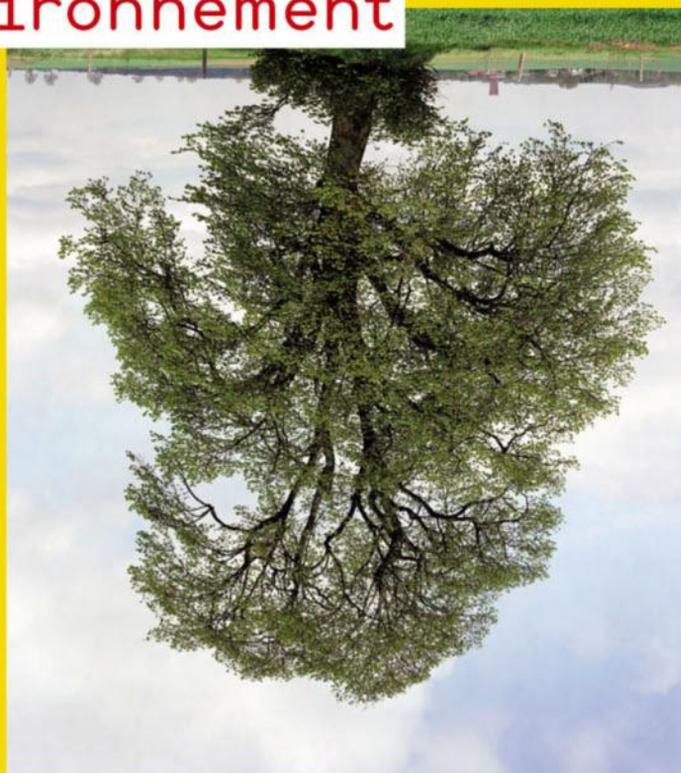


CATHERINE ET RAPHAËL  
**LARRÈRE**

**Du bon usage  
de la nature**

**Pour une philosophie  
de l'environnement**



**Champs** essais

Extrait de la publication

# CATHERINE LARRÈRE RAPHAËL LARRÈRE

## Du bon usage de la nature

On nous dit que la nature n'existe plus : de part en part intelligible, la voici enfin totalement maîtrisée. Maîtrisons-nous pourtant le réchauffement climatique ? Parvenons-nous à enrayer l'érosion de la biodiversité ? Maîtrisons-nous notre maîtrise ?

On a brandi la menace que représenteraient pour nos démocraties certains mouvements écologistes. Mais entre ceux qui nous mettent en garde contre une crise environnementale et ceux qui n'y voient que fantasmes sociaux, qui est obscurantiste ? Et s'il s'agissait moins de choisir entre l'homme et la nature que de comprendre posément à quelles conditions un nouveau naturalisme est aujourd'hui possible ?

L'ambition de ce livre est d'abord de réexaminer les termes d'un débat dont la violence a fini par masquer les enjeux. Chemin faisant, de l'histoire de la philosophie à l'analyse des politiques modernes de protection de la nature et de prévention des risques, Catherine et Raphaël Larrère posent les jalons d'une nouvelle vision de la nature. Une nature en devenir dans laquelle l'homme pourrait s'inscrire sans dommage, qu'il rendrait propre à être sa demeure, pour le présent comme pour les générations futures. Au-delà de l'opposition entre naturalisme et humanisme, ils en appellent ainsi à un bon usage de la nature, un usage écocentré.

**Catherine Larrère** est professeur à l'université de Paris I Panthéon-Sorbonne, spécialiste de philosophie morale et politique. Ingénieur agronome et sociologue, **Raphaël Larrère** est directeur de recherches à l'INRA. Tous deux ont écrit et dirigé de nombreux ouvrages portant sur la crise environnementale et les nouvelles technologies.

En couverture: *Napoléon Linden, Marbais*,  
1992-1993 © Rodney Graham.

