le corps de l'Africaine, érotisme et inversion », *Cahiers d'études africaines*, 153, 1999, p. 123-137 ([doi:10.3406/cea.1999.1967](https://doi.org/10.3406/cea.1999.1967)), et Tracy Denean Sharpley-Whiting, *Black Venus. Sexualized savages, primal fears and primitive narratives in French*, Durham, Duke U.P., 1999.

considérations racialistes, Virey, dans sa représentation du monde, fait montre de ce qu'il faut bien appeler une obsession sexuelle. Ainsi, sous le prétexte de décrire ce qu'il pense être une vérité, au moyen de sa plume autorisée de médecin-savant-érudit-écrivain, il évoque en réalité ce que l'on peut définir, avec deux cents ans de recul, comme une pure projection fantasmatique de ses propres phobies personnelles, ou de ses fantasmes particuliers, qui doivent constituer un référent commun aux personnes qui le lisent (en majorité des hommes à partir de l'adolescence ?), un paysage mental partagé, qui exprime, à longueur de pages, la dimension érotico-morbide de la description de l'Africaine²⁹. En un mot, et c'est cela qui intéresse l'historien des classements et ordonnancements politiques au sortir de la Révolution, c'est la normalité du voyeurisme outrancier de Virey qui le porte à une franche obscénité qui fait sens aujourd'hui, par rapport au succès que reçut cette prose dans le milieu qui la lut et la trouva non seulement édifiante mais supportable, milieu sûrement convaincu qu'elle relevait de l'ordre de la vérité médicale et en rien d'une pulsion porno-scripturale, telle que le lecteur aujourd'hui la lit et la perçoit, devenant pornographique tant les descriptions précises et indécentes provoquent forcément des modes de représentations cérébrales. Le texte de Virey est obscène. Ce n'est nullement un jugement moral qui le disqualifierait au nom d'une nouvelle éthique qui pourrait être discutée différemment dans deux cents ans. Par obscène, l'historien entend ici que la volonté par l'auteur de dévoiler la sexualité dans sa dimension la plus crue, au nom du constat scientifique, mène vers une autre destination qu'est l'impudeur, voire une forme de voyeurisme visant à provoquer une forme de curiosité malsaine n'ayant plus rien à voir avec le simple discrédit des Africains, mais ayant rapport avec une production fantasmatique masculine légitimant encore mieux l'infériorisation du continent noir au nom de ces pratiques sexuelles³⁰. La génération des historiens après 1968, tels que Michel de Certeau,

29. Ann Laura Stoler, *La chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, Paris, La Découverte, 2013.

30. Silvia Lippi, « L'«acte» psychosomatique », *La clinique lacanienne*, 13(1), 2008, p. 59-75 ([doi:10.3917/cla.013.0059](https://doi.org/10.3917/cla.013.0059)).

avait pris fort au sérieux la question de la relation entre histoire et psychanalyse³¹. Ce chantier est resté bien déserté et, dans le cas de l'étude d'un Virey, il ne faut que le regretter, car il semble bien que le docteur, perdant toute inhibition, ou toute trace de surmoi dès qu'il aborde ce qu'il pense être la vie sexuelle des femmes africaines, livre à pleines pages l'inconscient d'un homme blanc ayant un pouvoir dans la construction de l'opinion publique, face à la femme africaine dans les années 1800-1820. Malgré les dizaines de pages consacrées aux Africaines et à leur sexualité, le lecteur se trouve en bon droit de se demander si le porno-docteur a vu, en tant que médecin, une seule fois, « en vrai », une femme africaine. Comme de coutume, Virey sait se protéger et construire un méta-texte qui exprime. Ce n'est pas lui qui le dit, ce sont d'autres qui l'ont écrit, et lui ne fait que les citer³². Mais il intègre tant les détails piquants et salaces qu'il ne cesse de répéter, de chapitre en chapitre, à satiété, pour ne pas dire *ad nauseam*, que son lecteur constate qu'il se délecte de ce rabaissement dans la description de sa propre perversion au sens propre du terme, c'est-à-dire le détournement de sa parole médicale en un écrit pornographique³³. Des exemples ? Non, justement, car ce serait rendre service à Virey que de réécrire ces mots sous le prétexte, comme lui, de la citation³⁴. Il suffit donc de se contenter

31. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction*, Gallimard, « Folio », Paris, 1987.

32. Ainsi dans le tome premier, article III « Des difformités naturelles observées chez la femme dans les races nègres », Virey ne manque pas de citer les voyages de Hawkesworth, Forster fils, les relations de missionnaires de la bibliothèque britannique, Collins, Geelli Carreri, les Mémoires du Muséum suite à la dissection par Cuvier de Saartjie Baartann, Levaillant, Wilhem Ten Rhyne, *Le voyage dans la haute et basse Egypte* ([ark:/12148/bpt6ks787505v](https://doi.org/10.12148/bpt6ks787505v)), p. 238-252. Voir aussi l'appareil de notes et la légitimité scientifique que peut en retirer Virey dans le tome 2, dans la description de la « cinquième race », p. 1-65. Dès 1801, l'habitude avait été prise, t. 2, p. 6 : Knorr, Esper, Kundann, Gessner, Beckman, Spallanzani, Scheuchzer, Hollmann, Butnner, Colini, Wolckmann, Guettard, Baumer, Tozzetti, Spada sont cités et comptés comme autant de voyageurs faisant autorité par leurs témoignages.

33. Delphine Peiretti-Courtis, « Sauvagerie, édénisme ou érotisme ? Regards médicaux sur la nudité africaine (1780-1950) », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 398-399, 2018, p. 45-63, et Delphine Peiretti, « Quand le sexe incarne la race : le corps noir dans l'imaginaire médical français (1800-1950) », *Cahiers de Framespa*, 22, 2016 ([doi:10.4000/framespa.4021](https://doi.org/10.4000/framespa.4021))

34. Dans le dernier chapitre de *Comme des bêtes*, j'ai personnellement été confronté à la restitution du texte et n'ai limité les citations qu'au minimum de ce qu'exigeait

d'écrire, pour faire son métier d'historien mais ne point tomber dans l'illusion historique, que Virey, dès qu'il en a l'occasion, prétend que les femmes africaines sont lascives, lubriques, voluptueuses et ne vivent que de jouissances physiques³⁵. Cette précision étant apportée, la sexualité au sens où Foucault a pu la décrire, comme un système de biopouvoir ayant contrôle sur les corps et induisant des attitudes vis-à-vis de soi, des autres et de la société jusque dans les rapports sexuels, peut être abordée dans le texte de Virey et sa volonté d'organiser les vivants. Indépendamment, ou à côté de son voyeurisme obscène, Virey développe une autre angoisse maquillée sous les mots de la médecine. Qu'en est-il de la reproduction des humains ? Le lecteur perçoit bien ici les contradictions constitutives du texte de Virey, monogéniste quant à la race humaine mais polygéniste quant aux espèces, n'accordant pas d'importance à la théorie des climats sur la nature des physiques, mais farouche gendarme des déplacements des populations au moment d'imaginer leur mixité.

La science fixiste des « races » : noir, c'est noir ; blanc, c'est blanc

En réalité, l'hypothèse ultime, soutenue ici, est que le classement des humains a été inversé avec la réapparition au début du XIX^e siècle d'une science fixiste qui allait déterminer négativement le sens du mot « race ». Le mot est bien connu auparavant³⁶. Il peut être péjoratif comme mélioratif. Ne dit-on pas « de bonne race » pour désigner

la transcription du texte raciste et obscène de Virey.

35. C'est ainsi que les responsables du livre sont tombés dans le piège de la reproduction iconographique dans leur livre *Sexe, races et colonies*, ouvrant une polémique juste quant à son utilisation imprudente et hors de contexte, voire de format parfois, des documents qu'il présentait avec la conscience de dénoncer la sexualisation du corps des africaines, mais avec une décision sûrement dommageable de reproduire, de manière complaisante, des documents visuels explicitement dégradants. Le problème n'était pas tant de les censurer, sûrement pas, que de ne point les utiliser comme des « illustrations », parfois réplétives et contre-productives. Nicolas Bancel *et. al.* (dir.), *Sexe, race & colonies. La domination des corps du XV^e siècle à nos jours*, Paris, La Découverte, 2018.

36. Jean-Frédéric Schaub, *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Le Seuil, 2015.

un noble, de sang pur, bleu, entre autres, dans un sens valorisant³⁷ ? De fait, les sciences vétérinaires progressant, elles ont mis la sélection des meilleures bêtes au centre de l'amélioration des cheptels et ont aussi offert aux naturalistes des ponts pour imaginer l'amélioration de la race humaine. Las, c'est plutôt un bouleversement ontologique du concept qui se produit et dont l'œuvre de Virey constitue un marqueur notable. La race est une tache visible, comme une marque de dégénérescence portée en elle, déclinée différemment selon les espèces, ayant leur caractère propre et persistant dans leur nature³⁸. Cependant, au lieu de construire une forme de classification qui conférerait la puissance liée à une forme de vitalisme à la meilleure race, pensée au travers de sa domination légitime, Virey élabore un classement inverse des races. Celle qui risque d'être la plus influente dans la dégénérescence et d'accélérer la décrépitude de tous doit être identifiée non comme la plus importante mais la plus primitive, « première » par sa négativité : la race noire. La particularité de chaque race étant de perdurer et de se renforcer dans ses caractères dits naturels, la re-production est essentielle dans l'observation de ses effets, point tant parce qu'elle engage la sexualité qui ressort d'un autre processus civilisationnel mais parce qu'elle produit à l'identique, en les renforçant, les caractères naturels de chaque espèce. Voilà pourquoi Virey éprouve le besoin d'écrire et de souligner que « tout est noir dans le noir », que toute la nature du Noir se trouve jusque dans la couleur très brune de tous ses organes, voire la noirceur de son sang, de ses muscles et ainsi de suite. Par là même, Virey nie et tourne le dos à Buffon aux mânes duquel il a dédié son œuvre de façon cette fois incohérente, Buffon revenant longuement sur le non-sens scientifique et le contre-sens politique de qualifier un être par la couleur de sa peau, seul résultat des interactions de millénaires entre populations et milieu de vie. Cette nature noire est encore précisée par Virey au moment de définir la femme noire, comme passeuse des caractéristiques raciales et responsable de cet affaiblissement constant de la race africaine,

37. Pierre Serna, « *Le Noble* », réédition française de *L'Uomo del Illuminismo*, in Michel Vovelle (dir.), *L'Homme des Lumières*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 39-93.

38. Claude Olivier Doron, *L'homme altéré...*, *op. cit.*

toujours plus servile, toujours plus attardée, toujours plus portée aux plaisirs sensuels, toujours plus éloignée de l'intelligence, selon l'auteur. Un cercle se forme, d'autant plus vicieux, qu'une des preuves supposées de Virey est la confirmation de cette faiblesse raciale dans le fait que plus de femmes en Afrique engendrent toujours plus de femmes, qui vident de leur énergie moins d'hommes s'affaiblissant les uns par les autres, et expliquant largement l'organisation de la polygamie comme possible mais incomplète régulation du trop grand nombre de femmes. Le sort des Africains réglé par les Africaines elles-mêmes, portant en leur matrice tous les défauts du groupe, pourquoi Virey n'écrit-il pas le pendant de sa formule « Tout est blanc dans le blanc » ? Il ne le peut, car ce n'est plus seulement le corps beaucoup plus dégénéré du Blanc par rapport à l'être de nature de l'Africain qui le définit, mais son génie transposé dans le processus de civilisation³⁹. L'Européen est lui aussi sous la menace d'une dégénérescence qui l'accable déjà. Mais la différence entre lui et l'Africain, selon Virey, est que l'homme des milieux tempérés a su parer sa faiblesse physique en dominant son milieu, en le commandant, en le transformant et en inventant sans cesse des moyens de maîtrise de l'adversité pour s'enrichir (la machine), pour se défendre (les armes à feu), pour se constituer (les villes, puis les nations). Durant cet effort colossal d'organisation de soi dans la concurrence européenne qui se traduisait par une extension sur le monde entier, les Européens ont vu leur constitution physique s'affaiblir. Plus civilisés, ils sont devenus plus cérébraux, comme la taille de leur cerveau l'indique. Ils y ont perdu la puissance physique et gagné en ce que l'auteur appelle leur « caractère efféminé » qui les rend désormais très peu endurants face aux rigueurs d'une vie naturelle. De là, deux conséquences contraires à l'Afrique. Dans ce monde européen porté par l'amélioration de la civilisation, les femmes sont mieux traitées, selon lui, car moins nombreuses. Les hommes obligés de se

39. Il faut noter dans les contradictions du texte de Virey, selon ce qu'il veut décrire, que l'Africain peut être tour à tour vigoureux fort agile, musclé et, cela va de soi, *bene mutandi*, avec des attributs sexuels hors normes, comme sa femme, ne renvoyant pas seulement au bon sauvage mais au lubrique primitif et, quelques pages plus loin, il est un être avachi, écrasé de fainéantise, affaibli par des maladies multiples.

battre pour elles, alors qu'elles s'offrent en Afrique, ont développé mille ruses pour se mettre en valeur. La monogamie en Europe, telle que l'observe l'auteur, est un impératif pour que les hommes conservent leur femme, et la règle morale, un moyen de policer la brutalité inhérente aux hommes et le vice vissé aux femmes. C'est là une civilisation puissante dans ces formes et fragile dans son fond.

La question de la « race », ou la quête d'identité

Ce fixisme racialiste implique, encore une fois pour Virey, la ségrégation entre les races comme impératif de survie pour les Blancs qui ne dominent que par leur intelligence et sont en danger à cause de leurs qualités physiques désormais entamées. Tout mélange dans cette perspective serait nuisible aux Blancs qui ne confèreraient pas de puissance aux Noirs, car cette force ne repose que sur le processus d'éducation et d'accumulation d'un capital social, économique et culturel qui n'a rien à voir avec la nature. Au contraire, tout mélange envahirait de noir la nature frêle du Blanc en la rabaisant et ne lui confèrerait nulle qualité méliorative. Cette première ligne de démarcation entraîne dans l'organisation des vivants un second séparatisme. Encore une fois, c'est par la négativité basse que se définit la race, comme un facteur plus anxiogène que scientifique et que dévoile le texte de Virey.

