

L'idée de nature en Grèce ancienne

Introduction :

Dans l'histoire de la philosophie, il existe très peu de concepts ou d'idées qui ne posent pas d'infinis problèmes de définition ou de délimitation. Comme vous le savez, les philosophes adorent discuter encore et encore et, ne supportant que les choses se résolvent trop facilement ou qu'un autre qu'eux aient trouvé une solution à un problème, ils creusent continuellement les concepts pour y trouver des tensions nouvelles, des difficultés que personne n'avait identifiées ou des pistes de réflexion encore inexplorées. Ex : l'idée de liberté. On la conçoit pendant longtemps comme le fait d'être affranchi d'un certain nombre d'entraves. Le tyran chez Platon, n'est pas libre parce qu'il enchaîne son âme, son action et son existence tout entière à son désir de pouvoir et de richesse et la peur constante que tout cela lui soit retiré. Pour le dire rapidement, la liberté est donc pensée comme une sorte de dépouillement. Vous avez d'un côté l'esclave, de l'autre l'homme libre. À l'inverse, Spinoza vous explique qu'être libre, c'est connaître et accepter les déterminations naturelles qui sont les nôtres. Être libre, c'est comprendre que je suis un être humain et que pour cette raison je suis incapable de vivre sous l'eau ou que je suis soumis à la gravité. Et c'est seulement une fois que je comprends ces déterminismes que je peux les accepter et cesser de m'épuiser à vouloir les combattre. Il y a d'un côté celui qui s'illusionne et de l'autre l'homme libre et lucide. Spinoza réconcilie, en remontant en réalité une approche qui avait été envisagée par les épicuriens à l'époque hellénistique, liberté et déterminisme.

Certains types de concepts semblent malgré tout échapper à cette analyse philosophique et ne présenter aucune charge problématique. Ils sont me semble-t-il de deux ordres. D'un côté, vous avez les concepts dont on pense spontanément avoir une compréhension pleine et entière. La philosophie les adore parce qu'il suffit généralement de demander une définition explicite pour que l'on réalise qu'en réalité, on se trouve face à une idée hautement problématique et à laquelle le plus souvent on ne comprend en fait rien. C'est la démarche adoptée par Socrate dans l'ensemble des dialogues platoniciens. Il interpelle un autre Grec dans les rues d'Athènes, l'interroge puis lui montre que ce qu'il croyait savoir n'a en réalité aucune consistance. Dis-moi Ménon, qu'est-ce que la vertu ? Ménon livre à Socrate toute une série de définition dont Socrate montre, les unes après les autres, qu'elles sont soit fausses parce que contradictoires, soit insuffisantes. Il va proposer des pistes pour comprendre ce qu'est la vertu évidemment, mais ce n'est pas ce qui l'intéresse. Que cherche Socrate, en interrogeant ainsi les Athéniens ? Rappelez-vous que Socrate n'a rien écrit. Ce qui l'intéresse, ce ne sont pas les réponses, ce n'est pas l'énoncé d'une philosophie, au sens positif du terme, c'est-à-dire un ensemble structuré de thèses et de définitions articulées en une vision du monde, ça ce sera la tâche de Platon. Ce que cherche à susciter Socrate, ce sont des questions. La grande œuvre de Socrate, c'est de rendre philosophique des objets, des réalités, des idées sur lesquels nous avons l'habitude de passer sans y prêter attention, en considérant que nous savons parfaitement tout ce que nous avons besoin de savoir à leur sujet. C'est un petit peu quand vous avez le sentiment d'avoir compris un cours ou un raisonnement et qu'on vous demande de l'expliquer à quelqu'un d'autre. Tout à coup, vous avez l'impression de buter, d'avoir du mal à structurer des choses qui étaient pourtant, pensiez-vous, si limpides et claires dans votre tête il y a 5 minutes encore. Socrate crée du trouble là où nous avons une certitude. Il n'apporte aucun savoir, mais il nous révèle notre propre ignorance. Et c'est une fois cette étape franchie, une fois cette étape subie j'ai envie de dire, que le parcours philosophique peut commencer. Donc ce premier type de concepts en apparence non problématiques, relève seulement de l'ignorance qui s'ignore. Le cas le plus emblématique, c'est l'idée de temps. Nous passons notre temps, c'est le cas de le dire, à manipuler et mobiliser ce concept pour penser, parler, vivre. D'autant plus que si l'on en croit Kant, dans la

Critique de la raison pure, le temps avec l'espace la condition à priori de nos perceptions et de nos pensées. Il est le cadre nécessaire de tout le déploiement de la raison et de toute l'expérience humaine. Très bien. Eh bien malgré cela, vous connaissez le mot d'Augustin, qui sera repris pas Newton. Je sais parfaitement ce qu'est le temps si personne ne me le demande, mais il suffit que quelqu'un me demande ce qu'il est pour que je n'en sache absolument plus rien.

L'idée de nature ne me semble pas appartenir à ce premier ensemble, du moins pas directement. Si on passe à côté d'elle sans la considérer réellement et sincèrement, ce n'est pas parce que l'on pense déjà tout savoir à son sujet. Il y a pour moi une cause plus profonde et qui est propre à l'objet même que désigne la nature. Même si nous vivons dans le temps, c'est un concept compliqué, abstrait, c'est un objet de philosophe. La nature en revanche, c'est quelque chose de donné. Non seulement nous vivons dans la nature, tout autour de nous et dans notre corps, mais nous en faisons une expérience permanente et complète. Elle s'impose comme une évidence en quelque sorte. Qu'est-ce que la nature demanderait Socrate ? On lui répondrait avec un haussement d'épaules, regarde autour de toi. Ce n'est pas tant que l'on pense la connaître totalement, mais plutôt qu'elle est de l'ordre de l'évidence, d'une expérience anté-rationnelle si vous voulez. Pendant une large part de l'histoire de la pensée, on n'interroge pas, ou très peu, le concept de nature. C'est justement le terreau stable, sûr et immuable qui se distingue de toute la frénésie de l'histoire humaine, de la pensée et des questions inquiètes qui nous ébranlent. Mais les choses sont-elles si simples que cela ? Si j'entreprends avec vous un travail de tout un semestre, vous pouvez raisonnablement penser que non. Essayez de me donner votre définition de la nature, ou à quoi vous voudriez spontanément l'opposer.