Flammarion

Catherine Larrère  
Raphaël Larrère

DU BON USAGE  
DE LA NATURE

Pour une philosophie  
de l'environnement

**Champs essais**

Extrait de la publication

© Aubier, Paris, 1997.  
© Éditions Flammarion, Paris, 2009 pour cette édition.  
ISBN 978-2-0812-6279-9

Extrait de la publication

## INTRODUCTION

Qu'est-ce que la crise environnementale ? Une multitude de dommages précis, de pollutions localisées, de dangers identifiés, mais aussi des catastrophes exemplaires (Seveso, Bhopal, Tchernobyl, la « mort de la mer d'Aral », les « marées noires ») et jusqu'à la probable menace qui pèse sur nos ressources (érosion de la diversité biologique, déforestation des régions tropicales) ou sur notre vie (déchirure de la couche d'ozone, effet de serre, etc.). Que cette crise existe et qu'elle ait une dimension planétaire, le sommet de la Terre, réuni à Rio en juin 1992, en a été la reconnaissance officielle. Tous les pays du monde y étaient représentés, tant par leurs États que par les Organisations non gouvernementales. Sans doute les résultats en ont-ils été décevants : peu de décisions furent prises, permettant d'engager des politiques efficaces de protection de la nature et de prévention des risques. Mais le fait même que le sommet se soit tenu prouve que la crise environnementale est devenue l'objet d'une préoccupation commune et d'un débat public.

Cela a suscité critiques et oppositions. Alors que se tenait le sommet de la Terre, l'« appel de Heidelberg », réunissant de prestigieuses signatures scientifiques, rejetait du côté de l'irrationnel toute velléité de limiter notre intervention technique, toute tentative de reconsidérer nos rapports avec la nature : « Nous exprimons la volonté de contribuer pleinement à la préservation de notre héritage commun, la Terre.

Toutefois, nous nous inquiétons d'assister, à l'aube du **xxi<sup>e</sup>** siècle, à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social <sup>1</sup>. » Mais d'autres scientifiques leur répliquaient que les Lumières avaient changé de camp. Les sciences sûres d'elles sont devenues conservatrices et s'opposent aux progrès des connaissances. Ce sont justement les développements les plus récents des savoirs, non des frayeurs irrationnelles ou des fantasmes collectifs, qui ont « contribué à la prise de conscience des menaces globales sur l'environnement ».

Que l'on en appelle à notre responsabilité à l'égard des générations futures ou au respect de la nature, on s'accorde généralement à reconnaître que cette prise de conscience a une dimension morale. La Charte de la Nature des Nations unies proclame ainsi « que toute forme de vie est unique, et mérite le respect, indépendamment de ce qu'elle vaut pour l'homme ». Là non plus tout le monde n'est pas d'accord. Dans *Le Nouvel Ordre écologique* <sup>2</sup>, Luc Ferry a défendu avec virulence l'idée que l'homme, être d'« anti-nature », affirme sa moralité en s'arrachant à une nature, définitivement étrangère à toute considération morale, et qui n'a d'autre statut que celui d'un moyen soumis aux fins humaines. Il a assimilé toute autre position – comme celle qui attribue à la nature une valeur intrinsèque – à une irrationalité dangereuse, pour les savoirs comme pour la liberté. Remontant de la politique nazie de protection de la nature (la *Naturschutz*, antérieure à la venue des nazis au pouvoir, mais conservée par ceux-ci <sup>3</sup>) à la philosophie romantique allemande, Ferry assimilait, dans un même antihumanisme lourd de menaces fascistes, la *deep ecology* <sup>4</sup>, l'environnementalisme américain <sup>5</sup>, Michel Serres <sup>6</sup>, présenté comme l'importateur en France de leurs idées, et les thèses de Hans Jonas <sup>7</sup>, coupable de préconiser des solutions autoritaires, donc totalitaires, aux dangers provoqués par le développement de la technique <sup>8</sup>.

En même temps, il est vrai, Luc Ferry tentait de montrer que nous avons à l'égard de la nature des obligations indirectes qui tiennent aux significations symboliques de sa valeur esthétique. C'est d'ailleurs la conciliation qui tend à l'emporter : les ouvrages plus récents sur la question apaisent le conflit, renvoient dos à dos humanistes anti-nature et *deep ecologists*, et prônent une attitude responsable de respect pour la nature<sup>9</sup>. Il est assez communément admis, maintenant, que nos rapports avec la nature ne sont pas uniquement affaire de capacités techniques, mais engagent des normes éthiques.