L'histoire du genre humain de Virey constitue un marqueur solide de la banalisation du mot « race » dans la littérature pour public éclairé qui se situe entre le rétablissement de l'esclavage, le rétablissement de la monarchie et la poursuite de la diffusion des sciences naturelles, devenues « biologie » en 1802 dans les bibliothèques bourgeoises, et le savoir convenu des « honnêtes gens ». Il ne s'agit pas d'enfermer Virey dans une légende sombre et d'en faire le seul bouc émissaire, ou de lui donner un rôle que son incompetence scientifique comparée aux générations des professeurs du Muséum a pu assumer. En revanche, il convient de pointer ce moment de bascule où la rhétorique de vulgarisation scientifique s'empare d'un thème, celui de la couleur de la peau, pour en faire un critère déterminant du classement des hommes, en commençant

par le bas d'une échelle qualitative. La langue de Virey propose une organisation du monde, car elle mêle ce reste de style des Lumières qui mélange la connaissance scientifique en la rapportant à une échelle morale, en conservant les sciences naturelles dans le domaine des humanités. Entre-temps, les États se sont constitués de façon moderne et les nations sont apparues. La France a perdu la seconde guerre de Cent ans contre l'Angleterre et son instabilité politico-sociale inquiète les élites incertaines de la stabilité du régime. Raciologique, la vision de Virey porte en elle une vision défaitiste, inquiète, craintive, méfiante du monde et de l'Autre, de son sexe, de son origine, de sa culture, de sa couleur.

La question de la race et l'angoisse qu'elle porte deviennent une forme de symptôme de cette France à la recherche de son identité en ce début de XIX^e siècle. La Révolution a posé cette question d'une lutte civile entre races germane, romaine et gauloise au plus profond des dissensions françaises⁴⁰. Désormais, c'est de l'intérieur et de l'extérieur que la nation est menacée, par ses classes laborieuses, fortes de plusieurs millions d'hommes et de femmes ouvriers et manouvriers, et ses dizaines de millions d'Africains qui peuvent atteindre la France. C'est pourtant dans les années de publication de cette seconde édition de l'*Histoire naturelle du genre humain*, peu après 1824, que les nouveaux colonisateurs vont aussi puiser dans cette littérature pour se persuader de la supériorité de la civilisation blanche et légitimer la conquête de l'Afrique à venir tout au long du XIX^e siècle.

40. Claude Nicolet, *La Fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris, Perrin, 2003.

Répondant : Jonathan Teschner
Université de Reims Champagne-Ardenne, CIRLEP

J. TESCHNER — Il y a dans les réflexions de l'époque deux courants : le monogénisme et le polygénisme. Le premier considère qu'il n'y a qu'une espèce humaine et le second qu'il y en a plusieurs. Vous avez identifié un paradoxe : le monogénisme de Virey conduit à un racisme décomplexé et assumé. Or, les sciences naturelles se sont retournées contre la Révolution française pour justifier des dominations raciales. Est-ce que la pensée de ces auteurs a été déterminante pour transformer les opinions publiques de l'époque et conduire à une justification plus efficace des dominations raciales ? Sont-ils au service de la politique napoléonienne de rétablissement de l'esclavage ?

P. SERNA — L'ensemble des questions appelle un oui global qu'il faut détailler. La représentation de l'esclave, puis du libre de couleur, puis de l'esclave affranchi et citoyen, puis de nouveau du Noir remis en esclavage, tout cela entre 1789 et 1802, a conduit à une accélération des modes de représentation des Noirs (images/textes) qui s'est multipliée. Il y a un courant en faveur de leur pleine et entière reconnaissance (animée entre autres par l'abbé Grégoire) et il y a d'un autre côté tout un courant de médecins, de savants, d'anciens colons, de négociants qui publient toute une littérature d'abord racialisée, c'est-à-dire qui pense une altérité radicale entre les populations d'origine africaine et les Européens, qui constitue pour la suite du XIX^e siècle un courant

ouvertement raciste, c'est-à-dire qui classe selon leur mérite et valeurs et institue une échelle de valeur entre les êtres humains. En ce sens, ces personnes ne se mettent pas directement au service de Napoléon mais favorisent grandement l'acceptation de la régression du droit, par le travail qu'ils effectuent auprès de l'opinion publique. Le monde scientifique comprend très vite que les promotions sont déterminées par la plus ou moins grande docilité aux vues de Bonaparte. Ce sont toutes les sciences qui sont influencées par ce nouveau fixisme rigide. La triste histoire de « l'enfant sauvage » en est un autre exemple.

J. TESCHNER — Vous avez ensuite abordé la question des personnes sans parole (les domestiques et les femmes). Ces auteurs, focalisés sur la femme, ont-ils une conception sexiste qui veut renforcer la domination de l'homme sur la femme ? La manière avec laquelle Virey pense le droit n'est-elle pas un retour en arrière vers un droit naturel objectif, tel qu'on pourrait le trouver dans la pensée d'Ulpian, et qui serait donc une forme d'archaïsme de la pensée ?

P. SERNA — En toute honnêteté je ne connais pas assez bien les conceptions anciennes d'Ulpian pour pouvoir répondre sur ce point précis. Néanmoins, je constate une particularité dans le cas de Virey à l'intérieur d'un champ dominant. Il ne suffit pas de dire que les femmes sont dominées, qu'elles sont les perdantes de la Révolution et que le Code civil les confine dans des positions de mineures pour plus d'un siècle. Cela est entendu et désormais bien connu, mais cela risque de reproduire une vulgate victimaire dont il faut, selon moi, sortir désormais par les discussions sur le genre. Dès lors deux questions se posent qu'il faut encore approfondir : pourquoi précisément Virey semble-t-il focaliser, c'est le moins que l'on puisse dire, son observation sur les femmes africaines et pourquoi les rend-il responsables de ce qu'il considère comme des défauts ? Simple posture viriliste ou indice d'un corps médical qui se persuade que l'Africaine porte en elle l'altération du groupe des Africains ? C'est justement cette forme de naturalité impensée qu'il faut interroger et sonder autant que faire se peut dans

les formes du « voyeurisme » masculin et médical sur ces femmes. Il y a là encore un champ d'études à approfondir mais qui commence à voir quelques travaux paraître. On attend avec impatience la publication de la thèse de Delphine Peiretti-Courtis, *Corps noirs et médecins blancs. Entre race, sexe et genre : savoirs et représentations du corps des Africain(e)s dans les sciences médicales françaises (1780-1950)*, sous la direction d'Anne Carol, à paraître aux éditions de La Découverte en 2021.

J. TESCHNER — Virey est opposé à l'esclavage, mais, à l'inverse, considère-t-il la colonisation comme quelque chose d'acceptable ? Quels sont les auteurs qui vont justifier cette colonisation ?

P. SERNA — La question est intéressante car elle distingue bien les deux états nécessaires à la constitution d'une colonie depuis la Grèce ancienne. Un territoire et une nouvelle population pour le faire fructifier. Ce qui obsède littéralement Virey est la possibilité dangereuse, selon lui, du métissage. Donc, la colonisation, parce qu'elle rend possible les mariages mixtes, doit être repoussée. Ce qui, au passage, montre que les blocs ne sont pas monolithiques : parmi les racistes, certains vont accepter l'esclavage au nom de l'infériorité supposée des Africains, d'autres, comme Virey, vont le refuser au nom d'un *apartheid* avant l'heure... Je dois encore avancer dans l'étude de Virey dont je connais assez bien l'œuvre avant 1830 pour découvrir s'il a changé d'avis après la conquête de l'Algérie en 1830. À ce propos, je vous renvoie à la belle édition faite par Seloua Luste Boulbina des lettres et rapports que fit Tocqueville sur la situation de l'Algérie juste après sa conquête en 1837 et 1847 (Tocqueville, *Sur l'Algérie*, Paris, GF, 2003).

Considérations sur les parcs et les réserves : réensauvageons la France

Stéphane Durand
Biologiste, auteur et éditeur

Répondant : Stéphane Ondo Ze
Université de Reims Champagne-Ardenne, HABITER

S. ONDO ZE — Stéphane Durand, vous êtes biologiste, ornithologue, journaliste scientifique et conseiller technique au cinéma. Avec Jacques Perrin et Jacques Cluzaud, vous avez signé de nombreux films dont *Le Peuple migrateur*, *Océans* ou encore *Les Saisons*, sans compter les séries télévisées. Vous êtes aussi l'auteur de *20 000 ans ou la grande histoire de la nature* ainsi que le coauteur, avec Gilbert Cochet de *Ré-ensauvageons la France*. Vous êtes encore l'éditeur du livre écrit par Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*. Tous ces livres paraissent aux éditions Actes Sud, dans la collection « Mondes sauvages » que vous dirigez.

S. DURAND — Oui, cela peut paraître un peu décousu comme carrière mais, *a posteriori*, je m'aperçois qu'il y a une unité, une cohérence : celle de chercher à exprimer un regard nouveau sur les vivants qui nous entourent et avec lesquels nous vivons. Que ce soit

par l'image (cinéma ou télévision) ou par l'écriture, nous cherchons, avec mes amis cinéastes et auteurs, à envisager, au sens propre, les animaux, à leur donner un visage, c'est-à-dire une singularité, une individualité, voire une intériorité. Pour cela, nous avons toujours cherché par exemple à placer nos caméras au plus proche du regard des animaux, à nous placer à leur niveau, en face à face. Et ce parti pris qu'on pourrait croire purement artistique, il se retrouve en réalité dans la science la plus contemporaine : la biologie est en mesure aujourd'hui de raconter des histoires de vie. Elle est désormais capable d'une approche biographique du vivant ; elle rejoint la littérature...

S. ONDO ZE – *20 000 ans ou la grande histoire de la nature* est le récit haletant de l'évolution de la nature sur ce qui correspond aujourd'hui au territoire français. Vous nous faites rencontrer la nature d'un autre âge : luxuriante, variée et omniprésente. Le récit court, au gré des fluctuations, du couvert forestier au paysage hexagonal. Il retrace l'évolution démographique et spatiale de la vie qui s'est épanouie sur le territoire. Le livre nous redit encore le lien pas toujours simple qu'entretient l'humain avec son environnement, et aide à situer le premier dans l'immense histoire de la nature sauvage. Une histoire, à tort, considérée comme finie.

S. DURAND – Une nature en perpétuelle évolution. C'est le principe même de la vie. Mais je me suis amusé à prendre comme point de départ le paroxysme du dernier âge glaciaire, il y a 20 000 ans, car les biologistes l'appellent le « point zéro¹ » : le climat était tellement extrême, froid et sec, que l'immense majorité de la France et de l'Europe était réduite à un vaste désert de poussière où nulle plante ne poussait et où aucun animal ne s'aventurait.

1. Le « point zéro » fait référence au point de départ d'une expérience à partir duquel on étudie l'évolution de l'objet d'étude en fonction de la variation d'un ou plusieurs critères. Plusieurs paléobotanistes l'utilisent pour parler de ce point temporel au climat si extrême qu'il n'y avait quasiment plus d'êtres vivants en France : en paléontologie ou archéozoologie (ou encore archéobotanique), c'est une expérience grandeur nature pour étudier la recolonisation du territoire français et européen à partir d'une table rase.

C'est très pratique pour raconter une histoire mais, bien sûr, ce n'est qu'une commodité de pensée. On sait bien qu'il y avait de la vie avant ce point temporel. Mais disons que les données archéozoologiques, archéobotaniques, climatiques, historiques, etc., sont suffisamment nombreuses à partir de ce point pour pouvoir raconter une histoire fine du territoire. Et c'est donc ce que j'ai fait.

S. ONDO ZE — Dans le second livre écrit avec Gilbert Cochet, *Ré-ensauvageons la France*, vous plaidez pour un réensauvagement. Vous vous voulez résolument bienveillant autant sur la prise de conscience collective face à la disparition du sauvage que sur les « bonnes nouvelles » qui ont suivi le vote de la loi sur la protection de la nature du 25 juin 1976. Cela ne vous empêche pourtant pas de demeurer réaliste sur la marge d'efforts qu'il reste à produire en France. Des efforts qui paraissent considérables en comparaison avec la réalité de la vie sauvage dans d'autres pays d'Europe, mais dont les fruits germent relativement vite si l'on fait preuve d'audace et d'attention. C'est une invitation à faire de la place à une nature sauvage jusqu'alors domestiquée, rationalisée, uniformisée et « eugénisée ». Autant dans les mentalités, les politiques, l'économie que dans les territoires. Comment définissez-vous le réensauvagement que vous appelez de vos vœux ?

S. DURAND — Ironiquement, le terme de réensauvagement est récupéré (et souillé, serais-je tenté de dire) par une frange politique ayant des visées clivantes et excluantes. Ce que j'essaie de dire, avec mes collègues et amis, c'est qu'il y a largement une place pour le vivant sauvage parmi nous, dans nos sociétés modernes. Nous ne sommes pas condamnés par une sorte de fatalité à exclure le sauvage, à le repousser. Bien au contraire, nous appelons de nos vœux une nouvelle modernité, une réactualisation de la modernité qui serait capable de faire une place en son sein à l'expression et l'épanouissement de la vie sauvage. Ce n'est pas un vœu pieux : dans notre livre, Gilbert Cochet et moi dressons une liste assez considérable d'espèces et de milieux sauvages qui s'accommodent fort bien de la cohabitation avec les humains... si tant est que ceux-ci arrêtent

simplement de leur taper sur la tête et de détruire leurs habitats. Il est remarquable de constater combien une espèce est capable de se développer tout simplement lorsqu'on arrête de la persécuter à coups de plomb ou de pesticides.

S. ONDO ZE – Il est bien question avec vous de prendre résolument le parti d'oser partager le milieu vivant et de faire confiance à la nature. De redonner aux sauvages ces attributs en variétés, en autonomie et en abondance, nécessaires à un équilibre dont nous serions les premiers bénéficiaires. Quel regard portez-vous sur l'état de réensauvagement du territoire français ?

S. DURAND – Nous vivons une époque paradoxale et, du coup, passionnante. Imaginez que nous pouvons aujourd'hui (relativement facilement) observer dans notre pays des espèces emblématiques qui avaient disparu depuis des décennies, voire des siècles ! Et la liste est longue : les quatre espèces de vautours, tous les grands rapaces diurnes et nocturnes, les phoques et baleines, les loutres et les castors, les cigognes noires et les cigognes blanches, les pics noirs, tous les ongulés. C'est impressionnant : cette diversité revient et il n'y a plus qu'un pas pour que leur abondance soit à nouveau au rendez-vous. Ce sont toutes des espèces que les naturalistes n'osaient pas rêver voir il y a de cela quarante ans à peine. Elles sont toutes revenues, et vite. Mais, par contraste, une multitude d'espèces tout à fait ordinaires, banales, que l'on ne prenait pas la peine d'observer il y a quarante ans tant elles étaient communes, sont en train de disparaître sous nos yeux. Et l'on sait exactement pourquoi : chasse excessive, agriculture intensive, destruction et fragmentation des habitats dues à l'artificialisation des sols. Et l'on sait exactement quoi faire pour enrayer cette tendance... mais pour l'instant, le dogme de la croissance a encore le dernier mot. Il balaie tout sur son passage au nom du sacrosaint Produit Intérieur Brut. Pour combien de temps encore ?

