

2m11.2903.2

Université de Montréal

La dégradation de l'environnement
et les mouvements verts:
une exploration anthropologique
du concept de nature
en Occident

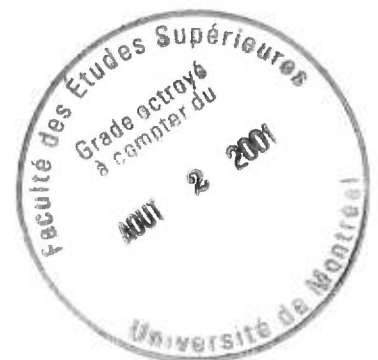
par
Stéphanie Plamondon

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en anthropologie

février 2001

© Stéphanie Plamondon, 2001



2011.09.03.2

Université de Montréal

La dégradation de l'environnement
et les impacts sur
les écosystèmes aquatiques
du bassin de la
rivière

par
Stéphane L'Amour

Département d'anthropologie
Faculté des arts et sciences

EN

4

U54

2001

05.019

Mémoire présenté à la Faculté des arts et sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en anthropologie

15 mai 2011



Stéphane L'Amour

**Université de Montréal
Faculté des études supérieures**

Ce mémoire intitulé:

**La dégradation de l'environnement
et les mouvements verts:
une exploration anthropologique
du concept de nature
en Occident**

présenté par

Stéphanie Plamondon

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

**Bernard Bernier
directeur de recherche**

**Robert Crépeau
membre du jury**

**Gilles Bibeau
membre du jury**

Sommaire

La récente popularisation des médecines alternatives, des produits naturels de même que des mouvements verts en Occident, semblent traduire un désir de communion avec une nature, dont les sociétés modernes sont accusées, par les discours écologistes, de s'éloigner de plus en plus. Ce désir de réintégrer la nature non pas seulement dans les pratiques sociales, mais aussi dans la définition ontologique de l'existence au sein d'une société qui ne cesse de multiplier les hybrides, se manifeste aussi bien dans les publicités télévisuelles que dans la prolifération phénoménale de livres concernant la nature et les produits naturels.

À travers les revendications formulées par les discours écologistes apparaît cependant une nature dont les caractéristiques objectivées, naturalisées et essentialisées réitèrent cette même nature qu'a définie la science moderne et que les institutions écologiques, telles que Greenpeace et Earthfirst!, s'acharnent pourtant à défendre.

Par la présente thèse, je cherche à explorer le concept de nature en Occident, de manière à parvenir à mieux comprendre, dans un premier temps, les processus historiques à l'oeuvre dans la dichotomisation moderne de la nature et de la culture en deux domaines de réalité dialectiquement opposés l'un à l'autre. Dans un deuxième temps, je cherche à apprécier l'apport possible de l'anthropologie dans une recherche visant à trouver une issue hors de ce dualisme circonscrivant, qui continue non seulement de camoufler l'originalité des rapports qu'établissent au monde naturel les sociétés non-occidentales, mais aussi, la complexité de ceux établis par les cultures modernes.

Pour atteindre ces objectifs, j'ai divisé ma recherche en quatre parties. Dans la première, je tente de reconstituer une histoire de l'idée de nature en Occident,

en portant une attention particulière sur les caractéristiques qu'ont accordées les penseurs de l'Antiquité, du Moyen-Âge, de la Renaissance et de la période Romantique dans leur interprétation du monde naturel. Je retiendrai donc le vitalisme aristotélien, l'emblémisme médiéval, l'objectivisme scientifique de même que le romantisme moderne, qui ont influencé de manière importante la façon dont les sociétés occidentales actuelles interprètent et se lient à la nature.

Dans le deuxième chapitre, je souhaite exposer, dans un premier temps, les définitions de la nature que proposent les écologistes et les écoféministes, et dans un deuxième, celles des postmodernes et des féministes constructivistes, dans le but de permettre un débat entre eux, dans le troisième chapitre. Je démontrerai donc, à partir de huit principes écologiques proposés par le Deep Ecology Platform (1984), les principales caractéristiques qui entrent dans l'interprétation essentialiste de la nature, pour ensuite leur opposer celles des tendances constructivistes.

Dans le troisième chapitre, je permets un débat entre les interprétations écologistes et constructivistes du monde naturel, dans le but de relever leurs contributions et limites respectives. Ainsi, dans un premier temps, je démontre comment la nature peut servir d'argument puissant dans le développement de politiques conservatrices et le maintien de certains statu quo, en exposant la fétichisation, de même que l'universalisation à l'oeuvre dans la définition matérialiste du monde naturel. Dans un deuxième temps, je démontre quelques conséquences liées à la réduction de la nature à des représentations sociales, à savoir celle de nier et de désacraliser le monde naturel.