Reste en question le statut même de ce qui est ainsi en crise. Quand l'environnement apparaît, si l'on en croit François Ewald, la nature disparaît<sup>10</sup> : la crise signifierait la fin de la nature<sup>11</sup>. La nature n'existe plus, la terre, de plus en plus, est notre fabrication. Bref, nous aurions si bien réalisé l'ambition cartésienne que nous voilà non pas « comme », mais tout de bon, « maîtres et possesseurs de la nature ». C'est d'ailleurs pourquoi nous en sommes responsables : la nature, comme matière extérieure et neutre dont nous pouvions faire ce que nous voulions, et à l'égard de laquelle nous n'avions aucune responsabilité, n'existe plus. Elle est notre œuvre, nous y avons placé notre volonté, elle est en notre pouvoir, et nous en sommes comptables devant les générations futures. La crise, ainsi, marquerait l'accomplissement de la modernité<sup>12</sup>.

La thèse de la fin de la nature est celle de sa complète intelligibilité. On affirme avoir déchiffré le génome humain. « Il n'y a plus de mystère », dit-on, confondant le non encore connu et l'irrationnel. Comme si, dire que la nature existe encore, c'était vouloir lui garder son secret, son sacré : attitude, certes, obscurantiste et religieuse. Mais la question n'est pas là : elle est simplement que nous ne connaissons pas tout, et devons en tenir compte. Plus nous savons, plus se révèlent la complexité du monde et l'immensité de ce que nous ignorons encore. Affirmer la fin de la nature est donc une thèse dangereuse, car cela ne permet pas de prendre en

compte l'insuffisance, pourtant prévisible, de nos connaissances.

La thèse de la fin de la nature est celle de sa complète maîtrise. Tout ce qui nous entoure et dont notre vie dépend porte la marque des activités techniques de l'homme : les forêts, les campagnes mises en valeur, les villes, les véhicules, les objets que nous utilisons quotidiennement et qui nous lient à de vastes réseaux d'infrastructures. Certes, mais, pas plus que ne le font l'agriculture et la foresterie, l'industrialisation et l'urbanisation n'interrompent les processus naturels : elles les infléchissent. Plus encore, à l'artificialisation de la nature correspond la naturalisation de nos artifices. Combien d'objets, produits et sous-produits, échappent à notre contrôle ? Déchets, gaz d'échappement des voitures, fumées d'usines, nitrates et pesticides répandus sur les terres, tous ces effluents, tous ces objets abandonnés ont un avenir naturel que nous ne maîtrisons pas. Il n'y a pas de technosphère, mais une technonature, qui comprend nos œuvres : celles que nous construisons avec les processus naturels, et celles qui nous quittent et dont le devenir naturel échappe à notre maintenance.

Une nature en voie de disparition par suite d'artificialisation ? Transformée en gigantesque et complexe machine ? On en a très certainement eu l'ambition. Évoquant l'énergie électronucléaire, François Dagognet écrit ainsi que « jamais la société technicienne n'a autant réussi ni aussi bien su créer un univers cohérent, organisé par où elle s'autonomise ». De cette aptitude témoigne, selon lui, le surgénérateur Super-Phénix : économie du recyclage et bilan neutronique positif montreraient que « c'est la nature qui gaspille et non pas l'industriel. Le soleil et les étoiles – eux aussi, ne l'oublions pas, immenses brasiers radioactifs auto-entretenus – ne calculent pas, tandis que le prométhéen qui leur a volé leur feu l'exploite, y gagne et le soumet à ses possibilités comptables<sup>13</sup> ». Ce jour de la fin 1996, où nous écrivons ces lignes, *Le Monde* titre à la une : « L'arrêt de la centrale Super-Phénix marque l'échec du surgénérateur ».