S. ONDO ZE – Les aires de conservation participent de ce nouveau paradigme. Elles aident à conserver les équilibres dynamiques

des systèmes écologiques et préservent la vie sauvage. Ces dispositifs territoriaux ont aussi la fonction de promouvoir un nouveau rapport entre l'homme et la nature. Ils influent sur les usages dans les territoires et contribuent à les repenser afin de les rendre propices au retour du sauvage. En 2017, seulement 5 920 kilomètres carrés, soit un tout petit peu plus de 1 % du territoire métropolitain français, bénéficiaient d'une protection particulière. Dans quelle mesure pouvons-nous attribuer aux aires de conservation une part dans les prises de conscience et la sensibilité grandissante en faveur du sauvage en France ?

S. DURAND – Il est indéniable que les zones protégées ont permis de protéger espèces et espaces sauvages. Heureusement qu'elles sont là et, pourtant, leur existence est sans cesse remise en cause alors qu'elles ne représentent, au mieux, comme vous le soulignez, qu'un petit pour cent de la surface du territoire métropolitain ! L'Italie fait largement mieux en atteignant 10 % ! Mais il ne faudrait surtout pas laisser croire que les réserves naturelles et autres parcs nationaux sont les seules manières de protéger le vivant ; sinon, cela laisserait penser que le territoire doit être scindé en deux parts, l'une pour la nature sauvage (sans humain) et l'autre pour les humains, sous-entendu sans nature ou si peu, édulcorée, décorative. Si l'on se contente de cette formule, alors nous aurons perdu et nous plongerons dans le précipice, l'effondrement. Les espaces protégés sont certes nécessaires mais ils sont loin d'être suffisants. En effet, toute cette vie sauvage ordinaire dont nous parlions à l'instant, ces alouettes, hirondelles, grenouilles et papillons, qui disparaît à toute vitesse, quelle réserve naturelle les protégera ? Aucune réserve naturelle ne peut les protéger, car ces espèces vivent auprès de nous. C'est donc dans notre manière de vivre avec elles qu'est la solution. Si ces espèces pâtissent de l'agriculture intensive, industrielle, de l'*agrobusiness*, alors il faut changer d'agriculture si l'on veut continuer à les observer. Et ce n'est pas une utopie : on connaît les pratiques agricoles vertueuses qui permettent de nourrir convenablement les humains tout en préservant la biodiversité. Reste à les mettre en œuvre... Les signaux des décideurs nationaux

et européens sont pour le moins frileux dans ce domaine, pour ne pas dire carrément contraires. Mais sur le terrain, on observe de plus en plus d'agriculteurs qui prennent la question au sérieux, expérimentent et trouvent des solutions de vie commune avec les espèces sauvages, au bénéfice de tous.

S. ONDO ZE – Dans votre livre, vous attirez l'attention sur l'influence des groupes de pression sur les décideurs politiques. Je vous cite : « Depuis, les choses ont bien changé : chasseurs, pêcheurs, forestiers et agriculteurs se sont organisés pour qu'on ne les y reprenne plus² ». Les nouveaux rapports à la nature qu'induisent les aires de conservation sont aujourd'hui au cœur de conflits d'usage. L'actualité laisse voir des tensions autour de la mise en place de dispositifs de préservation de la biodiversité. Chasseurs et agriculteurs s'offusquent publiquement de la non prise en compte de leurs intérêts dans les décisions en faveur de la mise en place de dispositions territoriales protégeant la nature. Une nature qu'ils connaissent, habitent et pratiquent depuis des générations. Aussi s'estiment-ils dépossédés de leurs droits. Ce serait le cas de l'ancien domaine de chasse privé de Valfanjouse, à Léoncel, racheté par l'Association pour la protection des animaux sauvages (ASPAS) dans le massif du Vercors. Où placer le curseur du réensauvagement selon vous ?

S. DURAND – Il faut savoir raison garder. Sérieusement, il suffit de comparer les chiffres que nous évoquions tout à l'heure : les espaces protégés où aucune pratique de prélèvement sur la nature n'est tolérée ne représentent qu'à peine 1 % du territoire national ! 1 % ! et on peut faire n'importe quoi sur les 99 % restants ! et ceux qui poussent des cris d'orfraie trouvent que c'est déjà trop, que ce 1 % empiète sur leur liberté et leurs prérogatives... Les chasseurs sont moins d'un million sur une population de 67 millions de Français. Et pourtant, ils ont l'oreille des décideurs de manière tout à fait disproportionnée. Nous n'hésitons pas à dire que cela

2. Stéphane Durand, *Réensauvageons la France*, Arles, Actes Sud, 2018, p. 40.

relève de pratiques féodales et anti-démocratiques. La Révolution française est encore loin d'être terminée, tant certaines formes et usages de l'Ancien Régime dans les pratiques et réserves de chasse persistent, comme dans la chasse à courre, par exemple. La chasse, la pêche, l'agriculture, tout comme la randonnée, le VTT, la foresterie, etc., n'ont pas l'exclusivité de l'usage des espaces naturels. Nous vivons ensemble, nous devons décider ensemble, selon un processus démocratique. Et nous militons, avec mes collègues naturalistes et penseurs de la nature pour que, dans ce débat démocratique, la voix des espèces et des milieux sauvages soit représentée. Car ils font partie de la grande communauté du vivant dont nous sommes des membres à part entière mais seulement des membres parmi d'innombrables autres.

S. ONDO ZE – Durant les discussions, vous n'avez pas manqué de nous faire part d'initiatives agricoles qui vont au-delà du simple label « bio » et qui repensent plus profondément le lien entre le sauvage et l'activité humaine. En effet, la multiplication d'initiatives dans le milieu agricole avec des micro-fermes agroécologiques permet de constater de nouvelles pratiques et de nouvelles approches du sauvage dans l'usage des territoires. Ces structures, d'une certaine échelle, favorisent le retour du sauvage et l'épanouissement des écosystèmes. Ceux-ci sont dès lors totalement mobilisés dans l'usage du milieu ainsi que dans le fonctionnement même des structures. Elles apparaissent comme le produit de cette sensibilité épanouie en faveur de la nature au même titre que les aires de conservation. Serait-ce le modèle alternatif aux larges aires de conservation et aux tensions qu'elles suscitent ?

S. DURAND – Les pratiques agroécologiques auxquelles vous faites allusion se répandent progressivement sur le territoire, ainsi que partout ailleurs dans le monde. Elles ne sont surtout pas une alternative aux aires protégées : elles en sont complémentaires, elles sont une solution parmi tout un éventail de solutions et de manières de vivre avec l'ensemble du vivant. Il y a des espèces furtives, excessivement discrètes et sensibles au dérangement qui nécessitent, pour

vivre, de vastes espaces non exploités par les humains (ce qui ne veut pas dire non fréquentés : l'humain en mode contemplatif peut y avoir toute sa place). Il y a des fonctionnalités écosystémiques qui nécessitent, pour être optimales, de vastes étendues. Mais on peut imaginer tout un continuum de pratiques, de manières de vivre avec la nature qui iraient de ces aires protégées sans pratiques extractrices (prédatrices) jusqu'au cœur des villes où de nombreuses espèces sauvages sont prêtes à vivre en harmonie avec une masse grouillante d'humains. Il faut arrêter de penser en termes dualistes, il faut arrêter d'opposer systématiquement la sphère de la vie humaine et celle de la vie des vivants non humains. Il existe mille possibilités pour que tous parviennent à vivre ensemble, côte à côte, sereinement, en bon voisinage. Et ces possibilités, il nous revient de les expérimenter aujourd'hui et je trouve cela exaltant. C'est à nous d'inventer des formes de cohabitation qui nous permettront de perdurer sur cette planète. L'avenir de l'humanité est entre nos mains, littéralement. C'est aujourd'hui que le sort de l'humanité se joue. C'est unique dans l'histoire. C'est une énorme responsabilité. Saura-t-on relever le défi ? Notre époque n'est-elle pas passionnante ?

« Il y a là une bête »

Jean-Christophe Bailly

Écrivain

C'EST alors même que le spectre de leur disparition se profile que les animaux font l'objet d'une sollicitude quasi générale. Les occasions de parler d'eux se multiplient, tandis qu'un peu partout dans le monde ils se meurent. J'ai eu souvent l'occasion de le faire, et je ne le regrette évidemment pas, mais à chaque fois que j'entends parler de la *question animale*, je me fais intérieurement la remarque qu'il vaudrait beaucoup mieux parler de la *réponse animale*. Cette réponse – la façon dont ils répondent au monde – c'est leur existence, c'est ce qu'ils font dans le monde. C'est ce qu'ils manifestent quand ils sont là, du seul fait de leur présence. Or justement, quand on en parle des animaux, en règle générale, ils ne sont pas là. Une fois, pour parer au moins symboliquement à cette absence j'avais apporté avec moi pour soutenir mon propos deux brefs enregistrements, celui du cri des gibbons siamang, qui est extrêmement puissant et s'entend à des kilomètres dans ce qui reste de leurs forêts, et celui du chant du crapaud accoucheur, par contre aussi léger qu'un tintement de clochettes. C'était peu de chose, mais cela avait tout de même suffi à inquiéter l'atmosphère, à la colorer, fût-ce de façon furtive, d'un peu de cette altérité dont les animaux – tous les animaux et chacun d'entre eux sur un mode qui lui est propre – sont

à la fois les messagers et les représentants immédiats. Dès qu'ils sont là, pour peu qu'on leur prête attention, ils ouvrent une brèche dans la perception que nous avons de ce qui nous entoure. Sans rien dire ni rien instaurer – sous nos yeux, à même le monde que nous partageons avec eux, ils écartent un rideau qui donne sur un autre monde. Dans cette différence, nous ne les suivons pas, nous ne les accompagnons pas, ou si peu. Elle est là un instant, puis tout retombe. Or ce que je pense, et sur quoi j'insiste, c'est qu'il y a avec chacune de ces différences un voyage à entreprendre, et qu'il en vaut la peine.

Ce voyage, le plus souvent nous l'évitons, faute de temps, de patience, de conviction et parce que l'idéologie qui nous domine, quand bien même on aurait fait des efforts pour s'en excepter, ne nous porte pas à accorder du temps à ces émissaires de la différence qui viennent inopinément nous donner de leurs nouvelles. Ainsi que le disait Francis Ponge, l'homme reste coincé dans sa rainure¹. Et pourtant, hors d'elle, il y a comme une espèce de salut, de délivrance. De façon remarquable, Maurice Merleau-Ponty, dans ses cours sur la Nature, a compris, et c'était à la fin des années cinquante, à quel point les animaux, au moment même où ils apparaissent, étaient ces forces ouvrantes, ces puissances de dérivation pour nos percepts et nos pensées : « Ce déploiement de l'animal, écrit-il, c'est comme un pur sillage qui n'est rapporté à aucun bateau² » et cette formulation, il faut se la représenter, est tout sauf imprécise ; ce qu'elle décrit, c'est la pure apparition d'un effet sans cause, c'est un passage, une irruption – une réponse, mais à une question que nous n'avons pas posée. Et c'est par là, par la brusquerie furtive de son irruption que l'animal nous tire hors de notre routine et nous surprend.

En mode enfantin, la surprise est la règle. Elle s'inscrit dans un spectre qui va de l'émerveillement à l'effroi, mais les enfants ont cette faculté d'être intégralement réceptifs à la surprise de la différence telle qu'elle vient avec les animaux ; ils l'accrochent d'un

1. Voir Francis Ponge, *Œuvres complètes*, I, *Méthodes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 664.

2. Maurice Merleau-Ponty, *La Nature*, cours du collège de France établi et annoté par Dominique Ségard, Paris, Le Seuil, 1995, p. 231.

nom qu'ils viennent d'apprendre, mais ne vont pas plus loin, le nom reste apparaissant, comme l'est ou l'a été la bête qui le porte et qui n'en sait rien. « Un champ d'espace-temps a été ouvert : il y a là une bête³ », écrit encore Merleau-Ponty à un autre moment de ses cours sur la Nature, et il faut entendre la justesse de résonance de ce « il y a là » qui spécifie l'irruption et l'indique comme un rendez-vous : soudainement nous avons rendez-vous avec ce à quoi nous ne nous attendions pas. Et même pour le chasseur qui est à l'affût et dont on peut dire par conséquent qu'il sait à quoi s'attendre, quelque chose de cet étonnement survient, il y a dans ce qu'il voit et qui vient d'apparaître la surprise d'une formation ou d'une finition intégrale. Mais énorme est le fossé qui sépare cette brève reconnaissance de l'étonnement premier, et le parcours si bref qui va du nom de l'animal à la balle qui le tue est évidemment à l'opposé du voyage imaginaire que l'on peut faire en essayant de suivre le sillage sans origine ou le pur passage de celui qui a surgi.

Ce dont il est question, on l'aura bien compris, c'est d'une expérience. Il s'agit d'incorporer la rencontre avec les animaux dans le champ de l'expérience, si l'on accepte que l'expérience est bien ce versant par lequel la vie donne sur l'inconnu. Mais voilà, nous devons aussi le reconnaître, ces rencontres, dans le monde hyper anthropisé d'aujourd'hui, ne sont plus si fréquentes. J'ai dit qu'on ne leur prêtait pas assez d'attention, et c'est le premier point, mais le second, c'est que leurs occurrences ne sont plus si nombreuses et il va de soi que le parallélisme est complet entre un monde où l'animal ne surgit plus, parce qu'il n'est plus là, et un monde où on ne lui accorde d'autre intérêt que celui d'être une proie ou une très passagère occasion d'amusement. Or c'est justement par rapport à cet état de choses à la fois triste et alarmant qu'il devient si important de prendre en considération le moindre animal, le moindre signe de descellement qui vient avec lui – un sillage, on l'a vu, ou une brèche, en tout cas une ouverture. Et à chaque fois que j'ai eu à écrire sur les animaux, ce que j'ai essayé de faire, avec les moyens de mon bord, c'est d'identifier la forme et la variété de

3. *Ibid.*, p. 206.

l'effraction, c'est de qualifier le « champ d'espace-temps » qui, pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, est apparu. Ce qu'il faut par conséquent, ce sont des exemples, et malgré tout, malgré la rarefaction que j'ai évoquée et que l'on ne peut pas ne pas évoquer, ils abondent encore, du moins en droit. Une abondance virtuelle, en quelque sorte, qui deviendrait perceptible grâce à quelques réalisations, à quelques sauts.