Avant même de resserrer un peu la focale et de nous concentrer sur l'idée de φύσις en tant que telle, la nature est en réalité traversée de tensions très importantes et on la conçoit le plus souvent dans une dichotomie avec plusieurs autres concepts tous liés à la sphère de l'activité humaine. Effectivement, la première grande opposition est celle entre **nature et culture**. C'est elle qui structure de très larges pans de notre pensée occidentale. Il est possible de la décliner sous plusieurs formes. Nature et culture peut se traduire en termes d'opposition entre **inné et acquis**. La nature appartient à ce qui est originellement présent dans un individu, à ce qui le définit et le rattache à une espèce, un groupe, etc. La culture va désigner tous les traits spécifiques qu'il va acquérir au cours de son existence et qui vont le distinguer à la fois comme individu particulier et comme membre d'une communauté particulière. La nature fait de vous des animaux et des êtres humains, et pas des pierres ou des végétaux ; tandis que la culture fait de vous des Français du XXIème siècle et pas des Amérindiens du XVème siècle. Cette opposition entre inné et acquis se substitue souvent à celle entre nature et culture depuis la découverte en éthologie des cultures animales, c'est-à-dire d'ensembles de pratiques propres non pas à une espèce animale donnée, et qui représenteraient à cet égard une caractéristique naturelle de l'espèce en question, mais à une population spécifique. Par exemple, les primatologues ont identifié parmi les chimpanzés, certains groupes à proximité du fleuve Congo qui utilisent certaines plantes médicinales ou, exemple encore plus célèbre, des babouins japonais trempent les patates douces qu'ils consomment dans l'eau de mer, parce qu'ils ont découvert que le goût salé les rend meilleures. Ce ne sont pas des caractères, c'est-à-dire des gestes dictés par l'instinct et que l'on retrouverait chez tous les individus de l'espèce, parce qu'ils appartiennent à cette espèce. Ils s'agit plutôt de comportements, des actions résultant de découvertes non nécessaires et qui ne se rencontrent que chez certains individus ou certaines communautés. C'est en ce sens que l'on parle de cultures animales. Et vous voyez bien la difficulté que cela pose, parce que dès lors que l'on identifie du culturel en dehors du monde humain, ce qui était le propre de l'être humain devient partagé par un grand nombre d'animaux. Pour le dire autrement, la culture paraît devenir une donnée naturelle. Et tout le problème est là. Car fondamentalement, la nature représente **tout ce qui s'oppose à l'être humain et à ses réalisations**. La nature, si vous voulez, c'est tout ce qui existe par soi-même, sans que l'humain ait besoin d'y mettre sa patte. C'est tout ce qui existe sans l'humain, tout ce qui existait avant l'humain et, dans les récits déclinistes ou

apocalyptique, c'est aussi tout ce qui existera après l'humain. En réalité, de ce point de vue, on est toujours dans le registre de l'évidence. Si Socrate vient vous demander qu'est-ce que la nature, il est très simple de lui donner une réponse. La nature, c'est tout ce qu'il reste quand on a retiré l'humain et ses réalisations. En ce sens, on peut la comprendre comme un espace régi par des lois nécessaires et immuables et échappant pour cette raison à la contingence de l'histoire. L'humain crée, construit, détruit, la nature vit et fonctionne.

De nouveau, vous avez plusieurs manières ensuite de comprendre cette opposition entre naturel et humain. Vous pouvez d'une part y retrouver la distinction canonique entre sauvage et civilisé qui a été massivement mobilisée dans la géographie antique comme dans l'ethnographie moderne. Dans la mesure où la nature désigne tout ce qui n'est pas humain, elle va en quelque sorte servir à délimiter le cercle au-delà duquel s'étend l'altérité et dans lequel se trouve l'humanité. Songez par exemple qu'en temps de guerre, la première opération de la propagande consiste à expulser l'ennemi des rangs de l'humanité. Ils ne sont plus des êtres civilisés, ce sont des monstres, des bêtes, etc. Sans en venir à de telles extrémités, la nature va correspondre à tous les espaces en dehors de la cité politique, tous les lieux où l'homme ne règne pas. Elle renvoie à des territoires, des paysages de plaines, de montagnes, marins, fabuleux, qu'on qualifie d'exotiques quand on les trouve plaisants ou de sauvages quand ils nous paraissent dangereux. Par opposition à l'espace civilisé et sûr que représente la cité grecque, vous aurez deux archétypes du milieu naturels. Le premier, c'est la forêt profonde, où même les bûcherons ne s'aventurent pas. Vous avez un très bon exemple dans le poème de Lucain sur la deuxième guerre civile romaine. Le poète décrit le siège de Marseille par César, qui doit lui permettre de dégager la route entre la Gaule, Rome et l'Espagne et d'éviter de garder des ennemis dans le dos alors qu'il s'apprête à affronter Pompée. Le problème, c'est que les habitants de Massilia se défendent féroce et que la cité est très bien fortifiée. César a donc besoin de machines de guerre, c'est-à-dire de bois, pour abattre ces murailles. Or la seule source disponible, c'est un bois sacré, qui serait habité selon les populations celtes par de terribles puissances divines. Tout le texte met en scène cet espace terrifiant et le mépris de César qui se moque de ces histoires et veut seulement qu'on lui amène du bois (*La Pharsale*, III, v.387-426) :

C'est déjà un fait mémorable et un honneur éternel pour la ville grecque d'avoir, sans y être poussée ni se laisser abattre par la crainte même, ralenti le cours précipité d'une guerre dont les flammes s'étendaient en tous sens. Alors que César emporte tout, seule, elle n'est vaincue que par la lenteur. Quelle gloire d'arrêter les destins et, quand la fortune se hâte d'imposer un maître à l'univers entier, de lui faire perdre ces journées ! Alors tous les bois tombent alentour, les forêts sont dépouillées de leurs chênes ;

Il y avait un bosquet sacré, qui, depuis un âge très reculé, n'avait jamais été profané ; il entourait de ses rameaux entrelacés un air ténébreux et des ombres glacées, bien loin des rayons du soleil. Il n'est point habité par les faunes, habitants des campagnes, par les sylvains, maîtres des forêts, ou les nymphes, mais par des sanctuaires de dieux aux rites barbares ; des autels sont dressés sur des tertres sinistres et tous les arbres sont purifiés par du sang humain. S'il faut en croire l'antiquité admiratrice des êtres célestes, les oiseaux craignent de se percher sur les branches de ce bois et les bêtes sauvages de coucher dans ce repaire. Le vent ne s'abat pas sur ces futaies, ni la foudre qui jaillit des sombres nuages. Ces arbres, qui présentent leur feuillage à aucune brise inspirent une horreur toute particulière. Une eau abondante tombe de noires fontaines ; les mornes statues des dieux sont sans art et se dressent, informes, sur des troncs coupés. La mousse même et la pâleur qui apparaît sur les arbres pourris frappent de stupeur : ce que l'on craint ainsi, ce ne sont pas des divinités dont une tradition sacrée a vulgarisé les traits, tant ajoute aux terreurs de ne pas connaître les dieux qu'on doit redouter ! Déjà la rumeur rapportait que des tremblements de terre faisaient souvent mugir le fond des cavernes, que des ifs coupés se redressaient, que les bois, sans brûler, brillaient de la lueur des incendies, que des dragons, enlaçant les troncs, rampaient çà et là. Les peuples n'en approchent pas pour rendre leur culte ; ils ont cédé l'endroit aux dieux. Que Phébus soit au milieu de sa course ou qu'une nuit sombre occupe le ciel, le prêtre lui-même en redoute l'accès et craint de surprendre le maître de ce

bois.