Autre exemple. La zootechnie contemporaine a traité les vaches comme des machines animales. Pas comme des horloges, au sens de Descartes, mais comme des machines thermodynamiques, dotées de mécanismes d'autorégulation, des machines cybernétiques. On tente d'en améliorer le rendement énergétique, on tend à maximiser l'efficacité de toutes ses fonctions (nutrition, croissance, reproduction). En laboratoire, on ne se contente pas de comptabiliser les flux, on démonte la machine, pour en analyser les rouages, pour déceler les dispositifs de contrôle. Il s'est ensuivi un modèle de production inspiré des prototypes d'élevages expérimentés par les scientifiques. Pourtant les élevages, même lorsqu'ils sont « scientifiques », ne sont pas hors sol, ils s'intègrent dans un ensemble plus vaste où des processus naturels continuent à être à l'œuvre, les circuits de recyclage des effluents (nitrates, méthane) et des sous-produits (carcasses) ne sont pas des circuits artificiels maîtrisables à volonté. L'idée d'employer les sous-produits de la boucherie et de l'équarrissage dans l'alimentation animale (on utilise aussi la corne et le sang comme engrais) paraissait séduisante : elle pouvait permettre de contrôler un processus de recyclage qui se serait difficilement réalisé naturellement, compte tenu de la concentration des abattoirs. Mais, en recyclant les protéines, on a disséminé les prions. Par milliers les vaches britanniques sont devenues « folles », et, dans un contexte de libéralisation des échanges et de déréglementation, l'on ne sait quelle sera l'ampleur exacte de l'épizootie. On connaissait l'existence des prions, mais on ne s'y intéressait guère, et le savoir en était très lacunaire. On ne concevait pas qu'ils puissent franchir les barrières d'espèces. Il s'avère aujourd'hui que cette hypothèse n'était sans doute qu'une croyance.

Bref, l'histoire de la « vache folle » montre exemplairement que la nature existe toujours, et que le problème ne vient pas de ce qu'elle nous a fait défaut, mais que nous avons fait comme si elle n'existait pas, comme s'il n'y avait plus que des mécaniques. Les vaches ne sont pas des

machines : une machine se grippe, tombe en panne, on la répare, elle est hors d'usage ou bonne pour la casse. Elle ne devient jamais « folle ».

Si la nature n'existait plus, alors ce que nous appelons encore nature ne serait plus qu'une représentation sociale, image nostalgique d'un monde que nous avons perdu pour l'avoir transformé et soumis à notre volonté. C'est de l'intérieur de la société que nous appréhendons la nature. Et sans doute toute crise, quelle qu'en soit la provenance, mobilise-t-elle un imaginaire social. C'est pourquoi du nuage de Tchernobyl à l'affaire du sang contaminé, puis à l'éventuelle transmission à l'homme de la maladie des vaches, on retrouve, dans la façon qu'ont eu les pouvoirs publics, les experts, et la population d'appréhender ces différents problèmes, des éléments communs. Cela n'empêche pas que les radiations atomiques, le virus du Sida ou les prions existent : l'encéphalopathie spongiforme bovine n'est pas un accès de délire collectif. Or, cette façon de résorber la nature à l'intérieur de la société, que nous proposons d'appeler le « sociocentrisme », risque de faire oublier ces évidences. On traite la question de la vache folle comme s'il s'agissait de rassurer l'opinion, de calmer ce que l'on dit être les peurs irrationnelles des consommateurs. On se mobilise moins pour écarter la menace que pour empêcher l'effondrement de la demande de viande, dans un contexte où elle tend à décliner. On conjure les craintes bien plus que l'on ne se préoccupe d'évaluer objectivement les dangers. C'est en cela que l'idée de la fin de la nature est déraisonnable, et le sociocentrisme dangereux.