Ici nous allons faire comme si de rien n'était – comme si rien n'était venu bouleverser le champ des apparitions possibles, comme si tous les biomes étaient intacts... Et là, dans cette formidable abondance, nous serions certes confrontés à quantité de formes et surpris par quantité de passages et de présences, nous serions même immergés dans la présence mais, comment dire, ce serait quand même de façon diffuse, incertaine, voilée. La grande parole est ici très ancienne et c'est celle de l'un des fragments les plus connus d'Héraclite, celui où il est dit que « nature aime à se cacher » (*Phusis kriptesthai philè*) formulation qui vaut bien sûr pour toute la *phusis*, ce qui inclut en son sein *tous* les animaux. Il est vrai que la leçon d'Adolf Portman, telle qu'il la déploie dans *La Forme animale*⁴, semble inverse, puisqu'il insiste sur ce qu'il appelle la valeur d'exposition, autrement dit tout ce qui emporte les animaux dans une sorte de festival de déclarations d'existence aux traits exubérants. Mais il ne s'agit pas d'opposer cette leçon bruyante et mobile au silence qui vient avec la cachette, la dissimulation et la ruse, qui sont d'autres traits, tout aussi saillants, de l'existence animale, et à toutes les échelles. Les deux aspects existent, et simultanément. Les animaux apparaissent et se cachent, ils ont des parures et ils se dissimulent, et il y a entre eux comme une dentelle de rapports dialectiques, avec ceux qui s'ignorent, ceux qui s'évitent, ceux qui cohabitent paisiblement, ceux qui pourchassent et ceux qui fuient. Ce qui est sûr, c'est que dans tout ce que l'on voit il y a des cachettes, et dans les cachettes, ou dans ce que plus simplement on ne voit pas, il y a des êtres qui nous voient. Être en nature, si cela

4. Adolf Portman, *La Forme animale*, préf. J. Dewitte, trad. G. Remy revue par J. Dewitte, Paris, La Bibliothèque, 2013.

a un sens, c'est être inséré dans ce réseau de vu et de non vu, de visible et d'invisible, qui change à chaque instant, qui se renverse quand vient la nuit et auquel il faut ajouter, sans parler de ce qui nous vient des autres sens, la puissance intimante d'une bande-son ininterrompue.

Cette abondance, j'ai tenté de la caractériser dans un texte, « Paysage », extrait de *L'Oiseau Nyiro*, que j'ai écrit sur la savane :

PAYSAGE

Des traces, des pistes, des ondulations, des ponctuations, des groupes, des troupeaux, des zones sans rien, des zones remplies, du silence et parfois des bruits, des trous d'eau, du bois mort, des couverts, des pierres parsemées, de petites crêtes, des broussailles, une rivière, un feu et les bruits de pas qu'on entend dans le feu, des froissements, des frémissements sur les robes, le soleil et la lune verticaux, les ombres ramassées, les masses qui se rassemblent, se séparent, des éclats de couleurs, d'oiseaux, des stries, des balancements, des paresse allongées dans l'herbe, des petits pas, des cavalcades, de la méfiance, du guet, de l'indolence, des distances – une tactique permanente du maintien des distances – des lois : c'est là, c'est donc là le pays des animaux où ils sont chez eux et entre eux sans paroles et sans fables. Immense vacance qui décide de la présence, silence total qui contient tous les bruits, visibilité entière de toutes les cachettes, scénario continu d'affleurements et de disparitions. Ce qu'on voit, on le devine, ce qu'on devine, on ne le voit pas, on est à l'intérieur, entièrement à l'intérieur, et c'est ce que dehors veut dire : dedans, sans rémission, comme au sein d'une mémoire si vive qu'elle n'aurait pas de souvenirs. Aucun stock, de la présence, uniquement, diffuse, et qui infuse dans la lumière ou dans la nuit⁵.

Et, pour le caractère furtif ou passager des événements auxquels on est confronté, ce passage, qui vient, lui, de Bretagne :

5. Jean-Christophe Bailly, « Paysage », in *L'Oiseau Nyiro*, Genève, La Dogana, 1991, p. 9-10.

C'est l'été, la nuit, sur un petit port de Bretagne, à marée basse. Nous (car nous sommes trois, et cela compte aussi), nous descendons loin sur la jetée. La mer, ou ce qu'il en reste, car ce sont des régions de très fortes marées, avec des écarts spectaculaires entre les niveaux, la mer est non seulement basse mais aussi exceptionnellement calme. Venant de la lune et de quelques réverbères qui restent allumés toute la nuit, une lueur stagne au-dessus de l'eau sombre, semblant directement émaner d'elle. Tout est retenu et comme en attente, mais dans une attente étale, qui ne comporte ni impatience ni menace et où le silence, complet, évoque un très ancien souvenir que la Terre aurait d'elle-même. Là-dessus, exactement comme des notes sur une partition, mais des notes qui seraient mobiles et écriraient de petites arches éphémères, l'effraction d'un événement lumineux et sonore, qui se répète et dure un certain temps, comme une sorte de ballet aléatoire : ce sont de très petits poissons qui sautent ici et là dans un périmètre pourtant circonscrit, y formant le dessin recommencé de légères trajectoires argentées griffant à peine l'étendue, mais en tous sens. L'accompagnement sonore est celui de ces plongeurs filants, rapides, qui éclaboussent à peine. Au bout de quelques minutes tout s'éclipse, il n'y a plus rien⁶.

Là il s'agit d'une forme collective, de surcroît reliée à un milieu, l'eau, qui n'est pas le nôtre, ce qui induit un rapport plus distancé, malgré tout, que ce qui a lieu avec des individus et notamment avec ceux qui, comme nous, sont sur la terre et y respirent. J'insiste ici sur le terme d'individu que j'emploie : pas toujours, mais souvent, la bête du « il y a là une bête » est un individu, peut-être pas une personne, au sens où on le comprend pour un être humain, mais en tout cas une singularité, un écart, un regard. Dans l'expérience que nous pouvons faire en acceptant d'entrer dans l'espace de vie que l'animal nous propose, le regard joue en effet un rôle de premier plan. Non parce qu'il serait question avec lui d'un sens supérieur aux autres, mais parce qu'il est le seul (avec le sens du toucher) qui soit directement dans le mode d'une réciprocité possible : d'une part ou

6. Jean-Christophe Bailly, *Le parti pris des animaux*, Paris, Bourgois, 2013, p. 120.

peut regarder celui qui regarde, d'autre part cette possibilité il nous la rend. Regarder un animal qui lui-même est en train de regarder, c'est s'exposer à être vu et donc éventuellement regardé par lui. Très souvent, quand il arrive qu'il nous voie le voir, il se dérobe et s'enfuit, il a eu peur, il se cache. Mais il arrive aussi qu'il ne se dérobe pas et que s'instaure dès lors une relation. Celle-ci est difficile à caractériser, mais on peut dire qu'elle agit des deux côtés d'un seuil distendu. L'existence de ce seuil est fragile, il peut être détruit à tout moment : par la fuite, on l'a dit, mais aussi par l'agression et il est, on le sait, des animaux dont il vaut mieux ne pas croiser le regard, celui qu'on porte sur lui pouvant être alors le dernier.

Je veux juste parler d'une autre forme, je ne dirais pas d'échange, car rien, au fond, n'est échangé – mais d'une autre forme de tenue, comme lorsqu'on dit se tenir aux aguets, chacun, homme et bête, soi et cet autre tellement différent, se tenant à l'intérieur de son être mais en acceptant qu'il y ait devant lui cet autre et essayant de le sonder. On le sait, à de certains moments, les animaux qui nous sont les plus familiers, ceux que, par ce fait même, on ne regarde plus vraiment comme des enfants perdus de l'altérité, se mettent à nous regarder comme s'ils ne nous avaient jamais vus et comme s'ils avaient devant eux une énigme à résoudre. C'est très troublant, et d'abord parce qu'alors on éprouve la sensation que l'animal en question s'interrompt et s'interroge, que quelque chose que nous ne pouvons, nous, que raccorder à la pensée, est en train de le traverser. Inutiles ici sont les évaluations quantitatives, et ridicules les épreuves et les tests que l'on fait passer dans des laboratoires à toutes sortes d'animaux, ce qui est certain c'est qu'au contact du sensible qui nous entoure et nous envoûte, l'animal autant que nous, autrement que nous, se révèle inquiet ou pensif et que, sans mots, sans l'équivalent de ce que nous avons, nous, avec le langage, il s'interroge et qu'il y a devant lui quelque chose qu'il a à traduire, à interpréter, et qu'il a bien fallu que ses ancêtres interprètent pour qu'il en soit là, avec cette forme, et les compétences qu'elle a rendues possibles et que nous, nous n'avons pas, ou plus, pas de la même façon en tout cas, notre mode de frayage étant différent.

Si quelque chose s'amorce à ce moment-là, de notre côté, et alors même que nous sommes aussi interdits que la bête, c'est une rêverie. Sans aucunement pouvoir entrer dans son être nous pouvons, à force d'observations attentives et en les rassemblant, nous imaginer de façon passable ce que cela peut être de peser une vingtaine de grammes et d'avoir devant soi l'immensité de l'espace, ou au contraire d'être extrêmement pesant et d'éprouver dans tout son corps l'exercice et peut-être la fatigue de cette force. Une hirondelle, un éléphant, et tant d'autres, et tous leurs sillages, c'est cette immensité ouverte du vivant qui passe par le bief étroit de chaque sursaut qu'une bête fait en nous.

Ici la liste des rencontres se confond à la mémoire de chacun d'entre nous mais elle n'est pas infinie : il y a pour moi l'axolotl, la chauve-souris, le lézard, le chevreuil, le blaireau et quelques autres encore.

L'histoire du chevreuil commençait comme cela :

J'aimerais qu'une caméra se pose, sache se poser sur cette petite route montante (une caméra qui saurait faire cela, filmer une voiture qui file dans la nuit) et me suive. C'est un de ces moments où les rapports – entre la conscience et la campagne, entre la vitesse d'un point mobile qui s'y déplace et l'étendue – se configurent en une pointe : la route devient comme un estuaire que l'on remonte, de chaque côté les haies, éclairées par les phares, forment des parois blanches. Même si l'on ne va pas vite, il y a une sensation cinématique pure : d'avancée irréversible, de fuite en avant, de glissade. C'est alors à celui qui conduit autant qu'au passager qu'est offerte cette sensation de passivité, cette hypnose du ruban qui, peut-être, n'est pas sans danger. Mais cette fois on est seul et, il faut le dire, il ne s'agit pas d'un voyage, rien qu'un déplacement de quelques kilomètres, une simple visite à un ami voisin. Le paysage est donc familier, la route connue. Les bois épais et les prés qu'elle traverse, on en connaît les lisières, les grands traits, les chemins. Et pourtant, du seul fait que c'est la nuit, il y a ce léger décalage, ce léger mais profond feulement d'inconnu – c'est comme si l'on glissait à

la surface d'un monde métamorphosé, empli de frayeurs, de mouvements effarés, d'écarts silencieux.

Or voici que de ce monde quelqu'un surgit – un fantôme, une bête : car seule une bête peut surgir ainsi. C'est un chevreuil qui a débouché d'une lisière et qui, affolé, remonte la route dont les haies le contraignent : il est lui aussi pris dans l'estuaire, il s'y enfonce et tel qu'il est, ne peut qu'être – frayeur et beauté, grâce frémissante, légèreté. On le suit en ayant ralenti, on voit sa croupe qui monte et descend avec ses bonds, sa danse. Une sorte de poursuite s'instaure, où le but n'est pas, surtout pas, de rejoindre, mais simplement de suivre, et comme cette course dure plus longtemps qu'on aurait pu le penser, plusieurs centaines de mètres, une joie vient, étrange, enfantine, ou peut-être archaïque. Puis enfin un autre chemin s'ouvre à lui et le chevreuil, après une infime hésitation, s'y engouffre et disparaît.

Rien d'autre. Rien que l'espace de cette course, rien que cet instant furtif et malgré tout banal : bien d'autres fois, et sur des terres plus lointaines, j'ai vu des bêtes sortir de la nuit. Mais cette fois-là j'en fus retourné, saisi, la séquence avait eu la netteté, la violence d'une image de rêve. Était-ce dû à une certaine qualité de définition de cette image et donc à un concours de circonstances, ou à une disposition de mon esprit, je ne saurais le dire, mais ce fut comme si de mes yeux, à cet instant, dans la longueur de cet instant, j'avais touché à quelque chose du monde animal. Touché, oui, touché des yeux, alors que c'est l'impossibilité même. En aucune façon je n'avais pénétré ce monde, au contraire, c'est bien plutôt comme si son étrangeté s'était à nouveau déclarée, comme si j'avais justement été admis à voir un instant ce dont comme être humain je serai toujours exclu, soit cet espace sans noms et sans projet dans lequel librement l'animal fraye, soit cette autre façon d'être au monde dont tant de penseurs, à travers les âges, ont fait une toile de fond pour mieux pouvoir spécifier le règne de l'homme – alors qu'il m'a toujours semblé qu'elle devait être pensée pour elle-même, comme une autre tenue, un autre élan et tout simplement une autre modalité de l'être.

Or ce qui m'est arrivé cette nuit-là et qui sur l'instant m'a ému jusqu'aux larmes, c'était à la fois comme une pensée et comme une preuve, c'était la pensée qu'il n'y a pas de règne, ni de l'homme ni de la bête, mais seulement des passages, des souverainetés furtives, des occasions, des fuites, des rencontres. Le chevreuil était dans sa nuit et moi dans la mienne et nous y étions seuls l'un et l'autre. Mais dans l'intervalle de cette poursuite, ce que j'avais touché, justement, j'en suis sûr, c'était cette autre nuit, cette nuit sienne venue à moi non pas versée mais accordée un instant, cet instant donc qui donnait sur un autre monde. Une vision, rien qu'une vision – le « pur jailli » d'une bête hors des taillis – mais plus nette qu'aucune pensée⁷.