Cette forêt, César ordonne d'y porter le fer et de l'abattre.

Pourquoi ce texte ? D'où vient pour Lucain la puissance de cette description ? Cet endroit est proprement terrifiant parce que les soldats romains n'y ont plus aucun repère. Ils quittent le monde auquel ils sont habitués pour pénétrer dans une forêt si profonde que même la lumière n'y pénètre plus, d'autant plus terrifiante que même les dieux semblent la désertir. Là est la nature la plus nue, et donc la sauvagerie la plus extrême. Même ce niveau élémentaire de la civilisation que sont les divinités disparaît. Or, César apparaît à ce moment comme un héros épique, dans cette épopée très particulière qu'est la *Pharsale*, une épopée de la défaite, de la guerre civile et d'un héroïsme impossible, César se présente comme un héros parce qu'il va au-delà de tout cela. Ce qui fait la puissance fascinante de César, en même temps que son hybris, sa démesure, c'est justement qu'il passe au-delà de cette frontière essentielle entre nature et culture, entre sauvage et civilisé. C'est un personnage impressionnant et terrifiant parce qu'il balaie cette opposition cosmologique au nom de sa propre ambition personnelle. Et, comme vous le savez, le destin finira par le lui faire payer. L'autre archétype du lieu sauvage, c'est la montagne, emplie de dangers, de fauves et de mystérieux récolteurs de plantes. C'est là par exemple que Médée vient collecter les racines qu'elle emploie dans ses sortilèges. Lisez par exemple le traité de Xénophon sur la chasse, qui explique qu'on trouve dans les montagnes du Nord de la Grèce des lynx, des lions, etc. Alors, il ne faut pas pour autant considérer que la sauvagerie est uniquement liée à une dimension négative. Je vous renvoie par exemple sur ce point à la thèse de Ch. Mauduit. Ce qui est essentielle dans la pensée antique de la sauvagerie, c'est qu'il s'agit d'un espace des marges. La nature est sauvage d'abord parce qu'elle se situe en dehors de l'espace civique, borné, vécu et aménagé par les hommes. Vous trouvez ainsi dans les *Bucoliques* de Virgile ou les *Idylles* de Théocrite des espaces qui sont sauvages, au sens de non cultivés, dans la nature, qui sont idéalisés et où les bergers mènent leurs troupeaux pour réciter des poèmes et chanter. La nature c'est l'espace qui n'est pas celui des hommes. Vous pouvez d'autre part, la reformuler en termes chronologiques ou temporels. La nature envoie à un passé toujours idéal, y compris dans sa rigueur et ses dangers, par opposition au monde humain actuel vicié, corrompu, abîmé, et à un avenir sinistre, du fait des activités humaines. Et si l'on pense aux discours d'extinction, en science-fiction, etc., vous avez même bien souvent l'idée que le futur est sinistre, justement parce que la nature y reste soumise à l'action humaine. Tout le temps où elle en était préservée ou bien quand cette action restait modérée, donc globalement dans l'ère pré-industrielle, passe pour une époque bénie. Y. Paccalet, *L'humanité disparaîtra, bon débarras !* En somme, on oppose les phénomènes naturels et tous les phénomènes sociaux, historiques, techniques, culturels, etc.

Toutefois, il y a un problème. Cette extériorité fondamentale de la nature par rapport à l'histoire, soit ; mais par rapport à l'humanité, c'est autre chose. Car c'est bien la nature qui définit l'être humain en tant qu'être humain. Alors même que nous prétendons pouvoir agir sur elle comme sur une réalité qui nous serait totalement extérieure, elle est aussi pour nous une détermination et une norme qui s'impose à nous. Je prends un exemple très simple. La raison, à partir de laquelle l'humanité se considère comme un type d'être tout à fait particulier et unique dans l'univers et dans le temps est précisément une donnée naturelle. L'être humain est naturellement un être rationnel. Donc, si grandioses soient les réalisations de sa raison, il ne s'extrait jamais du champ de la nature, il ne fait toujours que réaliser les potentialités que la nature a placées en lui. Il ne joue toujours que selon les règles et le cadre fixés par la nature. Aristote témoigne très bien de ce paradoxe. Vous le savez, il identifie trois types d'âmes, ou trois types de facultés psychiques. Qui peut nous les rappeler ? La première détermine le groupe des êtres vivants, la deuxième, les animaux, la troisième les animaux supérieurs et les êtres humains. La raison dit Aristote, est la partie la plus divine de l'âme humaine, mais comme il l'explique parfaitement dans le *De anima*, elle représente aussi ce qui définit naturellement l'être humain. La nature humaine est tout entière contenue dans la raison, qui lui offre capacité de compréhension et de délibération. Par conséquent, non seulement il semble très

délicat de postuler ainsi une opposition entre nature et culture, mais la culture réalise met simplement en jeu les capacités naturelles de l'être humain. La culture est une manifestation de la nature.