L'idée de la fin de la nature est manifestement fausse. Elle repose néanmoins sur une constatation juste. Si l'on entend par nature ce qui nous est radicalement extérieur, il n'y en a plus. La « Constitution moderne », selon l'expression de Michel Serres ou de Bruno Latour<sup>14</sup>, effectue un partage qui redistribue ce qui nous est donné selon les deux pôles du naturel et de l'artificiel (ou du culturel). Nous ne pouvons plus faire ce partage, nous ne rencontrons plus que

des « objets hybrides » (mixtes de nature et de culture). La crise environnementale elle-même est un objet hybride. Qu'est-ce donc que le trou dans la couche d'ozone, l'effet de serre, ou les pluies acides, sans parler de toutes les autres pollutions, sinon des « objets hybrides », à la fois très naturels (réglés par une nécessité qui nous est extérieure, et que nous nous découvrons plutôt impuissants à maîtriser) et très artificiels (le résultat de notre action sur le milieu) ? Ce que nous entendons actuellement par nature, ce n'est pas l'univers entier mais la Terre, à laquelle nous unit une histoire commune. Car, si la révolution copernicienne a permis de considérer le globe terrestre comme une planète parmi les autres, un objet naturel, ce que nous en savons maintenant nous en fait saisir la singularité, et à quel point nous sommes le résultat de notre coévolution avec les autres espèces et l'ensemble de la biosphère.

La nature, comme extériorité radicale, est certainement morte. À la place de la séparation qui renvoyait à deux types d'intelligibilité hétérogènes, selon la nature et selon l'histoire, nous avons maintenant les moyens de saisir un parcours continu, celui de l'interaction du naturel et du social. Déclarer la fin de la nature, c'est considérer qu'il n'est pas d'autre conception possible de la nature que celle qu'impliquait ce partage. « La nature est morte, vive la nature ! », voudrions-nous répondre, comme Baird Callicott<sup>15</sup>. La péremption d'une conception de la nature (celle de la modernité) n'implique pas qu'il n'y ait aucune relève possible, que l'on ne puisse recomposer une nouvelle vision de la nature.

Dans le procès fait aux environnementalistes, on ne s'est jamais demandé s'ils avaient un intérêt sérieux pour la nature, s'ils appuyaient cet intérêt sur un savoir. On a considéré d'emblée qu'ils en avaient aux hommes ; que leur façon de parler de la nature n'était qu'une façon d'attaquer l'humanité. Certes, certains militants de l'écologisme tiennent des discours misanthropiques, et il est vrai que ce que l'on appelle « naturalisme » n'a souvent été qu'une façon d'imposer comme une nécessité naturelle l'arbitraire d'un pou-

voir, ou l'immoralité d'un désir égoïste. Mais est-ce le seul naturalisme possible ? Tout naturalisme est-il nécessairement antihumaniste ?

Avec Calliclès, Platon nous a donné la figure archétypique de ce naturalisme immoral, plus préoccupé de se justifier, au nom d'une représentation de la nature, que de connaître celle-ci. Néanmoins il ne lui oppose pas seulement une image morale de l'humanité. Dans le *Timée* et dans *Les Lois*, il lui oppose aussi une autre vision de la nature, dans laquelle l'humanité peut trouver sa place. La conception grecque de la nature a su associer une théorie physique (dont on s'accorde à reconnaître la rationalité) et une éthique. Elle a su concilier naturalisme et humanisme. C'est pourquoi elle nous intéresse, car nos préoccupations actuelles, tant scientifiques que pratiques, nous amènent à chercher une solution de ce type. En ce sens, nous sommes peut-être plus proches des Grecs que des Modernes. La question alors n'est plus : faut-il s'en tenir à la modernité ? Elle devient : dépendons-nous encore tellement d'elle que nous devrions conserver l'extériorité qu'elle assigne à l'homme par rapport à la nature ? Les transformations contemporaines des sciences de la nature ne nous permettent-elles pas d'envisager que l'homme en fait partie ? Ne peut-on, de ce fait, à nouveau concilier humanisme et naturalisme ? Cela signifie que nous n'avons pas seulement besoin, pour déterminer nos rapports à la nature, d'élaborer des normes éthiques, mais qu'il nous faut également réfléchir sur notre vision de la nature, celle qui correspond à l'état contemporain du savoir.