7. Jean-Christophe Bailly, *Le Versant animal*, Bayard, 2018, p. 9-12.

Répondant : Guillaume Christen
SAGE (UMR 7363), CNRS/université de Strasbourg

*On ne va pas dans la nature pour se distraire, mais
on va dans la nature pour rencontrer quelqu'un,
pour se confronter à quelqu'un.*

ROBERT HAINARD

Recours à la nature sauvage, 2007

CETTE citation de Robert Hainard interpelle et fait écho aux rencontres animales décrites par Jean-Christophe Bailly comme une confrontation avec l'altérité. Jean-Christophe Bailly explore une conception de la nature où le vivant animal et végétal est pourvu d'un « pour soi-même¹ ». Cette rencontre ne laisse pas l'homme indifférent, mais elle le touche, l'affecte et le transforme. L'approche du vivant décrite dans « Il y a là une bête » alimente les débats qui portent sur le rapport sensible à la nature. Plus généralement, elle questionne la définition de la nature spontanée, sa place, voire la légitimité du terme à l'ère de l'anthropocène.

En effet, l'émergence d'une cohabitation rapprochée des sociétés humaines avec le restant du vivant nous amène à nous interroger

1. Baptiste Morizot, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une nouvelle carte du vivant*, Paris, Wildproject, 2016.

sur l'idée de « nature spontanée ». Le changement climatique traduit le caractère global des bouleversements écologiques consécutifs aux activités anthropiques et révèle des lignes de partage désormais brouillées entre ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas². Au demeurant, l'empreinte généralisée des activités humaines sur les mécanismes géophysiques conduit à considérer que la planète est sortie de l'holocène pour entrer dans une nouvelle ère géologique appelée l'anthropocène. Ce paradigme, qui pointe la part croissante de l'intervention humaine dans l'artificialisation des équilibres biophysiques, nous amène-il pour autant à abandonner l'idée de nature ?

À l'ère de l'anthropocène, le texte de Jean-Christophe Bailly (ré)affirme et soutient l'idée d'une nature autonome et spontanée. La description qu'il fait de l'animal et de son monde nous invite à appréhender la relation avec la nature sur une nouvelle « carte mentale du vivant³ ». En effet, l'animal y est appréhendé comme un « autre », un « soi », ce qui bouleverse les représentations communément admises de l'animalité et plus généralement de la nature. Cette nature « qui existe par et pour elle-même » nous invite à reconsidérer l'importance du rapport sensible. Mais qu'entendons-nous par sensible ? D'une part les animaux sont considérés comme des « centres d'intentionnalités⁴ » et d'autre part les interactions avec l'homme suscitent une émotion de nature. La réhabilitation du sensible et de l'émotion apporte un éclairage intéressant. En effet, la crise écologique ne serait-elle pas une crise de notre rapport sensible à la nature ? Mais, avant d'aborder ces enjeux, il semble important de revenir sur la notion même de nature et d'interroger le regard que la sociologie peut porter sur cette réalité complexe et dynamique.

2. Raphael Larrère, Philippe Fleury et Loriane Payan, « La nature des éleveurs : sur les représentations de la biodiversité dans les Alpes du Nord », *Ruralia*, 21, 2007 (<http://journals.openedition.org/ruralia/1846>).

3. Baptiste Morizot, *Les Diplomates...*, *op. cit.*

4. Baptiste Morizot, *Sur la piste animale*, Paris, Actes Sud, 2018.

Le regard du sociologue sur la nature

En considérant la nature comme « un autre », le texte invite les sciences sociales à porter un regard complexe sur la notion de nature. Pour le sociologue, cette complexité se traduit par l'adoption d'une posture épistémologique. Celle-ci consiste à dépasser le constructivisme et à admettre que la nature soit mue par des médiations non humaines. Autrement dit, c'est concevoir que le sociologue ne peut pas se contenter de la mise en évidence des multiplicités des pensées de la nature sans aller jusqu'à s'interroger sur leurs conséquences, sur les interactions effectives entre phénomènes naturels et acteurs sociaux⁵. Bien que la sociologie observe la dimension humaine des relations à la nature, elle doit convenir de « l'existence d'un milieu naturel avec des logiques qui lui sont propres⁶ ». Suivant cette perspective, il semble pertinent de définir ce que nous appelons communément « nature », à partir de l'approche socioécologique développée par Marina Fischer Kowalski⁷. Selon son approche, la nature est définie comme une dynamique qui met en tension deux types de forçages : un d'origine anthropique et un autre biophysique. Cette coévolution des deux types de forçages génère une réalité composite, en l'occurrence une réalité qui n'est ni proprement sociale, ni proprement physique, mais les deux à la fois, c'est-à-dire « écosymbolique⁸ ». Dans cette acception, les dynamismes naturels possèdent leur indépendance, c'est-à-dire une « autonomie de processus » qui assure une résilience au système (une capacité d'autorégulation). Autrement dit, les processus naturels ne cessent pas d'exister en dehors des construits sociaux et possèdent leurs logiques propres. Quant au second type de forçage, il renvoie aux dynamiques anthropiques qui exercent une

5. Bernard Kalaora et Raphaël Larrère, « Les sciences sociales et les sciences de la nature au péril de leur rencontre », in Nicole Mathieu et Marcel Jollivet (dir.), *Du rural à l'environnement-la question de la nature aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 89.

6. *Ibid.*

7. Marina Fischer-Kowalski et al. (dir.), *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur*, Amsterdam, G+B Verlag Fakultas, 1997.

8. Augustin Berque, *Médiance, de milieux en paysages*, Paris, Reclus, 1990.

réelle « prise écologique » sur les milieux et participent à aménager, cultiver, domestiquer, voire à maîtriser les dynamismes naturels. Au demeurant, cette définition vient briser une représentation statique de la nature. En effet, la coévolution des dynamiques biophysiques et anthropiques génère un « état de nature⁹ » qui n'est pas figé, mais reste perpétuellement en mouvement, car constamment mis en tension. Bien que ce regard définisse ce qui nous environne comme une réalité composite, il revendique l'indépendance des dynamismes naturels.

Cette lecture sociologique de la « nature » vient appuyer et compléter le concept de « naturalité », autre terme pour désigner le vivant qui se différencie de celui de biodiversité. L'enjeu consiste à inclure l'histoire de l'homme et l'empreinte des activités anthropiques¹⁰ dans l'évolution d'un écosystème d'une région donnée. Cette approche permet d'apprécier la qualité d'un milieu selon un degré de « naturalité ». Pour ce faire, nous nous appuyons sur une approche graduelle de la notion de naturalité qui ne renvoie pas à la volonté d'« atteindre un état de nature de référence ou antérieur¹¹ » mais qui permet de qualifier le degré auquel un milieu reste en dehors de l'influence des pratiques humaines¹². Pour le sociologue, cette approche permet de considérer les activités anthropiques (pratiques interventionnistes et gestionnaires) comme une variable d'ajustement qui exerce un degré de contrôle sur les dynamiques biophysiques et qui laisse plus ou moins s'exprimer les processus naturels dans leur libre évolution. En d'autres termes, cela permet d'apprécier la « dose de nature¹³ » que les acteurs sont prêts à accepter dans leurs pratiques quotidiennes et ainsi de

9. Serge Moscovici, dans ses *Essais sur l'histoire humaine de la nature* (Paris, Flammarion, 1968), définit un « état de nature » comme des éléments de matière transformés par l'activité sociale dans une société donnée, à un moment donné du temps, dont l'évolution reflète les rapports à la nature créés par les sociétés.

10. Jacques Lecomte, « Réflexions sur la naturalité », *Courrier de l'environnement de l'INRA*, 37, 1999, p. 6-10 ([hal-01203602](https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01203602)).

11. Adrien Guetté *et al.*, « "Naturalité" : concepts et méthodes appliqués à la conservation de la nature », *Cybergeo : European Journal of Geography*, doc. 856, 2018 ([doi:10.4000/cybergeo.29140](https://doi.org/10.4000/cybergeo.29140)).

12. Jean-Claude Génot, *Nature : le réveil du sauvage*, Paris, L'Harmattan, 2017.

13. Jean-Claude Génot, *Quelle éthique pour la nature ?*, Paris, Édisud, 2003.

qualifier la part de nature spontanée avec laquelle ils sont susceptibles de composer. Or, l'idée de nature spontanée reste difficilement acceptable : elle se heurte à une cosmologie du vivant qui valorise une nature entretenue par l'activité humaine.

Entre nature spontanée et nature « augmentée » par l'homme

La cosmologie de la nature que l'Occident reçoit en héritage situe l'homme en dehors et au-dessus de la nature. À cet effet Baptiste Morizot évoque une « auto-extraction¹⁴ » humaine à l'égard de la communauté écologique ou biotique. D'où vient cet imaginaire ? De manière schématique, on peut situer le clivage homme-nature dans le temps européen et scientifique. Selon Edgar Morin¹⁵, cette cosmologie qui érige l'homme au sommet de la chaîne comme être pensant et être conscient, est étroitement liée à l'avènement de la science et de la technique sur la base d'un socle judéo-chrétien. En effet, la résolution judéo-chrétienne institue un premier hiatus entre l'homme et les autres formes de vie : le premier possède une âme qui l'élève au-dessus de l'animal et de la nature. Dans cette acception, le végétal, l'animal et plus généralement la nature sont dénués de conscience et sont considérés à l'état d'objet. Le positivisme et notamment la rationalité de Descartes entérine le clivage entre l'Homme conscient de lui-même et une nature inconsciente d'elle-même. Avec l'avènement de la technique et de la science, les objectifs consistent à connaître la nature pour mieux la contrôler afin d'améliorer la destinée humaine. Dès lors, la nature est considérée comme une étendue homogène, voire une pâte modelable qui se laisse conquérir comme une masse inerte et froide. Selon Philippe Descola¹⁶, la cosmologie occidentale de la nature traduit une vision anthropogénique qui situe l'homme au centre du monde et légitime la vision selon laquelle la nature doit s'organiser autour de ses besoins. Cette représentation du vivant a

14. Baptiste Morizot, *Sur la piste animale*, op. cit.

15. Edgar Morin, *La Méthode*, t. 1, « La nature de la nature », Paris, Le Seuil, 1977.

16. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015.

contribué à ce que l'homme se positionne dans un rapport de mangeur non mangeable et s'institue en diode où l'énergie ne circulerait que dans un sens. Autrement dit, cette conception légitime une vision anthropocentrique de la nature où les humains s'accaparent les ressources naturelles sans relation de réciprocité, c'est-à-dire sans obligation morale de devoir restituer cette énergie à la communauté écologique. Outre une réciprocité impensée, cette cosmologie extrait l'humain de ses rapports avec le vivant et le place dans l'illusion d'une indépendance à l'égard des contraintes naturelles.

En synthèse, cette nature que l'Occident reçoit en héritage est une « nature inférieure », une nature sans valeur propre et dégradée, qui doit être entretenue par l'homme pour exister. Dans cette acception, la nature légitime est une « nature augmentée » qui porte la marque de l'homme. Inversement, la nature spontanée ou laissée en libre évolution est, elle, souvent teintée de désapprobation sociale, car perçue comme une défaite de l'homme sur la nature. Le retour des grands carnivores (loup, lynx) en France est symptomatique, car il témoigne en creux d'un conflit autour de la « bonne nature » : il traduit des oppositions entre une nature entretenue et gérée par l'homme et une nature spontanée, qui, elle, échappe à son contrôle. C'est notamment le cas de l'acceptation sociale du lynx dans le massif des Vosges, laquelle se heurte à une représentation fortement gestionnaire du milieu, essentiellement portée et mise en œuvre par la pratique cynégétique. L'étude commandée par le Parc naturel des Vosges du Nord à l'UMR SAGE revient sur des aspects psychosociologiques liés à la présence de l'espèce et à la coexistence avec le monde de la chasse. La recherche empirique montre que le retour du félinid questionne des registres d'intervention et de gestion de la nature historiquement ancrés. En effet, l'action de chasse n'est pas dénuée de significations et ne saurait être réduite à un simple outil de régulation de l'équilibre sylvo-cynégétique, mais elle est façonnée par une conception qui oriente les pratiques autour d'une chasse dite de « préservation ». Les objectifs poursuivis consistent à ne pas « détruire » les chasses par des prélèvements excessifs, mais au contraire à rationaliser la pratique cynégétique afin de développer et de pérenniser un « patrimoine » gibier. Le chasseur se voit

chargé d'une « mission », celle de maintenir la faune chassable et de garantir sa protection et celle de son habitat. Cette conception justifie *de facto* des pratiques de gestion et d'intervention qui rationalisent les prélèvements. Dès lors, les chasseurs se définissent comme les « gestionnaires légitimes de faune chassable » dont ils maîtrisent l'équilibre et la conservation. L'écologie du chasseur est alors domestiquée et reflète la représentation d'une nature dite « produite » : ce qu'ils définissent comme étant de la nature, c'est ce qui est aménagé et géré par la pratique cynégétique. De leur point de vue, le retour du lynx est susceptible de perturber les apports d'un travail de gestion de plusieurs dizaines d'années, car certains lots de chasse sont des héritages dont le patrimoine faunistique a été fructifié, car géré et rationalisé. Le lynx perturbe un équilibre que les chasseurs veulent maintenir en l'état et son retour reste apprécié en regard de ses effets sur la gestion conservatoire d'un capital faunistique. Le lynx est alors associé à un élément incontrôlé et sa présence pose problème dans l'écologie domestiquée du chasseur, orientée selon des objectifs cynégétiques définis en l'absence de prédateur. Les prédateurs sont teintés de désapprobation sociale, car dans une conception essentiellement gestionnaire de la nature, ils remettent en cause une vision d'une nature qui est entretenue et gérée par l'homme. Outre la difficulté d'accepter une nature « par et pour elle-même », leur retour témoigne d'une entrave supplémentaire, celle d'accepter notre identité écologique. Cette dernière difficulté révèle notre réticence à octroyer des espaces partagés et à faire de la place à d'autres formes de vie.

Réhabiliter l'idée de nature

La conservation de la biodiversité, qui concerne désormais des territoires fortement anthropisés, semble également avoir écarté l'idée de nature au profit du paradigme gestionnaire. Cette transition n'est pas anodine et révèle un changement dans l'idée que les conventions internationales¹⁷ se font de la nature et de la place

17. En effet, l'Union internationale pour la protection de la nature (UIPN), créée

accordée aux activités anthropiques. Il n'est plus question de protéger la nature contre les activités anthropiques, mais d'administrer les pratiques socio-économiques dans la limite d'une capacité de charge. Cette conception remet en cause l'idée de nature autonome et dont la protection suppose le retrait des empreintes anthropiques. Dès lors, on ne protège plus la nature, mais on gère des pratiques sociales productrices de nature. En cela, les plans de gestion producteurs de biodiversité révèlent une transition allant d'une éthique de la « non intervention » à celle de la « gestion ». Or, bien que les processus de gestion des milieux participent à brouiller les limites entre ce qui est « naturel » et « artificiel », cela implique-t-il pour autant que la nature spontanée ait totalement disparu ?