Qu'en est-il dans l'Antiquité ? Il y a un terme en grec par lequel on traduit le plus souvent ce que nous entendons par nature. C'est le terme de φύσις. L'intermédiaire du latin *natura* laisse abusivement croire qu'il y aurait une stricte correspondance entre nature et φύσις et donc que de l'Antiquité à l'époque contemporaine, on désignerait de la sorte une seule et même réalité. Spoiler, ce n'est pas du tout le cas, et si ça l'était on ne s'embêterait pas à faire un semestre de cours sur ce thème. Il y a deux problèmes quand on essaie de confronter les deux concepts. D'abord, le contenu n'est pas du tout le même. Là où la nature désigne plutôt pour nous une sorte de totalité et immuable, par rapport aux changements effrénés de l'histoire humaine, le mot φύσις est construit sur le radical du verbe φύομαι, croître, grandir. Littéralement, la nature, pour les Grecs, c'est tout ce qui est soumis à un processus de croissance. En outre, ce mot a une très grande polysémie. Pour Empédocle, c'est le cosmos ; pour Aristote, c'est le mouvement. S'ajoute à cela que, par rapport aux conceptions modernes que nous avons envisagées, vous constatez que la dichotomie nature/culture a totalement disparu. Elle n'existe pas dans le concept grec de φύσις et on peut seulement la retrouver dans entre loi naturelle et la loi politique, le νόμος. Vous avez des discours, pensez par exemple à Thrasymaque dans *La République* de Platon, qui considère qu'il faut arrêter de vivre selon les conventions. Mais cela désigne d'abord des modes de production de normes. Doit-on vivre selon celles que décident collectivement les êtres humains ou celles que nous impose la nature ? Ce n'est là qu'un tout petit aspect du débat moderne opposant nature et culture. Bien souvent pour les Grecs, la culture est une émanation des conditions locales, géographiques et climatiques (*Poliques* d'Aristote ou le traité hippocratique *Airs, eaux, lieux*) et la nature perd sa nécessité absolue pour risquer d'être altérée et corrompue. Le but de ce cours sera d'examiner et d'interroger les grandes conceptions de la nature que l'on trouve en Grèce, chez les philosophes, chez les penseurs, chez les médecins, et si nous avons le temps chez les géographes et les historiens pour, d'une part, comprendre exactement ce que signifie ce terme de φύσις et de saisir en quoi ces éléments ont pu influencer notre propre conception de la nature. Nous commencerons par étudier l'émergence de cet objet de réflexion extrêmement singulier qu'est la φύσις chez les auteurs que nous avons pris l'habitude les Présocratiques mais que Platon ou Aristote appelaient les *Physiciens*, c'est-à-dire littéralement les penseurs de la nature. À quoi s'intéressent-ils lorsqu'ils nous disent entreprendre des recherches sur la nature ? Parlent-ils des lois physiques ? Du monde vivant ? Du cosmos tout entier ? Des dieux ? Quelle place pour les êtres humains dans cet ensemble ? Et surtout la nature est-elle un ensemble en quelque sorte inerte ou bien une réalité dynamique et de quelle manière se manifeste-t-elle à travers ceux que l'on appellera les êtres naturels ? Nous en viendrons ensuite à la médecine hippocratique qui définit un certain nombre de natures : nature de la femme, nature de l'homme, nature de l'enfant, nature des maladies aussi. Comment comprendre ce resserrement de la focale qui semble laisser de côté les grandes cosmologiques pour se concentrer sur la santé de l'être humain ? Pour Hippocrate et ses héritiers, dans la perspective thérapeutique qui est la leur, la nature n'est plus l'ensemble des êtres vivants ou soumis au changement, φύσις devient en quelque sorte le nom du fonctionnement normal du corps. Est-ce alors un renoncement ou un approfondissement des recherches menées par les Présocratiques ? Ce sera ensuite l'occasion de regarder du côté d'un penseur assez critique à l'égard de la nature : Platon. Là où tous les auteurs précédents proposent une lecture très physique de la nature, Platon l'envisage d'abord dans une perspective métaphysique et ontologique. La φύσις, si l'on veut appeler comme cela ce qui nous entoure, est d'abord le lieu d'une dégradation et d'un regret. On examinera ce discours critique et les conséquences qu'il implique. Enfin, nous nous intéresserons plus longuement à celui qui est le plus grand penseur grec de la nature, c'est-à-dire Aristote. Aristote réintègre tous ces développements antérieurs pour entreprendre à nouveau frais une définition de la φύσις. Comprenant que la nature est tout à la fois un point de départ, le cadre de notre développement individuel et le point d'aboutissement de notre croissance, Aristote se pose la question : Est-ce simplement l'âme ? Réside-t-elle dans la matière qui nous compose ? Ne se dévoile-t-elle pas plutôt seulement dans le

modèle que nous réalisons au terme de notre croissance ? Pour le dire autrement, la nature est-elle du côté de la cause motrice, de la cause matérielle ou de la cause finale ? Pour chacun de ces auteurs, il s'agira en somme de comprendre ce qu'ils entendent par φύσις.

Jusqu'à présent, j'ai finalement uniquement abordé l'idée de φύσις par l'extérieur. J'ai essayé de la caractériser par rapport à ce qu'elle n'est pas, ce dont elle se distingue, et jamais pour son contenu propre. Avant d'en venir à la φύσις antique à proprement parler, je voudrais m'intéresser au contenu du concept moderne de nature pour vous montrer la pertinence d'une approche historiciste de la question. Ces concepts ne sont pas seulement différents, ils sont profondément déterminés du point de vue historique et conceptuels. À partir du XIX^{ème} siècle, l'ethnologue et l'anthropologie se sont développée avec la promesse de fournir une science de l'Homme. Pour les questions d'épistémologie des sciences humaines, je vous renvoie à Foucault. Mais elles reposaient sur une promesse, celle de parvenir, par-delà le foisonnement des cultures, à dégager la part naturelle. Qu'est-ce qui relève de la nature ? Ou pour le dire autrement, quel contenu pour le concept de nature que le XVII^è et surtout le XVIII^{ème} siècle ont manipulé avec tant d'énergie ? C'est quoi la nature, ce qui est exactement la question que nous développerons ensemble au cours de ce CM ? Dans la perspective moderne, l'ethnologie a pu procéder de deux manières. La première, engluée dans un certain nombre de préjugés ethnocentristes et eurocentristes, cherchait à comprendre la nature en remontant avant la culture, ou à des formes données comme plus élémentaires de culture. Si la civilisation occidentale est un état extrêmement élaboré et subtil de la culture, il faut aller chercher la nature en dehors de cet espace, dans des civilisations que l'on qualifie abusivement de primitives ou d'arriérées. Et l'on va trouver dans les populations colonisées principalement, mais pas uniquement, des formes d'art, de pensée, de religion, d'organisation politique et sociale qui, dans la mesure où elles sont éloignées du standard européen, sont considérées immédiatement comme embryonnaire. Et l'on va donc les considérer comme intéressantes parce qu'elles offriraient la possibilité d'étudier la nature de plus près, sans que la part naturelle de l'humain ait été policée, épurée, diluée dans les siècles brillants et admirables de la civilisation européennes. On va par exemple beaucoup s'intéresser à l'art africain ou amérindien, on va examiner les sociétés sans État, en considérant à chaque fois, dans une perspective gravement téléologique que ce qui n'est pas européen dans sa forme ou son contenu est en deçà, en retard sur la voie de l'épanouissement de l'esprit humain. Donc plus près de la nature. L'ethnologie se présente alors comme un moyen d'analyser enfin la nature à travers le foisonnement culturel. Le problème, c'est que l'on constate assez facilement que cette entreprise est au mieux relativement biaisée par des préjugés méthodologiques et racistes, au pire franchement erronée. Lévi-Strauss a par exemple montré que l'histoire humaine ne va pas d'une espèce de simplicité naïve qui serait la marque de la sauvagerie aux raffinements de la culture européenne. Les sociétés dites premières ont par exemple des systèmes de parentèle souvent beaucoup plus complexes et abstraits que la seule continuité patrilinéaire qui prévaut en Europe de l'Ouest. Si vous lisez par exemple la *Pensée sauvage*, Lévi-Strauss montre avec pléthore de documentation à l'appui que les sociétés dites sauvages ont des représentations très riches et très complexes du monde qui les entoure. Elles ne sont ni dans une forme d'immédiateté béate et inconsciente aux plantes, aux minéraux, etc., ni dans un rapport purement utilitaire.