Mais la conception d'une nature-objet, extérieure à l'homme, et dont il s'est arraché en l'instrumentalisant, épuise-t-elle vraiment la conception moderne de la nature ? Et si la modernité n'avait pas été exactement ce que l'on dit qu'elle fut ? On a admis l'idée d'une nature créée, dans un premier temps par Dieu (c'est le moment moderne), puis devenue l'artefact de l'homme (ce serait le moment de son achèvement). Sans doute la philosophie moderne a-t-elle mis en avant cette conception d'une nature artefact (qu'elle a

d'ailleurs trouvée chez Platon). Mais là ne s'énonce pas toute l'idée moderne de nature. La *natura naturata* (la nature artefact) ne se soutient que de l'existence d'une nature-processus ou processus, d'une *natura naturans*, dont l'idée, elle aussi, vient des Grecs. Il ne peut y avoir d'artefacts que parce qu'il y a des processus pour les maintenir. La nature nous contient, nous et nos œuvres, et c'est bien pourquoi nous continuons d'exister. La culture n'est qu'une nature cultivée, dont ce produit de la nature qu'est l'homme prend soin : que la nature meure, alors la culture, et tous ses artefacts, mourront aussi<sup>16</sup>.

Si Galilée fonde la mécanique classique, si Descartes en dégage l'ontologie, la conception moderne de la nature ne se réduit pas à cette *natura naturata*, prévisible parce qu'elle obéit à des lois éternelles, parce qu'elle est infinie répétition du même. C'est aussi dans l'enquête sur les formes et les procédés de la vie, dans cette histoire naturelle qui mobilise les meilleurs esprits de l'âge classique, que se saisit la nature des Modernes. Une *natura naturans*, qui est la diversité même. Celle dont Darwin rendra compte dans une théorie de l'évolution évitant à la fois le mécanisme déterministe et le finalisme. Une nature-processus que l'écologie contemporaine s'efforce d'expliquer encore. Nous n'en aurons jamais fini avec cette nature. D'abord, parce que François Dagognet – si hostile qu'il soit au concept de nature – le reconnaît lui-même, elle nous surprendra toujours par la multiplicité de ses procédés. Ensuite, parce que nous n'en aurons jamais qu'une maîtrise, conceptuelle et technique, partielle. Enfin, parce que les développements de la science contemporaine (et en particulier ceux de l'écologie) nous rappellent que nous en faisons partie, que nous y participons par notre corps, que nous en sommes les habitants et que nos ouvrages techniques y sont inclus.

Faute d'avoir interrogé la vision moderne de la nature, on a dramatisé le conflit entre défenseurs de l'humanité et protecteurs de la nature. Si la nature est extérieure à l'homme, l'intervention, la présence même de celui-ci dans celle-là,

est nécessairement perturbatrice. La conception – longtemps dominante – de la préservation d'une nature sauvage ou vierge, non entravée par l'intervention humaine, est l'exact négatif de la conception moderne d'une nature que l'on domine en la détruisant. Cependant, tant que le partage a un sens, on peut chercher à maintenir un équilibre entre espaces naturels et monde anthropisé : il y a, de ce point de vue, une politique moderne de la nature, qui préserve des étendues plus ou moins vastes de toute intervention productive, qui n'y admet les hommes que comme des visiteurs temporaires. Mais, dès que l'extériorité est remise en cause, dès que l'on s'emploie à protéger, de cette façon, une nature déjà anthropisée, cette politique de préservation apparaît comme une volonté de regagner du terrain sur l'humanité. Le conflit est inévitable.

Si l'homme fait partie de la nature, nul besoin de dramatiser. Il n'y a pas à choisir entre la nature et l'homme. On peut les protéger tous deux, lier la préservation de la diversité biologique, par exemple, à celle de la diversité culturelle. Surtout si l'homme est dans la nature, est de la nature, son action n'est pas nécessairement perturbatrice, elle peut même être bienfaisante. On découvre alors que le problème n'est pas d'être pour ou contre la technique, comme s'il était possible de renoncer à l'action technique. Comme si nous pouvions retourner « vivre dans la forêt » non seulement « avec les ours » – ce retour à l'état de nature que Rousseau dit impossible –, mais comme eux. Le problème est ailleurs : que la technique soit fruste ou sophistiquée, qu'elle soit mise en œuvre individuellement ou collectivement, il faut, en l'appliquant, s'employer à en faire bon usage. Le « bon usage » est une très vieille idée que l'on trouve par exemple chez Aristote. On la rencontre également dans la Genèse où l'on lit que Dieu a confié la terre aux hommes, comme un bien commun, pour qu'ils en aient l'usage et qu'ils en prennent soin. La modernité n'y met pas fin, et on la trouve dans un des premiers textes politiques

fixant nos rapports à la nature : les ordonnances de Colbert sur le « bon usage » des forêts du royaume.