Face à la « mort annoncée de la nature » constatée et dénoncée par François Terrasson¹⁸, certains auteurs cherchent à réhabiliter l'idée de nature. C'est notamment le cas de Virginie Maris qui, dans son approche, soutient l'idée d'une nature autonome qu'elle propose de nommer « nature altérité¹⁹ ». Cette acception repose sur trois fondements. Le premier est un principe d'indépendance et d'extériorité qui considère que les écosystèmes possèdent leurs dynamiques propres en dehors de l'agir humain. Autrement dit, la nature est animée par un principe intérieur qui lui est propre, ce qui lui assure « un pour soi-même ». L'affirmation d'une nature qui existe par et pour elle-même confère à la nature une autonomie de processus (le second fondement). Elle possède une capacité à se renouveler par elle-même, à réagir, voire à résister aux activités anthropiques. Enfin, le troisième fondement nous rapproche du thème de la rencontre évoquée par Jean-Christophe Bailly. En effet,

en 1948, est marquée à ses débuts par un compromis entre deux tendances : le « préservationnisme » vise à protéger la nature de l'homme ; quant au « conservationnisme », il privilégie une protection de la nature qui tend davantage vers une gestion rationnelle des activités anthropiques dans la finitude des ressources. La fin des années 1950 est marquée par un changement fort, où la conception conservationniste va s'imposer, faisant émerger une nouvelle posture à l'égard de la protection de la nature.

18. François Terrasson, *La civilisation anti-nature : on ne peut vivre en parenté avec la nature sans comprendre ce que nous sommes*, Paris, Sang de la terre, « La Pensée écologique », 2008.
19. Virginie Maris, *La Part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Le Seuil, 2018.

Virginie Maris propose de considérer la nature comme « un autre » et soutient l'idée que les expériences de nature nous touchent, voire nous transforment. Suivant son approche, on peut admettre que la nature puisse être « éduquante », dans la mesure où l'expérience de nature façonne des attitudes, des habilités.

L'émotion de nature ou le rapport sensible à la nature

La rencontre avec un chevreuil, décrite par Jean-Christophe Bailly, évoque l'émotion de nature. Cette mise en perspective est fort intéressante car elle invite à considérer la crise écologique comme une crise de notre rapport sensible à la nature. Le confinement du printemps 2020 a révélé l'importance de l'accès à la nature dans l'équilibre psycho-émotionnel des acteurs. Paradoxalement, le besoin de nature coexiste avec un appauvrissement des formes de savoirs et d'empathie à l'égard du vivant animal et végétal. En effet, l'écologue Robert Pyle²⁰ évoque un appauvrissement des expériences de nature. Selon lui, les acteurs et notamment les jeunes générations vivent davantage dans une image de la nature et expérimentent de moins en moins une nature réelle. Cette relation distendue peut s'expliquer par un mode de vie qui limite les contacts de nature mais également par un appauvrissement des milieux, limitant *de facto* les possibilités d'expérimenter la nature. Cette réduction des expériences de nature intervient au moment même où les acteurs construisent leur identité. Dès lors, la part de l'identité qui intègre une relation de proximité à l'environnement naturel diminuerait donc de génération en génération. Par conséquent, nos modes de vie laissent peu de place à la nature dans la construction de nos identités pour renouer avec un rapport sensible au vivant. Mais qu'est-ce que nous appelons sensible ? Selon Baptiste Morizot²¹, le rapport sensible à la nature renvoie à notre capacité à accorder notre attention à d'autres formes de vie. Cette attitude qui invite à accorder de l'attention se définit dans une double acception. En effet,

20. Robert Michael Pyle, « L'extinction de l'expérience », *Écologie & politique*, 53(2), 2016, p. 185-196 ([doi:10.3917/ecopol.053.0185](https://doi.org/10.3917/ecopol.053.0185)).

21. Baptiste Morizot, *Sur la piste animale*, *op. cit.*

prêter son attention consiste d'une part à se rendre disponible à des êtres autres qui comptent : cela renvoie à l'acquisition d'aptitudes telles que l'écoute, des qualités d'observation et de disponibilité à ce qui nous environne. D'autre part, il s'agit aussi d'y prêter attention comme des êtres qui existent réellement et pleinement en les considérant comme des centres d'intentionnalités. La reconnaissance de ce « pour soi-même » participe à les considérer comme des altérités qui produisent des formes d'intentionnalités sur le monde. Cette disponibilité décentrée invite à multiplier les mondes vécus et nous apprend par exemple à voir la sitelle comme un être autre qui compte et qui utilise les irrégularités de l'écorce d'un arbre comme une forge pour casser sa noisette. Le rapport à l'animal évoqué par Jean-Christophe Bailly nous invite à cet élargissement du soi qui participe à déconstruire notre cécité, où l'on ne veut pas voir que ces autres habitent aussi.

En guise de conclusion : la place du sauvage à l'ère de l'anthropocène

Le regard de Jean-Christophe Bailly nous a conduit à discuter de l'idée de « nature » à l'ère de l'anthropocène et à affirmer la présence des dynamismes naturels. Son approche apporte une réponse nuancée, allant au-delà d'un imaginaire de la *wilderness* (nature sauvage) ou du paradigme de l'anthropocène (la fin de la nature). Ces rencontres avec l'animal affirment que l'idée de nature résiste. Or celle-ci ne prend plus désormais la figure d'une nature vierge, intacte, mais la forme de la nature ou de l'animal « par lui-même ». En effet, « être par soi-même » consiste à être autonome au sens d'être relié à toute la communauté biotique, c'est-à-dire être relié d'une manière plurielle, résiliente, viable, de façon à ne pas dépendre d'un acteur, d'une ressource unique ou d'une niche fragile. Pour le dire autrement, ces formes de vie sont parmi nous mais par elles-mêmes avec leurs mécanismes propres et leur capacité d'action et de rétroaction face aux dynamiques anthropiques. Cette

lecture de la nature renvoie à la « ferralité²² », qui désigne un processus où les dynamiques naturelles résistent ou réagissent aux processus anthropiques, voire recolonisent les milieux lorsque l’empreinte humaine se retire. En effet, « ferral » est compris dans le sens de farouche qui résiste ou qui a la possibilité de pouvoir coévoluer avec les formes de prises anthropiques.

L’approche de Jean-Christophe Bailly est une invitation à considérer ces autres formes de vie animale ou végétale comme des partenaires avec lesquels il est possible de tisser des liens. Ce rapport à la nature, établi sur le registre de la collaboration et à partir d’un lien de confiance, revient à situer l’humain dans une communauté biotique. L’humain doit élargir les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l’eau, les plantes et les animaux. Cette éthique²³ fait passer l’*Homo sapiens* du rôle de conquérant de la communauté-terre à celui de membre et citoyen parmi d’autres de cette communauté. Elle implique le respect des autres membres, et aussi le respect de la communauté en tant que telle.

22. Annie Schnitzler, Jean-Claude Génot et Maurice Wintz, « Espaces protégés : de la gestion conservatoire vers la non-intervention », *Courrier de l’environnement de l’INRA*, 56, 2008, p. 29-43 (<http://www7.inra.fr/lecourrier/wp-content/uploads/2012/01/C56Genot.pdf>).

23. Éthique développée par Aldo Léopold notamment dans *L’Almanach d’un comté des sables*, Paris, Flammarion, 2017 (1949).

Compte rendu de l'intervention de Pierre Charbonnier autour de son livre *Abondance et Liberté*¹

suivi de réflexions autour de cette conférence

Thomas Foerhlé

Université de Reims Champagne-Ardenne, CIRLEP

Une histoire matérielle de la liberté

Pierre Charbonnier nous invite à comprendre dans son livre comment, depuis le XVIII^e siècle, les différentes pensées ont été aveugles à ce qui nous amène à vivre ce temps particulier, actuel, nommé « anthropocène », c'est-à-dire cette ère où les changements dus à l'activité humaine ont un impact plus important que les impacts intrinsèques liés aux changements naturels. Selon Pierre Charbonnier, cette histoire du processus de modernisation, et la façon dont celle-ci porte son empreinte sur la pensée sociale et politique, peut s'écrire de deux manières différentes,

1. Paris, La Découverte, « Sciences humaines », 2020 (<https://www.cairn.info/abondance-et-liberte--9782348046780.htm>).

chacune d'entre elles pouvant être lue soit de manière positive, soit de manière négative. Ces deux manières de raconter cette histoire renvoient ainsi aux deux mots clés du livre, la liberté et l'abondance.

Ainsi, la première manière va s'atteler à décrire le processus de conquête de la liberté – ou de l'autonomie, l'auteur tissant ici une équivalence entre ces deux termes –, en passant par le récit, qu'il nomme « triomphaliste² », de la construction des droits individuels et sociaux. Ce processus démarre selon l'auteur par ce qu'il appelle la « coupure révolutionnaire qui libère le temps historique³ » et qui est essentiellement un temps « d'amélioration de l'architecture sociopolitique qui organise la coexistence humaine, donc le développement des libertés publiques, le développement du libre – examen qui est à l'origine du développement scientifique⁴ ». Cependant, pour autant que cette période puisse représenter un moment clé dans la conquête de la liberté où l'universalisme semble gagner du terrain, l'auteur nous rappelle qu'à côté de ce visage triomphaliste persiste le paradigme racial mais aussi l'existence voire la cristallisation des différences de classes, de sexe et de genre. C'est en ce sens que cette première manière de raconter l'histoire du processus de modernisation peut prendre à la fois un visage victorieux (prédominant jusque dans les années 1960-1970) et un visage plus critique qui se développe depuis un demi-siècle à peu près, mais sans devenir prédominant.

La seconde manière de raconter l'histoire du processus de modernisation s'est donc intéressée à la conquête de l'abondance, c'est-à-dire « au développement d'une rationalité technique scientifique qui sert d'appui à la conquête des gains de productivité⁵ ». L'auteur nous propose là aussi d'envisager cette seconde façon de voir les choses soit de manière « triomphaliste », soit de manière critique. Dans le premier cas, la conquête de l'abondance se lit au

2. Pierre Charbonnier, conférence « À propos de l'ouvrage *Abondance et liberté* », journée scientifique « Penser les milieux vivants en commun », université de Reims Champagne-Ardenne, Reims, jeudi 14 octobre 2020.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

travers d'un dépassement du « plafond malthusien⁶ » correspondant à l'emploi massif des énergies fossiles puis non fossiles, mais aussi au développement matériel des sociétés humaines et des communautés animales, utilisation d'énergies limitée cependant par la quantité d'énergie absorbée par les plantes et la quantité d'énergie dans ces plantes que les communautés humaines peuvent incorporer à leur activité économique. Cette idée de « plafond malthusien » dépassé se rencontre aussi dans la quantité de population qui peut se développer et qu'il est possible de gouverner. Le paradigme de la conquête des gains de productivité, du développement matériel, d'une demande d'un niveau de bien-être, ce qu'on appelle parfois la prospérité, propose la face positive de la conquête de l'abondance.

Pierre Charbonnier souligne alors que, de manière assez logique, l'atteinte de ce niveau de prospérité nous a poussés à dépasser certaines limites et certains seuils. C'est ainsi que, selon lui, s'écrit le versant négatif de la conquête de l'abondance. Ce versant négatif est donc cette cécité, cet oubli que le déploiement des techniques permettant d'obtenir des gains de productivité a, par un effet boomerang, des répercussions à la fois sur l'organisation économique, sur la biosphère et sur la planète. L'auteur parle alors du « fonds de commerce de l'écologie politique⁷ », constitué par cette histoire négative du processus de conquête des gains de productivité. Pour lui, « nous pouvons même quasiment définir la genèse de la critique écologique de la modernité de cette manière-là⁸ ».

Finalement, nous dit Pierre Charbonnier, même si nous pouvons lire l'histoire du processus de modernisation selon ces deux axes, il se peut, et c'est là sa thèse principale, qu'il n'y ait en fait qu'une histoire du processus de modernisation et qu'il faille trouver la relation entre ces deux axes pour en déterminer le contenu. L'enquête que mène son livre *Abondance et liberté* consiste donc à trouver le lien entre l'histoire de l'abondance et celle de la liberté. Selon l'auteur, ces deux traditions théoriques semblent s'ignorer massivement et il pose alors l'hypothèse que

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

les formes d'assemblages sociopolitiques qui se sont construits à partir de l'âge des révolutions politiques sont massivement tributaires des nouveaux assemblages entre les collectifs humains, leurs milieux et leurs territoires, leurs milieux n'étant pas simplement des choses discontinues, mais aussi des espaces, des territorialités⁹.

Et c'est cette passerelle entre les deux traditions qu'il appelle « l'histoire matérielle de la liberté¹⁰ ». Il s'agit de relire l'histoire du corpus de la pensée politique et économique moderne et d'identifier en son sein « l'assemblage entre la promesse d'une amélioration de la condition matérielle par la conquête des gains de productivité, ce qu'on appelle aujourd'hui plus banalement la croissance ou le développement, et la conquête de la liberté¹¹ ».

Selon Pierre Charbonnier, la définition de base de la conquête des gains de productivité peut être rapportée au concept d'amélioration, central aux XVII^e et XVIII^e siècles, compris en référence au lexique agronomique. Ainsi, à l'origine, améliorer une terre, c'est défricher, faire un chemin pour pouvoir venir y travailler, drainer ou apporter de l'eau en fonction des conditions écologiques, sélectionner les espèces végétales ou animales pertinentes que l'on veut faire fructifier ou que l'on veut faire décroître. L'autre perspective souligne que cette acception du terme permet à des penseurs politiques, comme par exemple John Locke, de réfléchir aussi sur les bases agronomiques d'une république libre. Dans son *Traité du gouvernement civil*, John Locke affirme effectivement qu'après l'investissement de travail, de capital et de connaissances agronomiques sur une terre, on multiplie par dix le rendement de celle-ci. Et, précise Pierre Charbonnier, lorsque l'on commence à trouver à l'intérieur de la réflexivité positive moderne des préconisations sur l'usage des terres, qui incluent la théorie de la propriété, centre de gravité des préconisations écologiques de la pensée politique moderne, cela signifie que ce n'est pas une histoire totalement linéaire qui s'écrit, mais que ces préconisations

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

ont une historicité qu'il est impossible de totalement distinguer de l'historicité de la construction de l'architecture sociopolitique des droits.