La seconde possibilité, vous la connaissez, c'est celle de l'anthropologie structurale, où Lévi-Strauss est précisément un nom essentiel. Est-ce que vous connaissez le principe de l'anthropologie structurale ? Lévi-Strauss travaille notamment à partir des structures de parenté, c'est sa clé d'entrée pour analyser les sociétés et les cultures. Son but est d'arriver à identifier des invariables entre les cultures, ce qu'il appelle des structures, et donc de réussir à dégager, par-delà les variations très profondes d'une culture à l'autre des données constantes qui renverraient donc à une forme de nature humaine. Il s'agit de retrouver, dans la diversité des structures humaines le terreau commun qui détermine tout et à partir de quoi tout commence. Et ce terreau, c'est la nature. L'une de ces grandes structures par exemple, c'est le tabou de l'inceste, et la preuve qu'il s'agit d'une structure, au-delà de sa répartition statistique, c'est que ce tabou peut s'expliquer d'un point de vue non culturel. Il s'agit d'assurer le brassage génétique des populations afin de maintenir un

dynamisme démographique biologiquement sain et viable. Cette nécessité naturelle se traduit sous la forme d'une structure, la réprobation de l'inceste et ce tabou s'exprime sous une multitude de forme à travers les différentes cultures humaines. L'illusion que cela introduit, c'est que la nature humaine est une réalité tangible, qu'il suffit simplement de dépoussiérer, de dégager de toutes les schories culturelles, et qu'elle est objectivement connaissable. De ce point de vue, on pourrait en rester là, on définit la nature comme l'espèce de matrice qui détermine tout et à partir de quoi tout se déploie, ce qui fonctionnerait à peu près autant pour les conceptions grecques que pour l'époque moderne. Très bien, tout le monde est content. Mais Philippe Descola a montré que c'est une approche encore très illusoire.

Pour aller un petit peu plus loin dans cette introduction, je voudrais faire une lecture très rapide de l'ouvrage phare de Descola, *Par-delà nature et culture*. Le but, c'est de casser une bonne fois pour toute dans vos esprits l'idée que la nature serait une réalité parfaitement naturelle, évidente et objective. L'idée de nature, et c'est la raison pour laquelle je vous propose une semestre de cours sur cette question en histoire de la philosophie antique, est un produit historique. Ce concept a été produit par des esprits humains à un moment donné, dans un contexte donné, il n'a pas été ramassé au coin d'un champ comme une poignée de bleuets et de coquelicots. C'est pour cela que je vais m'autoriser un petit détour par l'anthropologie ultra contemporaine avant d'en venir à l'examen précis des textes antiques.

Est-ce que vous connaissez Philippe Descola ? C'est un anthropologue français, qui est toujours en vie, il publie, il fait des conférences, j'ai assisté à l'une de ces interventions à l'ENS il y a quelques semaines. Élève de Lévi-Strauss, il part étudier les Achuars dans la forêt amazonienne à la fin des années 70 et il va en tirer son ouvrage magistral : *Par-delà nature et culture*. Sa grande œuvre, c'est, en appliquant la méthode structurale, de proposer une analyse comparatiste de ce qu'il appelle les modes de socialisation de la nature, c'est-à-dire d'observer les modalités par lesquelles les différentes cultures entrent en relation avec ce qu'on appelle la nature. L'approche de Descola se fonde sur une anthropologie relationnelle, c'est-à-dire qu'elle aborde la composante dynamique des cultures, les relations qui s'y tissent, à la fois entre les individus mais aussi avec les autres instances. Parmi ses héritiers, on peut citer par exemple l'anthropologue Charles Stépanoff qui a sorti il y a 1 ou 2 ans *Attachements*, qui est une étude sur les liens qui se tissent dans la plupart des cultures avec des entités non-humaines, animaux, esprits, lieux, etc. L'expérience au contact des Achuars va avoir une influence profonde sur Descola. Parce qu'il comprend rapidement une chose. Si l'on veut pouvoir comparer les rapports à la nature, encore faut-il arriver à tomber d'accord sur ce qu'il faut appeler nature ; Et au cours de son travail, il se rend compte non seulement que des populations n'attribuent pas la même extension que nous autres occidentaux à la nature, mais que ce concept n'existe tout simplement pas chez certains peuples. Cela l'amène donc à démontrer le caractère caduque de l'opposition entre nature et culture. Le livre de Descola présente notamment deux apports essentiels, sur lesquels je vais revenir plus en détail ensuite.

D'une part, la manière dont on conçoit la nature n'est pas la même au cours de l'histoire. J'ai commencé à le dire et nous aurons l'occasion de le répéter tout au long du semestre, la φύσις des anciens Grecs ne correspond en réalité que très imparfaitement au concept de nature qui émerge durant la Modernité européenne avec la Renaissance puis la Révolution scientifique. Elle n'a donc pas de stabilité dans le temps. Mais surtout, et c'est là que ça devient vraiment intéressant, elle n'est pas davantage stable dans l'espace. Vous n'avez pas un concept unique qui se déploie et s'épanouit plus ou moins rapidement selon les régions. Vous avez des conceptions parfaitement autonomes et spécifiques. Les recherches anthropologiques de Descola mettent ainsi en lumière des conceptions autres de ce rapport entre nature et culture, voire des absences. Pierre Clastres puis d'autres avaient fait beaucoup de bruit en étudiant les sociétés sans État ; Descola découvre les sociétés sans nature.

Qu'est-ce que cela peut nous enseigner ? Que ce que nous prenions pour une évidence, pour une donnée justement naturelle, est en réalité un produit de nos conceptions européennes du monde. Le concept de nature tel que nous l'entendons, nous justement les seuls à l'entendre ainsi. C'est une idée européenne et moderne. Il serait donc tout aussi absurde de vouloir la projeter sur la φύσις des Grecs de l'époque classique que sur les conceptions des Achuars amazoniens. Ça ne signifie pas que

cette idée de nature est bonne ou mauvaise, qu'il faut la porter aux nues ou s'en débarrasser au plus vite. Cela veut simplement dire qu'il faut cesser de la manipuler comme si elle allait de soi et de l'utiliser quand nous raisonnons comme elle n'avait pas elle-même une histoire ou qu'elle ne véhiculait pas certains présupposés. Voilà la découverte centrale de Descola pour la philosophie : la nature n'est pas un royaume extérieur ou antérieur à l'histoire de la pensée humaine. Cela paraît peut-être peu, pourtant ce réajustement est colossal et ouvre une révolution épistémologique majeure pour les sciences humaines et la philosophie. Comprenez bien, nous disions au départ que nature et culture s'opposaient strictement avant de commencer à envisager, avec le développement de l'éthologie notamment, que la culture n'échappait pas à la nature. Le rôle déterminatif et normatif de cette dernière ramenait la culture sous son empire. Désormais, nous en venons à affirmer que la nature est un produit de la culture. Nous ne sortons donc jamais de nos représentations. Le renversement en puissant. Des questions ?