Or, c'est bien ce retour au bon usage que manifeste le souci éthique des pratiques environnementales actuelles. Elles impliquent que la technique ne suffit pas à corriger les effets pervers de la technique, et que nous devons en user sagement. Nous sommes responsables de la façon dont nous usons de la nature. On considère généralement que cette responsabilité concerne les générations futures et nous oblige à prendre en compte la façon dont nos actes présents engagent l'avenir. Mais le souci des générations futures ne nous donne aucun schéma capable de guider nos actions. Que savons-nous des aspirations et des intérêts qui seront ceux des gens à naître ? Ne risquons-nous pas d'y projeter les nôtres, et d'entraver ainsi leur liberté de choix ? Dans ce bon usage réduit au souci des générations futures, nous restons prisonniers d'une conception centrée sur la seule prise en compte de nos besoins. Or, nous savons que, pour faire bon usage d'une forêt (par exemple), il ne suffit pas d'envisager le renouvellement des seules ressources utiles à l'homme. Il ne suffit pas de la gérer comme un peuplement d'arbres, ou comme un territoire de chasse. Il faut tenir compte des relations entre tout ce qui lui permet de se renouveler. Il faut considérer toute forêt comme un ensemble complexe d'écosystèmes, dont on doit préserver les facultés d'adaptation. Car la forêt devra nécessairement s'adapter aux modifications de son contexte, auxquelles elle sera confrontée (nouvelles contraintes d'environnement, nouveaux besoins exprimés par la société).

Parler de bon usage, c'est dire que nous ne pouvons pas utiliser simplement la nature, mais que nous devons déterminer les critères de son usage. La crise environnementale a fait ressortir l'importance de l'évaluation. On a, pour cela, mobilisé les disciplines traditionnellement normatives, le droit, l'économie, auxquelles on a demandé de s'appliquer à de nouveaux objets : on a cherché à définir le « patrimoine commun », on s'est interrogé sur la brevetabilité du vivant,

on s'est employé à « internaliser les externalités » (attribuer une valeur fictive aux retombées environnementales de certaines activités techniques). De nouvelles formes d'évaluation sont apparues, visant à attribuer aux éléments naturels une « valeur intrinsèque », qui ne soit pas réductible à une valeur instrumentale ou économique. Plus radicalement, la question a été posée d'un changement de nos comportements, d'une nouvelle éthique de respect ou de responsabilité à l'égard de la nature. Or, cette dimension normative, cette recherche d'une éthique doivent être guidées par une vision de la nature, scientifiquement informée. Le problème n'est pas tant d'attribuer une valeur à la nature que de comprendre à quel point notre vision de la nature règle nos comportements. Changer ceux-ci ne dépend pas seulement d'une réflexion éthique (sur la liberté, la volonté, ou les vertus), mais nous oblige à préciser notre conception de la nature.

La philosophie naturelle a toujours précédé, et modelé, notre philosophie morale. S'il y a une liaison si étroite entre notre vision (essentiellement informée par la science) de la nature et le rapport éthique que nous entretenons avec elle, c'est que, connaître la nature, c'est d'abord se situer par rapport à elle. Schématiquement, on peut être dedans, ou dehors. Quand on est dedans, on peut se placer au centre, ou pas. On peut donc définir trois positions différentes : celle qui place l'homme, microcosme dans le macrocosme, au centre de la nature, en position d'observation. Celle qui met l'homme à l'extérieur de la nature, en position d'expérimentation et de maîtrise. Celle qui réinscrit l'homme dans la nature, sans position privilégiée, et qui le considère comme un « compagnon-voyageur des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution <sup>17</sup> ». Ces trois visions sont apparues successivement. La première est typiquement grecque <sup>18</sup>. La seconde est incontestablement moderne : elle sépare le sujet et l'objet, ouvrant la possibilité d'une maîtrise expérimentale et technique. La troisième, enfin, est la plus récente : elle

insiste sur notre appartenance à la nature, elle y insère la relation de connaissance aussi bien que la technique.