De fait, Pierre Charbonnier présente son travail comme un essai d'identification de la dimension matérielle ou écologique de la pensée politique puis, réciproquement, de la signification politique de l'histoire des sciences, de l'histoire des techniques et de leur critique. Cette démarche s'inscrit, selon lui, dans une réorganisation des sciences sociales, qui a eu lieu dans les années 1980, et qu'on résume parfois en parlant de la critique du grand partage, à savoir l'idée selon laquelle l'organisation de notre compréhension du processus de modernisation qui suivrait le dualisme entre d'un côté les choses naturelles, et de l'autre côté les choses sociales, ne serait donc pas totalement pertinente.

Ainsi, les premières recherches de Pierre Charbonnier portaient sur l'histoire des sciences sociales. Elles avaient pour références des auteurs comme Auguste Comte, Émile Durkheim, Claude Lévi-Strauss. Le point commun de ces auteurs est qu'ils étaient partie prenante de la constitution du paradigme moderniste, qu'ils cherchaient à tout prix à répondre à la question : qu'est-ce que la modernité ? Selon Pierre Charbonnier, leur réponse se situe dans l'idée d'auto-organisation des sociétés en fonction de leurs propres lois, c'est-à-dire au sein d'un idéal d'autonomie fortement marqué par l'affirmation que les mécanismes juridiques et les mécanismes d'organisation économique relèvent strictement de la sphère du social. L'auteur note cependant qu'en affirmant cela, Durkheim, par exemple, travaillait en même temps de manière indirecte sur les sociétés aborigènes australiennes, et pensait que le socle matériel de leurs normes sociales se situait plutôt dans des échanges qu'ils avaient avec des animaux, avec des paysages, avec des entités cosmiques, etc. C'est beaucoup plus tard, avec des auteurs comme Bruno Latour ou Philippe Descola, que l'on a commencé à comprendre qu'il y avait un décalage majeur entre le schéma épistémologique des sciences sociales occidentales et les sociétés étudiées par les ethnologues, et qu'il pouvait donc y avoir un problème

dans le caractère d'universalité que l'on avait voulu donner à ce paradigme théorique.

Pierre Charbonnier précise ensuite que, selon lui, la philosophie s'est historiquement construite comme un savoir que l'on obtient en retirant la dimension écologique des choses. Ainsi, Grotius, un auteur considéré par Pierre Charbonnier comme le plus grand penseur de la philosophie politique moderne et le fondateur des théories du pacte social, juriste flamand du début du XVII^e siècle,

 passe son temps, dans son grand texte qui est le *Traité de la guerre et de la Paix*¹², suite de l'ouvrage *La liberté des mers*¹³, à décrire les frontières : est-ce que c'est la rivière qui fait la frontière, et comme les rivières bougent avec les méandres, que fait-on ? On bouge la frontière ou on ne bouge pas la frontière¹⁴ ?

Ainsi, lorsque l'on parle de rivières, de mers, de bétails, de clôtures – la clôture étant pour Pierre Charbonnier l'objet le plus important de toute l'histoire de la philosophie politique – on crée directement un rapport de force et on instaure un rapport de droit par la création d'un espace de propriété qui doit être respecté, sous peine de guerre. L'écologie est finalement partout présente chez ces auteurs mais sans que cela soit formalisé en tant que tel. Mais leur problème n'était pas du tout un problème de préservation, de protection d'une nature considérée comme vulnérable. Cependant, leurs pensées ont toujours questionné, implicitement, le type de relations collectives qu'on entretient avec une extériorité. Ainsi, précise Pierre Charbonnier,

 que ce soient les pages de Grotius sur la mer, de John Locke sur la propriété, les Indiens et l'amendement de la terre, ou les pages

12. Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* [*Le Droit de la guerre et de la paix*], Parisiis [Paris], apud N. Buon, 1625.

13. Hugo Grotius, *Mare liberum* [*De la liberté des mers*], Lugdunum Batavorum [Leide], ex officinâ Ludovici Elzevirii, 1609.

14. Pierre Charbonnier, conférence « À propos de l'ouvrage *Abondance et liberté* », journée scientifique « Penser les milieux vivants en commun », université de Reims Champagne-Ardenne, Reims, jeudi 14 octobre 2020.

de Montesquieu sur le climat, on aperçoit une image de l'histoire de la politique différente de celle qu'on conçoit habituellement et qui nous permet de comprendre que nous sommes les héritiers d'une tradition contrariée qui à la fois produit les concepts normatifs sur la propriété, sur la production, sur le partage, sur la solidarité, et dénie le fait que penser politiquement, c'est penser matériellement¹⁵.

Telle est la tension sur laquelle Pierre Charbonnier a essayé de travailler. L'implication méthodologique immédiate de cette tension dans son livre est donc de passer de l'histoire des idées environnementales à l'histoire environnementale des idées. De ce fait, il ne s'agissait plus pour l'auteur de chercher à partir de quel moment et de quelle manière dans l'histoire de la pensée les gens avaient commencé à devenir écologistes, à se préoccuper de la nature comme quelque chose de vulnérable, de sensible, et à la prendre en considération mais, au contraire, de chercher potentiellement partout dans les corpus de pensée normative ce qui se dit des rapports sociaux que l'on doit entretenir avec la Terre, le vivant, l'espace. Selon Pierre Charbonnier, « cette attitude permet aussi de convertir nos intuitions d'écologistes en instruments d'analyse pour revenir potentiellement à toute la tradition de la philosophie politique en sortant de la forme que prend souvent la tradition de philosophie environnementale, à savoir celle d'un procès de la modernité, procès de la modernité comme arraisonement technique, procès de la modernité comme sillon de la raison calculante, etc. De ce fait, on a donc assez peu utilisé l'intuition écologique comme instrument d'analyse mais beaucoup plus comme norme de jugement¹⁶ ».

Alors, à quoi cela nous amène-t-il ? Pour Pierre Charbonnier, cela nous amène à un porte-à-faux qui prend plusieurs formes, un porte-à-faux qui décrit « un décalage entre ce dont nous héritons et les injonctions auxquelles nous devons répondre aujourd'hui et qui repose sur le développement matériel¹⁷ ».

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

La première forme de ce porte-à-faux sur laquelle s'arrête l'auteur est territoriale, elle correspond au fait qu'il existe une discordance au sein des catégories politico-légales qui définissent notre territoire. D'une part, il y a les frontières des États-nations qui sont en même temps l'espace d'une juridiction souveraine, et d'autre part il existe ces « hectares fantômes », pour reprendre l'expression de certains historiens, c'est-à-dire l'espace où nous vivons, qui est un espace beaucoup plus grand que ce qui a été vulgarisé sous l'idée d'empreinte écologique. Il y a ainsi, illustre Pierre Charbonnier, « au-delà du territoire que nous administrons et que nous reconnaissons comme un territoire légal, un immense arrière-pays, par exemple le *cerrado* brésilien auquel on met le feu soit pour faire paître du bétail, soit pour faire pousser du soja qui finit dans nos assiettes, et/ou les immenses champs pétrolifères qui sont nécessaires pour alimenter nos besoins énergétiques¹⁸ ». Tel est le porte-à-faux territorial.

Le deuxième porte-à-faux peut être qualifié de porte-à-faux « social », et il définit ce qui a rendu possible le rapport de forces entre les classes sociales dans les sociétés industrielles. Selon Pierre Charbonnier, quel que soit notre souhait de maintenir la puissance productive, cela impactera totalement, comme cela l'a toujours fait, le socle de certains rapports sociaux, de la vie syndicale, de la tension des rapports sociaux. Ce porte-à-faux social se produit par exemple quand on essaye de développer des instruments de gouvernance qui valorisent un effort positif (aux émissions de carbone par exemple) et qui font reposer cet effort sur ceux qui sont déjà en position d'infériorité socio-économique.

Le troisième porte-à-faux est un porte-à-faux juridique dont Pierre Charbonnier a déjà longuement parlé dans cette conférence. Ce qui est en jeu ici, c'est la définition de la liberté. Selon Pierre Charbonnier, la liberté,

c'est en fait le socle de notre organisation juridique, c'est toujours ce au nom de quoi on se bat, ce au nom de quoi on se défend par

18. *Ibid.*

exemple en cour de justice. C'est une question philosophique d'une généralité qui finit par nous faire peur, et qui nous amène à une définition totalement nouvelle de ce qu'est la liberté et notamment la liberté sociale face à ce porte-à-faux¹⁹.

Pierre Charbonnier finit par présenter un porte-à-faux politique qu'il interroge ainsi : « de quelle manière peut-on envisager l'avenir si on a en tête que l'essentiel des infrastructures sociales, techniques, institutionnelles qui existent autour de nous sont faites pour produire du futur²⁰ ? ». Ainsi, conclut Pierre Charbonnier, il s'agit de penser une politique de l'avenir en se donnant les possibilités de dénouer ce pacte entre abondance et liberté.

Penser autrement : penser global et agir global

Le titre de la journée scientifique est « Penser les milieux vivants en commun pour la résilience et la durabilité des socio-écosystèmes ». Il nous semble intéressant de nous arrêter un moment sur deux mots essentiels dans ce titre : commun et résilience.

Le commun d'abord. Signifiant ensemble dans un premier temps, le commun, dans son emploi substantivé, signifie également le fait de ce qui est partagé avec d'autres. Ainsi, penser les milieux vivants en commun est une invitation à les penser d'une part ensemble et d'autre part partageant certaines choses. Si nous précisons cela, c'est parce que s'il paraît évident que les êtres vivants vivent ensemble sur la Terre, il est beaucoup moins clair et accepté qu'ils partagent également un certain nombre de choses. La dichotomie comprise de manière simpliste entre la nature et culture nous a largement aiguillés sur le fait que la culture était justement ce qui s'extirpait de la nature, et l'être humain, reprenant de manière aveugle l'idée de Descartes qu'il devait devenir « comme maître et possesseur de la Nature²¹ », s'est mis en tête que son progrès ne

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), 6^e partie, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1966, p. 168.

pouvait passer que par une mise à distance et un contrôle pour ses propres fins de la nature. Pas de partage donc. Une vie en commun car sur le même territoire mais avec une ligne de démarcation si possible de plus en plus importante, visible, expiatoire d'une animalité dont l'élévation de l'être humain ne saurait tolérer encore les marques, visibles comme invisibles. Le partage n'existe pas et la pêche intensive, la déforestation massive ou le forage en Arctique le montrent bien. Cependant, que l'homme le dénie ou pas, l'utilisation extensive à son profit des ressources de la Terre et la pollution que son activité a générée lui rappelle, aujourd'hui plus qu'hier, que ce partage est primordial pour que les équilibres qui ont permis jusqu'à aujourd'hui de vivre en commun sur Terre puissent se maintenir ou être retrouvés.

Analyser les rapports sociaux productifs avec la nature n'implique pas, de fait, un changement dans les comportements pour que le commun devienne véritablement un *ensemble* partagé au regard des besoins, et des besoins réels uniquement de chacun. Autrement dit, questionner le développement matériel au regard des ressources naturelles et de leur caractère épuisable en retraçant l'histoire des rapports sociaux productifs n'élimine pour autant pas la question, fondamentale, de savoir si cela nous permet d'avoir des éléments de changements comportementaux afin de créer les conditions d'une vie en commun des vivants. Il s'agit finalement de comprendre les raisons pour lesquels l'agir humain est tellement lent face à ce que l'on nomme aujourd'hui l'urgence climatique. L'individualisme, le capitalisme ne suffisent plus à comprendre l'écart entre la réalité et l'indécision, donc l'inaction. Ce qui se joue là est multiple et existe sur une multiplicité de niveaux qui se confondent, leurs frontières étant rendues poreuses par l'ampleur de l'événement. Ces différents niveaux sont ceux du naturel, du social, du technique mais aussi de la subjectivité humaine. Essayons de voir comment il est possible de les articuler.

Dans un livre peu connu sur l'écologie²², Félix Guattari nous invite justement à penser les enjeux environnementaux à la lumière

22. Félix Guattari, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.

de ces registres imbriqués les uns dans les autres, sans faire l'économie d'une pensée certes complexe, mais de ce fait, la seule apte à répondre au face-à-face être humain/nature dans le contexte actuel. Il propose ainsi de penser trois types d'écologie : l'écologie de la nature, l'écologie sociale et l'écologie mentale. Cette façon de voir, inédite en son temps et largement oubliée aujourd'hui, pourrait nous permettre de penser les rapports sociaux productifs au sein d'une Terre devenue vulnérable. Pour Félix Guattari, les lunettes avec lesquelles est vu le problème écologique sont trop réductrices. Il écrit ainsi : « bien qu'ayant récemment amorcé une prise de conscience partielle des dangers les plus voyants qui menacent l'environnement naturel de nos sociétés, elles se contentent généralement d'aborder le domaine des nuisances industrielles et, cela, uniquement dans une perspective technocratique²³ ». Il dénonce donc le fait que ne soit prise en compte qu'une partie, la plus visible certes, du problème, peut-être la plus facile à appréhender. Déjà en 1989, Félix Guattari dénonçait « l'accélération des mutations technico-scientifiques²⁴ » mais surtout affirmait que la « réponse véritable à la crise écologique » ne pourra se faire qu'au prix

[d']une authentique révolution politique, sociale et culturelle réorientant les objectifs de la production des biens matériels et immatériels. Cette révolution ne devra donc pas concerner uniquement les rapports de forces visibles à grande échelle mais également des domaines moléculaires de sensibilité, d'intelligence et de désir²⁵.

Ce dernier point est essentiel. Sans tomber dans un psychologisme abêtissant, Félix Guattari nous recommande clairement de ne pas seulement regarder et faire évoluer les modes de productions et les rapports avec la nature que ceux-là impliquent mais de comprendre, au-delà de ceux-ci, le rapport intime de l'humain à la nature en y impliquant ses rapports aux pouvoirs, ses désirs de maîtrise, son désir de se défaire de son animalité, etc. Il

23. *Ibid.*, p. 12.

24. *Ibid.*, p. 13.