Je vais faire une présentation synthétique de la première partie du livre de Descola, qui présente justement le problème du concept de nature et la nécessité de dépasser le simple dualisme par une approche à la fois comparatiste et historiciste. Il identifie, au delà du trop simpliste dualisme occidental, quatre grands modes de relation à l'environnement : le totémisme, fondée sur une continuité matérielle et morale plus ou moins totale du domaine de l'humain aux non-humains ; l'analogisme, qui admet des discontinuités mais qui les résout en les articulant selon des relations de correspondances ; l'animisme qui projette sur les non-humains l'intériorité des humains malgré des différences corporelles ; et le naturalisme, qui assimile les humains aux non-humains par des continuités matérielles et corporelles tout en nous en distinguant par la capacité à développer des comportements culturels (c'est l'approche de la science européenne : nous avons des organes similaires à ceux des autres animaux, nous mangeons comme eux, mais nous faisons de l'art et nous enterrons nos morts).

Alors, comment Descola parvient-il à faire de l'idée de nature un concept historiquement et culturellement déterminé ? Rappelez-vous, dans tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, l'un des principaux éléments de la définition occidentale ou européenne de la nature, c'est l'altérité. Il y a la sphère humaine, et puis il y a tout le reste. Et la nature c'est le nom de cette totalité à laquelle nous restons étrangers (p. 31) :

Dans la pensée moderne, la nature n'a de sens qu'en opposition à aux œuvres humaines, que l'on choisisse d'appeler celles-ci culture, société ou histoire dans le langage de la philosophie et des sciences sociales, ou bien espace anthropisé, médiation technique, ou écoumène dans une terminologie plus spécialisée.

Or, chez un grand nombre de populations amérindiennes, pas seulement amériennes d'ailleurs puisque l'anthropologue identifie les mêmes représentations chez les Canaks de Nouvelle-Calédonie, chez des populations inuits, etc., cette séparation n'existe pas. À la place de la distinction nette et signifiante entre les humains et les non-humains, entre la culture et la nature, Descola identifie ce qu'il appelle des *figures du continu*. Il n'y a pas pour ces populations de solution de continuité entre humains et non-humains, il n'y a pas de barrière ontologique infranchissable mais plutôt des franges plus ou moins complexes, plus ou moins nombreuses. La réalité n'est plus une juxtaposition de champs ou de zones étanches les unes aux autres mais plutôt une sorte de spectre à travers lequel se répartissent les formes d'êtres, et il est possible de passer de l'une à l'autre. Les humains, les végétaux, les animaux, que ce soient les fauves ou le gibier, les esprits, les morts, etc., toutes ces formes d'existence ne sont pas réparties et catégorisées selon le dualisme que nous appliquons, nous autres européens (p. 29) :

Les Achuars établissent certes des distinctions entre les entités qui peuplent le monde. La hiérarchie des objets animés et inanimés qui en découle n'est pourtant pas fondée sur des degrés de perfection de l'être, sur des différences d'appartenance ou sur un cumul de propriétés intrinsèques. Elle s'appuie sur la variation dans les modes de communication, qu'autorise l'appréhension de

qualités sensibles inégalement distribuées. Dans la mesure où la catégorie des personnes englobe des esprits, des plantes et des animaux, tous dotés d'une âme, cette cosmologie ne discrimine pas entre les humains et les non-humains ; elle introduit seulement une échelle d'ordre selon les niveaux d'échange d'information réputés faisables.

D'Achuar à Achuar, il n'y a pas de distinction puisque la communication est la plus totale. Par les croyances chamaniques, vous pourrez entrer en communication avec les plantes de la forêt, les animaux ou les esprits, mais selon des modalités plus restreintes, après un temps plus long ou avec des informations beaucoup plus restreintes. Cette variation purement quantitative dessine une carte ontologique à travers laquelle se répartissent les entités, non pas en fonction de ce qu'elles sont, mais en fonction de la facilité avec laquelle on peut entrer en relation avec elles. Très bien, mais vous m'objecterez que nous sommes encore dans un modèle centré sur l'être humain. Nous avons un groupe de référence et tous les autres sont classés en fonction de la manière dont ces êtres humains peuvent plus ou moins facilement interagir avec eux. Au fond, est-ce que parler d'anthropologie relationnelle, ce n'est pas seulement continuer à parler avec d'autres mots d'une distance plus ou moins grande entre l'être humain et le non-humain ? La cartographie ontologique des Achuars semble quand même toujours centrée sur l'humain, et donc on serait encore dans la dichotomie humain/nature. En réalité, et c'est ce qui rend la cosmologie des Achuars aussi fascinante et aussi complexe, la focalisation sur les humains n'existe que parce que nous sommes nous mêmes des êtres humains. Car les Achuars admettent en fait une superposition de plusieurs niveaux et de plusieurs représentations. Qu'est-ce que cela signifie ? Que cette carte ontologique, c'est un millefeuille. À la manière dont les êtres entrent plus ou moins en relation du point de vue humain, s'ajoute celle du point de vue des esprits, celle du point de vue des animaux, etc. Il n'y pas de point de vue absolu. Vous avez une cosmologie et une ontologie profondément dynamique. Donc fondamentalement, la relation est pensée non pas du point de vue des humains, mais du point de vue de cette grande catégorie que sont les *personnes*, qui englobent indistinctement humains et non-humains. La catégorie de nature telle que nous la manipulons explose. Il n'y a pas de point de référence ni de marge absolus.

Chez certains autres peuples, ces catégories ontologiques sont encore plus plastiques que chez les Achuars du fait de la faculté de métamorphose que l'on attribue à tous. Les êtres ne se contentent pas d'entrer en relation les uns avec les autres, ils se transforment les uns en les autres, ce qui suppose évidemment une porosité entre les formes d'existence. C'est le cas par exemple des Makuna, un peuple de la jungle colombienne (p. 32) :

les humains peuvent devenir des animaux, les animaux se convertir en humains, et l'animal d'une espèce peut se transformer en animal d'une autre espèce. L'emprise taxonomique

Parler d'humain et de non-humains, assigner même un être à une espèce donnée n'a donc aucun sens du fait de ce mélange permanent, de cette circulation ontologique continue. Vous êtes des humains, mais vous serez aussi des jaguars ou des orchidées. Car tous, par-delà ces transformations, ne formez qu'une seule et même communauté (p. 33) :

La forme visible des animaux n'est en effet qu'un déguisement. Lorsqu'ils regagnent leurs demeures, c'est pour se dépouiller de leur apparence, revêtir parures de plumes et ornements cérémoniels, et redevenir de manière ostensibles les gens qu'ils n'avaient pas cessé d'être lorsqu'ils ondoyaient dans les rivières et fourrageaient dans la forêt.

De cette manière, je le redis, la distinction entre nature et culture, entre sphère du non-humain et sphère des réalisations humaines, ne peut avoir aucun sens. Il n'y a qu'une grande frange du continu au sein de laquelle circulent les êtres et les modes d'existence. Les différences dans ces modes d'être n'ont pas de véritable signification ontologique et elles ne peuvent justifier aucune division classificatoire puisqu'elles ne sont toujours que transitoires. Le jaguar n'est pas un animal, le

chaman n'est pas un être humain, la liane qui s'élève laborieusement vers la canopée n'est pas un végétal, ce ne sont que trois costumes revêtus par ces gens à un moment donné (p. 33) :

En dépit des différences qu'elles manifestent dans leur agencement interne, toutes ces cosmologies ont pour caractéristique commune de ne pas opérer de distinctions ontologiques tranchées entre les humains d'une part et bon nombre d'espèces animales et végétales d'autre part. La plupart des entités qui peuplent le monde sont reliés les unes aux autres dans un vaste continuum animé par des principes unitaires et gouverné par un identique régime de sociabilité.