Il nous faut donc revenir au bon usage. Pas à celui des Grecs, forme de prudence anthropocentrique et qui s'est maintenu à l'époque moderne, au-delà même de la révolution industrielle. Le bon usage d'aujourd'hui doit être écocentré. C'est pourquoi nous avons besoin d'une vision objective de la nature, informée par la science. En rejetant le géocentrisme, la modernité, du point de vue de la connaissance, s'est décentrée : l'univers n'a plus de centre, la Terre est une planète parmi d'autres, où l'homme n'occupe pas une place centrale. Nous devons accommoder notre situation éthique à ce premier décentrement théorique. Nous devons enfin tirer les conséquences de ce que l'homme n'a pas été fait à l'image de Dieu, mais a évolué dans une interaction avec toutes les autres espèces auxquelles il est apparenté.

Il s'agit donc de réexaminer notre vision de la nature. C'est pourquoi nous avons besoin des Grecs, pour mieux comprendre comment il a pu y avoir un naturalisme savant, comment ils ont pu lier la physique et l'éthique. C'est pourquoi nous avons besoin d'étudier la modernité, pour comprendre comment s'est fait le partage entre physique et éthique entre nature et humanisme, et savoir si nous en relevons encore. C'est pourquoi il nous faut interroger les tendances actuelles de la connaissance de la nature, pour savoir si une nouvelle vision peut en être recomposée.

Ce livre fait un pari : il peut être fécond d'associer une démarche conceptuelle philosophique et une réflexion sur des savoirs positifs et des pratiques empiriques. D'où les deux volets de cette étude. Dans une première partie, une étude des trois grandes visions de la nature montre qu'elles ne se caractérisent pas seulement par l'opposition du mécanisme et du finalisme. Des Grecs à nos jours, on retrouve la continuité d'une nature-processus (*natura naturans*), dont se distingue une nature-artefact (*natura naturata*), mise en avant par la modernité, mais à laquelle celle-ci ne peut être réduite. Tant que l'on pensera qu'il n'y a de choix qu'entre

une nature mécanique et neutre et une nature finalisée et religieuse, alors on restera persuadé que la critique de l'instrumentalisation de la nature expose à des attitudes irrationnelles. À partir du moment où l'on se rend compte que la nature-artefact ne peut exister que parce qu'il y a une nature-processus, on se donne les moyens de comprendre nos rapports avec la nature, et de les recomposer dans la situation actuelle.

Une deuxième partie examine donc ce qu'a pu et ce que peut être une élaboration politique de nos rapports avec la nature, aussi bien avec la nature-processus qu'avec les effets en retour de nos actions techniques. On y étudie la politique moderne de protection de la nature et de prévention des risques, longtemps dominante, et les correctifs qu'il a fallu, du fait de la crise environnementale, y apporter. La solution moderne aux problèmes d'environnement apparaît comme une façon d'allier la science et la politique, alors que les correctifs qu'on lui apporte font intervenir des dimensions éthiques : l'une va chercher du côté de la prudence et de la responsabilité et peut être considérée comme un retour aux Grecs et à leur bon usage anthropocentré ; l'autre s'appuie sur une éthique de l'insertion de l'homme dans la nature : conforme aux développements récents de l'écologie, elle vise un bon usage écocentré. Si ces deux solutions sont possibles, c'est que nous n'avons jamais été complètement modernes. C'est bien parce que les politiques modernes continuaient le bon usage que l'on peut aujourd'hui s'interroger sur notre responsabilité à l'égard des générations futures et renouer, par le principe de précaution, avec la prudence antique. C'est bien parce que ces politiques étaient contraintes de remettre en question l'extériorité de l'homme et de la nature, que nous pouvons envisager un bon usage écocentré et partir à la recherche d'un nouveau naturalisme.

# **PREMIÈRE PARTIE**