25. *Ibid.*, p. 14.

ne s'agit pas de se renfermer par là sur l'individu et de faire croire que l'écologie ne serait qu'un problème de comportement individuel mais de saisir que « la connotation de l'écologie devrait cesser d'être liée à l'image d'une petite minorité d'amoureux de la nature ou de spécialistes attirés. Elle met en cause l'ensemble de la subjectivité *et* des formations de pouvoirs capitalistes²⁶ ». Nous avons souligné la conjonction de coordination qui met en perspective la profondeur du travail à effectuer. Le constat est donc bien présent chez Félix Guattari de l'écart qui existe entre le fait que l'on sait et celui que l'on ne fait rien. Cette irresponsabilité individuelle et collective concerne non seulement ce qui détruit l'environnement mais aussi, paradoxalement, ce qui permettrait une meilleure vie en commun. « Ainsi, écrit-il, où que l'on se tourne, on retrouve ce même paradoxe lancinant : d'un côté le développement continu de nouveaux moyens technico-scientifiques, susceptibles potentiellement de résoudre les problématiques écologiques dominantes et le rééquilibrage des activités socialement utiles sur la surface de la planète et, d'un autre côté, l'incapacité des forces sociales organisées et des formations subjectives constituées à s'emparer de ces moyens pour les rendre opératoires²⁷ ». Se pourrait-il alors que nous puissions faire en sorte qu'au-delà des constats, la production de biens matériels comme immatériels ne génère plus d'immenses territoires vides de toutes subjectivités complètement rivées à l'usage mass-médiatique, mais que l'on puisse « se pencher sur ce que pourraient être des dispositifs de production de subjectivité allant dans le sens d'une re-singularisation individuelle et/ou collective²⁸ » ?

Très clairement, tout l'enjeu est de mettre en place des possibilités de subjectivation qui n'obéissent plus aux axiomes du profit et de la performance pour définir, à nouveaux frais et collectivement, la valeur intrinsèque des activités au sein de territoires (tous les espaces sur Terre : la mer, les déserts, les forêts, les champs, etc.) dont la valeur sera également évaluée pour elle-même. Pour Félix Guattari en effet, un des signes communs à l'ensemble des modes de

26. *Ibid.*, p. 48.

27. *Ibid.*, p. 17.

28. *Ibid.*, p. 21.

domination est « celui de l'*imperium* d'un marché mondial qui lamine les systèmes particuliers de valeur, qui place sur un même plan d'équivalence : les biens matériels, les biens culturels, les sites naturels, etc.²⁹ ». Dit autrement, une équivalence omniprésente nous amène à considérer le bois des forêts amazoniennes, les couches de permafrost, les edelweiss montagnards, les espèces animales en voie de disparition ou celles en surnombre, mais aussi la santé de l'être humain, son bien-être au travail, son équilibre personnel, sa santé somatique, etc., avec une même valeur marchande. Cette valeur marchande peut être matérialisée par de l'argent, l'équivalence la plus courante, mais aussi par des notions telles que le capital. On parle volontiers aujourd'hui pour les êtres humains de capital santé, de capital relationnel, etc. Pour Guattari, il existe ainsi une sorte d'ubiquité marchande qu'il s'agit de combattre pour attribuer à chaque chose « sa » valeur, et donc opérer une différenciation positive entre elles, en protégeant et privilégiant l'ordre du vivant au détriment de l'ordre économique pur (le profit, la spéculation boursière, etc.). Il s'agit d'attribuer une valeur singulière, et non uniformisée ni réduite à son aspect marchand, à chaque être vivant, à chaque relation, à chaque territoire afin de sortir d'une matérialité dont l'équivalence marchande serait l'unique critère, la seule jauge.

Et c'est là que l'écologie mentale (c'est-à-dire l'articulation entre les processus psychiques individuels – notamment le désir de performance, le sentiment de devoir suivre une norme – et les processus collectifs), l'écologie sociale (la construction de collectifs non identitaires et/ou communautaristes) et l'écologie de la nature (qui vise à considérer la nature en modification permanente, en lien avec les activités humaines, mais indifférente à l'être humain – la nature ne se pose pas la question de savoir ce qui est bon ou pas pour l'être humain), arrivent conjointement à nous faire réfléchir différemment. Il ne s'agit plus seulement de relier les rapports sociaux aux contextes historiques dans lesquels ils ont émergé, et les transformations que leurs applications pratiques ont fait subir à ceux-ci et ainsi d'en repérer l'impact humain. Il est nécessaire de

29. *Ibid.*, p. 14.

les accorder, en amont, à l'intelligibilité des besoins psychiques et sociaux. La baisse des émissions de gaz à effet de serre est laborieuse, hyper-dépendante de volontés politiques propres à chaque pays et souvent perçue comme une contrainte supplémentaire pour beaucoup de personnes dans le choix de la voiture, dans leur liberté de déplacements, dans leurs choix de consommation, etc. C'est à coup de lois, d'arrêtés, mais aussi du développement d'une culpabilité collective (quel monde laissez-vous à vos enfants ?) que se développe le plus souvent la lutte contre ces émissions. Trop peu de fois ont été posées des questions du type : que signifie le fait de pouvoir se déplacer pour les individus ? que signifie leur attachement à un véhicule et comment, après analyse, pouvoir « remplacer » cet attachement ? quels sont les déplacements nécessaires et ceux qui sont superflus ? comment penser, construire, non pas de nouvelles routes qui, on le sait, drainent de fait des nouveaux flux de circulation, mais de nouveaux espaces urbains qui prennent en compte les réponses à ces questions ? En France, des « éco-quartiers » sont nés et sont devenus quelques mois après leur utilisation des espaces à fortes concentrations urbaines. Ils ont été pensés par exemple pour limiter le nombre de voitures par famille sans voir avec les familles en question comment elles pouvaient limiter le nombre de véhicules et/ou leur utilisation au quotidien... On comprend très bien avec ces rapides exemples comment articuler écologie sociale, mentale et naturelle et pourquoi il est nécessaire de le faire pour ne pas simplement panser les conséquences d'une activité humaine qui n'est jamais interrogée en profondeur. Et la crise sanitaire qui malmène le monde depuis décembre 2019 nous a largement incités, en creux, à cette lecture. Si l'on reste uniquement sur l'exemple du déplacement, pendant le premier confinement strict qui s'est étalé dans notre pays de mars à mai 2020, plusieurs éléments parmi d'autres ont pu être notés. Le premier, collectif, fut la réduction importante de la pollution due aux véhicules. Le second, collectif également, fut que nombre de déplacements ont pu être annulés sans que pour autant des réunions ne puissent se tenir, notamment grâce au développement des visio-conférences. Et le dernier élément, individuel celui-ci, est que le travail nécessite des relations humaines, la

trop grande solitude due au télétravail étant, la plupart du temps, préjudiciable aux personnes. Comment permettre les relations humaines nécessaires à tout individu dans son cadre professionnel tout en limitant les déplacements non nécessaires ? Nous retrouvons bien là les éléments collectifs et individuels à prendre en compte, les déterminants subjectifs, sociaux et naturels que Félix Guattari nous appelle à simultanément travailler pour un changement de nos pratiques en profondeur. Le commun prendra alors tout son sens, comme le souhaite le titre de cet ouvrage *Penser les milieux vivants en commun*.

C'est aussi avec cet arrière-plan que la notion de résilience peut prendre tout son sens. En compulsant toutes les définitions possibles de ce terme très à la mode, nous pouvons retenir que la résilience est cette capacité qu'a un système de continuer à bien se développer, à pouvoir se projeter dans l'avenir, en présence d'événements déstabilisants, de conditions de vie difficiles ou de traumatismes parfois sévères. La résilience permet donc de résister à un traumatisme mais aussi de se reconstruire après. Les milieux vivants sont résilients depuis des millions d'années. D'une période glaciaire à une autre, d'un réchauffement à un autre, d'une éruption volcanique à une autre en passant par la chute d'énormes météorites, la nature n'a pas attendu les activités humaines pour s'auto-éprouver en quelque sorte, et faire montre de sa capacité à réinventer à chaque fois des nouvelles allures de vies, au sens de Georges Canguilhem. Résilientes à chaque fois, ces nouvelles allures de vies ont créé des valeurs singulières permettant d'équilibrer, après chaque « traumatisme », les échanges d'énergies, les chaînes alimentaires afin de perpétuer la vie sur Terre. L'impact des activités humaines sur Terre menace ainsi, non pas la vie sur Terre, mais sa capacité à recréer ces équilibres, création qui a besoin de beaucoup plus de temps que l'accélération technique dénoncée par Félix Guattari, par Paul Virilio, puis plus récemment par Hartmut Rosa notamment, ne lui laisse. La résilience demande du temps et une vision systémique, globale, holistique des contextes dans lesquels elle peut grandir. La triple écologie guattarienne ainsi qu'une temporalité respectueuse d'une durée imprescriptible de

régénération de la nature dans la vitesse de production économico-industrielle sont conjointement nécessaires pour penser et agir pour les milieux vivants en commun. Précisons enfin que la résilience n'est jamais totale et acquise une fois pour toutes. Il s'agit d'une possibilité qui résulte d'un processus dynamique qui donc prend du temps, qui évolue et qui peut, dans certains cas, demander plus de ressources que ne peut lui en accorder le système. Que le système ressorte différent de ce processus est évident puisque le ou les traumatismes vécus et le processus de reconstruction qui s'en est suivi ont fait appel à d'autres ressources que celles que le système possédait avant le fait traumatisant. Le danger, pour notre sujet, réside plus dans le fait que la nature, en raison de la massivité, la rapidité et la continuité des attaques dues aux activités humaines n'arrive plus à déployer suffisamment de ressources pour restaurer de nouveaux équilibres efficaces. Ainsi, en plus d'une temporalité propre, la résilience demande ici que ne soit pas gaspillé son fonds propre de renouvellement génératif.

Nul ne peut prédire les conséquences à long terme de l'utilisation massive des ressources terrestres et les réelles capacités de résilience des milieux vivants. Mais, à la lumière de ce qui se vit déjà aujourd'hui, un déséquilibre structurel en faveur d'une surexploitation humaine de ces dernières, engendrera certainement des apparitions ou des disparitions d'espèces naturelles, de bactéries, de planctons, de virus, générant la survie de formes dominantes plus résistantes, soit par leur structure initiale soit par leur capacité à muter. Et cela obligera les vivants à se méfier et à se protéger d'autres vivants, non simplement pour pouvoir être ensemble et (sur)vivre dans un même espace clos (la Terre) – le mouton devra toujours se méfier du loup –, mais bien plus pour éviter qu'une résilience des milieux vivants devienne impossible, là où il est peut-être encore temps et possible de vivre en commun.

Les auteurs

AMANDINE ANDRUCHIW est doctorante en philosophie sur le sujet du végétarisme sous la direction de Véronique Le Ru, elle est également chargée de cours à l'université de Reims Champagne-Ardenne. Elle est aussi la coordonnatrice du site d'appui champardennais de l'Espace de réflexion éthique Grand-Est (EREGE).

JEAN-CHRISTOPHE BAILLY, né en 1949 à Paris. Écrivain, il est l'auteur de nombreux livres, essais, récits ou poèmes. Après avoir longtemps travaillé dans l'édition, il a enseigné l'histoire du paysage à l'École de Blois, dont il a dirigé les *Cahiers*. Ouvrages récemment parus : *L'Imagement* (Le Seuil, 2020), *Naissance de la Phrase* (Nous, 2020). À paraître, *Jours d'Amérique* (Le Seuil) et *Café Neon* (Arléa).

FLORENCE BURGAT est philosophe, directrice de recherche à l'INRAE, affectée depuis 2012 aux Archives Husserl (UMR 8547 ENS-CNRS-PSL). Ses thèmes de recherche sont les approches phénoménologiques de la vie animale et, plus récemment, de la vie végétale, la condition animale dans les sociétés industrielles, l'anthropologie de l'humanité carnivore, le droit animalier (épistémologie juridique). Ses recherches en cours portent sur la psyché animale.

GUILLAUME CHRISTEN est docteur en sociologie de l'environnement et postdoctorant au laboratoire Sociétés, acteurs et gouvernements en Europe (SAGE, UMR 7363), CNRS et université de Strasbourg. Il conduit actuellement une recherche postdoctorale sur la réduction de l'apport de biocides dans les eaux souterraines du Rhin supérieur. De manière générale, ses recherches abordent les transitions des systèmes socio-écologiques.

JON MARCO CHURCH est maître de conférences HDR à l'université de Reims Champagne-Ardenne. Il est membre du laboratoire Habiter. Il est directeur adjoint du projet Zone Atelier Argonne (ZARG), soutenu par le CNRS. Ses recherches portent sur la gouvernance des socio-écosystèmes et en particulier sur la gouvernance internationale des grands écosystèmes, tels que les massifs transfrontaliers, les bassins versants et les mers régionales.

STÉPHANE DURAND est biologiste, journaliste, conseiller scientifique, scénariste de Jacques Perrin (*Le Peuple migrateur*, *Océans*, *Les Saisons*) et de nombreux documentaires télévisés, auteur et éditeur, créateur de la collection Mondes sauvages et responsable du pôle nature, sciences et société d'Actes Sud.

THOMAS FOEHLÉ est doctorant en philosophie (sur le processus d'individuation ou le difficile équilibre d'une trajectoire entre le singulier et le collectif au travers du prisme de la santé et du genre) sous la direction de Véronique Le Ru. Il est directeur de l'association SOS femmes solidarité de Strasbourg et membre du Haut Conseil à l'égalité entre les femmes et les hommes.

VÉRONIQUE LE RU est professeure de philosophie à l'université de Reims Champagne-Ardenne. Elle est membre du Centre de recherches interdisciplinaire sur les langues et la pensée (CIRLEP), où elle dirige un projet de recherches sur les milieux vivants à partager. Outre ce nouveau thème transversal de recherches, elle est spécialiste de la philosophie des Lumières.

STÉPHANE ONDO-ZE est doctorant en géographie politique de l'environnement sous la direction de Stéphane Rosière, professeur des universités au sein du laboratoire Habiter de l'université de Reims Champagne-Ardenne. Ses recherches portent sur les relations entre la protection des éléphants des forêts et le contrôle du territoire. Il est membre du consortium interdisciplinaire du CNRS ESCAPADES, dont l'objectif est d'expliquer et de scénariser la conservation dans les aires protégées africaines à partir d'indicateurs pour la durabilité de ces écosystèmes et de leurs services.

PIERRE SERNA est professeur d'histoire de la Révolution française et de l'Empire à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne. Il est membre senior de l'Institut universitaire de France. Ancien directeur de l'Institut d'histoire de la Révolution française (IHRF), il travaille sur l'histoire des révolutions atlantiques et de la circulation des idées et des « patriotes ». Il dirige avec Véronique Le Ru et Malik Mellah le séminaire sur l'histoire mondiale des animaux à la Maison des sciences de l'Homme, après avoir écrit deux ouvrages sur l'histoire des animaux dans leur rapport à la politique.

JONATHAN TESCHNER est doctorant sur Rousseau, *l'Essai sur l'origine des langues*, sous la direction de Véronique Le Ru. Il est professeur agrégé de philosophie et chargé de cours à l'URCA.

l'épure
ÉDITIONS ET PRESSES UNIVERSITAIRES DE BOURGOGNE