De cette manière, on retire aux êtres humains l'apanage dans la perception et l'organisation du monde et des êtres. Une multitude d'expériences du monde peuvent coexister en même temps. Contrairement au dualisme moderne, qui déploie une multiplicité de différences culturelles sur un fond naturel immuable, la pensée amérindienne envisage le cosmos tout entier comme animé par un même régime qui viennent diversifier des façons différentes de s'appréhender les uns les autres. La nature n'existe pas pour ces peuples.

Descola envisage alors une objection. Cette représentation pourrait être le produit d'un certain déterminisme géographique ou environnemental. Après tout, toutes ces populations amérindiennes ont une particularité assez frappante, qui les distingue nettement

Le fait de vivre dans la jungle, c'est-à-dire dans un écosystème caractérisé par une extraordinaire profusion d'êtres vivants et de formes de vie rarement réunis en ensemble homogènes, pourrait expliquer cette différence.

Cf Francis Hallé, sur la canopée et la forêt équatoriale.

Est-ce que vous saisissez ? Non seulement les amérindiens vivent dans des réservoirs de biodiversité absolument extraordinaire, mais les individus de chaque espèce sont très dispersés à l'échelle de la jungle. Vous ne tombez pas sur deux signes hurleurs dans votre journée, sur deux coléoptères identiques, en revanche, vous croisez une myriade d'insectes, de plantes différents à la seconde. Cela aurait pu empêcher les amérindiens de la forêt d'embrasser tout cette disparité en un tout cohérent et unifié. *Cédant par nécessité au mirage du divers, ils n'auraient pas su, en somme, se dissocier de la nature, faute de discerner son unité profonde derrière la multiplicité de ses manifestations singulières* (p. 37). En somme, les Amérindiens n'auraient jamais développé de concept de nature parce que leur environnement les empêche de percevoir autre chose qu'un magma continu d'individus isolés et très différents les uns des autres. Et dans ce magma, l'humain n'est qu'une individu parmi tous les autres. À l'inverse, les Européens, dans leur milieu tempéré, auraient pu atteindre le concept de nature

Vous remarquerez qu'implicitement une telle objection continue de considérer qu'il manque qqc aux Amérindiens, qu'ils ne sont pas parvenus à cet état de développement culturel optimal qui est le nôtre et l'on retombe donc dans un schéma téléologique dont j'ai déjà expliqué auparavant qu'il n'a pas de sens. Le problème, c'est que les conceptions que l'on voudraient faire dériver du milieu amazonien se rencontre ailleurs, dans des environnements très éloignés de la jungle d'Amérique du sud. On s'en rend notamment compte si l'on considère les pratiques liées à la chasse. Par exemple, chez les Cree autour de la baie d'Hudson et au Canada. Je cite Descola (p. 45) :

Hommes, animaux et esprits sont coextensifs, et si les premiers peuvent se nourrir des seconds grâce à la bienveillance des derniers, c'est parce que le gibier s'offre à ceux qui le désire vraiment chez les Cree.

Ce n'est jamais l'humain qui va prélever ce dont il a besoin et cette communication n'est possible que parce qu'il existe aussi un regard, une forme d'évaluation du chasseur par l'animal et les esprits. On est dans une structure relationnelle qui implique des correspondances et des équivalences. Si l'on remonte encore plus au Nord, on croise encore cette idée d'une coextension, voire d'une superposition entre humains et non-humains (p. 45) :

Les rites de chasse et de naissance inuit témoignent de ce que les âmes et les chairs, si rares et si précieuses, circulent sans trêve entre différentes composantes de la biosphère définies par leur position relative et non par une essence donnée de toute éternité : de même qu'il faut du gibier pour produire des humains – comme aliment certes, mais aussi parce que l'âme des phoques harponnés renaît dans les enfants –, de même, il faut des humains pour produire certains animaux – les restes des défunts sont abandonnés aux prédateurs, le délivre est offert aux phoques et l'âme des morts retourne parfois vers l'esprit qui régit le gibier marin.

La mort donnée à un animal, c'est-à-dire la vie prise, et la vie donnée à un nouvel humain sont pensées d'une manière parfaitement parallèle. Vous avez une approche totalement intégrative de la place de l'humain dans son milieu. Nous ne sommes pas comme « maîtres et possesseurs de la nature », nous la surplombons pas avec la possibilité d'y puiser ou de la régenter à notre guise. Nous en sommes une composante ; ce qui est finalement le discours des pensées écologiques modernes. Nous sommes un morceau de nature. Dans le Grand nord, comme en Amérique du Sud, la nature ne s'oppose pas à la culture, elle la prolonge en quelque sorte et l'enrichit dans ce qu'on appelle le cosmos. Ce que j'essaie petit à petit de vous montrer et ce que Descola fait peu à peu émerger au début de son livre, c'est que le dualisme occidental n'a rien d'une norme. Tout au contraire, il semble même que notre concept de nature ait quelque chose d'une exception. Des forêts luxuriantes amazoniennes aux étendues glacées de l'Arctique, certains peuples conçoivent donc leur insertion dans l'environnement d'une manière fort différente de la nôtre. Ils n'interviennent pas comme des collectifs sociaux autarciques, clos sur eux-mêmes qui gèrent un écosystème fait de relations auxquelles ils sont étrangers, mais, comme l'écrit Descola, « comme de simples composantes d'un ensemble plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n'est établie entre humains et non-humains. Pour le dire autrement, non seulement il n'y a pas de véritable distinction pour ces peuples entre leur environnement naturel et leur environnement social, mais il y a même une parfaite continuité entre eux. Et ce que vous avez entre humains et animaux chez les Achuars, les Cree ou les Inuits, vous le retrouvez entre humains et végétaux chez les Canaks. Je vous renvoie également à un article d'André Georges Haudricourt, en ethnobotanique, assez ancien, qui établit un lien entre pratique agricole, donc mode de relation aux plantes, et forme des relations sociales dans différentes cultures anciennes en Europe, en Asie et au Moyen-Orient (« Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », 1962). Vous avez tous entendus dans la vulgate de développement personnel occidentale et consorts, la recette miracle qui consiste à se reconnecter à la nature, au monde, à tout ce que vous voulez parce que l'ensemble de nos malheurs – et ce n'est pas entièrement faux – vient de ces fossés que nous n'avons cessé de creuser autour de l'humanité autour de notre histoire. De même, le terme japonais *shizen*, que l'on traduit souvent par nature ne désigne en aucune façon une sphère des phénomènes qui seraient indépendante de l'humain. Il n'y a pas d'objectivation fondamentale de la nature. Dans ces cultures, l'humain ne cherche pas à se distinguer soi-même du monde, il en fait totalement et immédiatement parti. Il n'y a pas à se reconnecter parce que la déchirure n'a même jamais été envisagée. Et ce n'est pas le fruit d'une adaptation à un environnement ou à un climat spécifique. Même dans des régions de concentration écologique, de densité de la biodiversité bien moindre qu'en Amérique du Sud, de telles conceptions se retrouvent. Dans des milieux plus riches ou plus pauvres que l'environnement tempéré de la vieille Europe, vous retrouvez de semblables conceptions. Ce n'est donc pas un particularisme régional, ça ne résulte donc pas d'un particularisme écologique ou géographique. La singularité, encore une fois, n'est pas du côté des Amérindiens qu'il faudrait réussir à résorber ou corriger, mais bien du côté du dualisme occidental, ou, comme l'écrit Descola (p. 70), « la manière dont l'Occident moderne se représente la nature est la chose du monde la moins bien partagée ».

Il reste cependant une autre objection que l'on pourrait faire à la lecture proposée par Descola, non par en refusant l'idée que ces peuples n'ont pas de concept de nature, mais en considérant que c'est parce qu'un autre occupe cette place. Le dualisme structurant ne se trouverait pas chez eux entre nature et culture mais entre les espaces que les humains fréquentent au quotidien, leur espace familier et vécu en quelque sorte, et les espaces où ils s'aventurent bien plus rarement ;

en somme, la dichotomie entre nature et culture s'exprimerait chez ces peuples par une opposition entre le sauvage et le domestique. Car le fait est que partout on est capable de faire le partage entre des espaces fortement socialisés (le village, le chemin des champs, etc.) et d'autres qui évoluent indépendamment de l'action humaine. La différence ontologique se traduirait plus fondamentalement par une différence topologique. Ne serait-ce pas une manière de continuer à donner à l'opposition entre nature et culture une valeur proprement structurale tout en la préservant du péché d'ethnocentrisme ?

Mais c'est simplement projeter sous d'autres termes la même erreur. Le sauvage n'existe que par opposition à la culture et à la civilisation, ce qui correspond exactement à notre définition de la nature. C'est donc simplement un sophisme que de suggérer cette équivalence. En outre, cela revient souvent à ignorer les modes de socialisations de ces peuples. Les espaces que nous prenons pour sauvages, typiquement le désert australien, le bush, est en réalité traversé d'activités ou de pérégrinations mythiques ou religieuses, le chemin du rêve (cf. Le chant des pistes de Baldwin). Tout cet espace est parcouru, même sans marque humaine pour les signaler, de projections culturelles. Le sauvage n'est donc pas une catégorie de ces peuples, c'est seulement la projection de la grille de lecture européenne sur les espaces vécus par ces peuples. Et Descola de rappeler le conflit qui oppose régulièrement les Aborigènes et le gouvernement australien. Ce dernier entend en effet qualifier leur territoire de *wilderness*, afin d'y créer des réserves naturelles. Mais cela implique une idée de terra nullius, comme si ces espaces étaient simplement vierges et ne signifiaient rien pour personne. La totalité du désert australien est en fait parcourue, aménagée par la pensée, infusée de sens, ce qui est bien une définition de la culture. Donc ça ne fonctionne pas. Même dans les espaces non anthropisés, l'esprit humain projette des structures significatives (p. 99) :

Il semble clair à présent que dans bien des régions de la planète, la perception contrastée des êtres et des lieux selon leur plus ou moins grande proximité au monde des humains ne coïncide guère avec l'ensemble des significations et des valeurs qui se sont progressivement attachées en Occident aux pôles du sauvage et du domestique.

Du reste, la notion de sauvagerie, comme celle de nature émerge par contraste avec les espaces aménagés et travaillés par la volonté humaine. Elle est donc, comme celle de nature *in fine*, le produit d'un processus historique au long cours (p. 101) :

On voit mal pourtant comment la notion même de sauvagerie aurait pu exister dans un monde préagricole où elle n'était opposée à rien et pourquoi, si elle incarnait des valeurs positives, la nécessité se serait fait sentir d'éliminer ce à quoi elle se rapportait.

Soit le sauvage est un pôle négatif et il ne peut se comprendre qu'une fois le phénomène historique de l'agriculture, de la domestication des plantes, des animaux et des espaces enclenché et maîtrisé. Soit le sauvage a sa propre positivité, et on ne comprend pas comment il serait devenu le nom de ce dont il faut se protéger, qu'il faut éloigner et qui se trouve toujours aux marges de notre monde.

Pourquoi cette longue parenthèse par l'anthropologie contemporaine pour un cours de philosophie antique ? Pour vous montrer la nécessité d'une approche historique de l'idée de nature et d'isoler le concept de φύσις. La φύσις n'est pas juste un préliminaire de la nature au sens européen, c'est un concept propre à la Grèce ancienne, avec des significations spécifiques dont il s'agira d'éclairer le contenu et les modulations. C'est ce que l'on appelle en anthropologie et en sociologie une approche émique, c'est-à-dire une étude qui, au lieu d'introduire une grille d'analyse venue de l'extérieur, cherche d'abord à se construire sur la manière dont les individus concernés pensent et conçoivent le phénomène en cause. Je prends un exemple très simple. On a montré dans un article de William Harris (« Bois et déboisement en Grèce ancienne », 2011) que Platon s'inquiète déjà de la déforestation de la Grèce. Le passage du *Critias* (111c) est bien connu. Néanmoins, si l'on se contente de poser le mot et de considérer que tout a été dit, si l'on s'épargne le travail d'enquête et de réflexion que je vous propose ce semestre, on ne perçoit pas que Platon aborde les choses dans une

perspective très différente de nos préoccupations écologiques contemporaines. Pour lui, le déboisement pose d'abord problème parce qu'il remet en cause un certain conservatisme moral. L'extension de l'exploitation humaine va provoquer un amollissement des populations de l'Attique ; car l'environnement, sans ses forêts, sera moins hostile. Cela amènera également plus de commerce, plus d'échange avec l'étranger. Bref, pour Platon, il faut conserver les forêts parce que cela garantit la préservation de la rude énergie et de l'autarcie des communautés sociales et politiques. C'est un petit peu comme les Fremens dans le roman *Dune* de F. Herbert. On explique leur excellence guerrière par le fait qu'ils ne se sont jamais coupés de cette nature hostile qu'est Dune/ Arrakis, avec ses vers des sables, son aridité. Déboiser, aux yeux de Platon, c'est condamner les gens de l'Attique à ne plus pouvoir être de fiers Fremens et à s'amollir. La forêt, c'est, comme la mer et les montagnes, un obstacle géographique à la corruption politique.

Quelles sont donc les significations du concept grec de φύσις? En quoi se distingue-t-il ou recoupe-t-il notre idée moderne de nature ? Ce sera l'objet de nos lectures.