Enfin, dans le quatrième chapitre, je tente d'identifier quelques avenues anthropologiques hors du dualisme qui caractérise l'interprétation occidentale de la nature, de manière à non seulement relever l'originalité et la complexité des rapports qu'établissent les sociétés traditionnelles au monde naturel, mais

également celles des sociétés occidentales, qui ne parviennent pas, malgré leur acharnement, à maintenir la distinction entre la nature et la culture. J'expose donc les tentatives (échouées, semble-t-il) de Lévi-Strauss et de Descola, pour m'attarder ensuite au processus de *triangulation*, tel que proposé par Robert Crépeau, comme issue hors du rapport dualistique qu'entretiennent entre eux les sociétés modernes et le monde environnant.

Mots clés:

Anthropologie - ethnologie - nature - féminisme - postmodernisme

Table des matières

Sommaire	i
Table des matières	iv
Remerciements	vi
Introduction	1
Projet d'étude	3
Méthodologie	4
Premier chapitre.	
Le développement historique de l'idée de nature en Occident. Une brève reconstitution.	7
1.1. La nature vitaliste issue de l'Antiquité	7
1.2. La nature christianisée issue du Moyen-Âge	12
1.3. La nature mécanisée issue de la Renaissance	17
1.4. La nature romantisée issue de la période moderne	20
1.5. La nature actuelle dans l'univers des médecines douces, des produits naturels et des mouvements verts en Occident.	24
Chapitre deuxième.	
Nature célébrée, nature contestée	30
2.1. Nature célébrée	
2.1.1. La nature proposée par les discours des écologistes	30
2.1.2. La nature proposée par les discours des écoféministes	36
2.2. Nature contestée	
2.2.1. La nature proposée par les discours des postmodernes	40
2.2.2. La nature proposée par les discours féministes postmodernes	46
Chapitre troisième.	
Débats entre interprétations essentialistes et constructivistes de la nature	50
3.1. Quelques limites de l'interprétation essentialiste	50
3.1.1. Nature fétichisée	50
3.1.2. Nature universalisée	54
3.1.3. Nature féminisée	56

3.2. Quelques limites de l'interprétation constructiviste	59
3.2.1. Nature niée	59
3.2.2. Nature désacralisée	62
Chapitre quatrième.	
Explorations anthropologiques	67
4.1. Critiques du dualisme	67
4.2. La recherche d'invariants culturels	73
4.3. Le processus de triangulation	79
4.4. La coproduction de la nature	81
Conclusion	83
Bibliographie	85

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier M. Bernard Bernier, directeur de la présente recherche, pour son soutien, sa confiance et ses conseils. Quoique j'ai souvent dû réajuster l'objet de même que la méthodologie de mon travail, c'est toujours avec respect et confiance que je me suis sentie accueillie dans son bureau - d'ailleurs toujours ouvert, prêt à accueillir quelques étudiants en désarroi! J'ai particulièrement apprécié le séminaire de maîtrise qu'il a accordé au trimestre d'automne 1999 concernant les dynamiques à l'oeuvre dans les transformations sociales.

J'aimerais également prendre le temps de remercier ma famille qui depuis le début, n'a cessé de m'encourager, quelques fois financièrement mais toujours affectueusement! Sans leur support, il m'aurait été impossible de poursuivre mes objectifs académiques. Merci aussi à mon cher frère Ulric pour nos mémorables conversations et parties de rires.

Je souhaite ici remercier profondément les professeurs Mikhaël Elbaz et Marie-Andrée Couillard pour l'importante influence qu'ils ont eue sur ma réflexion anthropologique. Nos liens, qui se maintiennent maintenant hors des institutions universitaires, m'incitent de manière dont je ne sais si je saurais réellement un jour leur démontrer la portée, à continuer de réfléchir au développement d'une anthropologie critique, engagée - et profondément humanisante. Un merci particulier à Mme Couillard pour la conversation que nous avons eue au printemps 2000, lors de mon passage à Québec. Quoiqu'elle n'ait pas porté beaucoup sur l'anthropologie, elle s'est avérée d'une richesse qui à elle seule, a fait de mon court séjour à Québec un moment particulièrement doux et serein.

J'aimerais également remercier toutes mes amies qui ont su m'encourager dans ma démarche académique, particulièrement au moment de rédiger la présente thèse en me laissant de beaux messages sur mon répondeur. Je pense à Valérie, Véronique, Danielle, Catherine, Geneviève, Janika, Diane et Louise.

Mes derniers remerciements, je désire les offrir à celui qui partage ma vie depuis bientôt dix ans. Je désire le remercier profondément pour son soutien constant, ses encouragements précieux. Il a toujours su être là, que ce soit dans les moments heureux ou moins heureux. Il n'a jamais baissé les bras ou cessé de croire en mes capacités de conduire trois millions de projets à la fois. Pour tout ça Éric, pour tout ce que tu m'offres depuis dix ans, je te dédis cette recherche.

Introduction

La popularisation des médecines alternatives ainsi que l'augmentation des adeptes de produits naturels depuis près de vingt ans dans les sociétés occidentales semblent traduire un désir de rapprochement avec une nature de laquelle les sociétés modernes sont accusées de s'éloigner de plus en plus¹. À la lumière de discussions et d'échanges entretenus avec des adeptes de médecines et de produits naturels², il est apparu plus souvent explicitement qu'implicitement un discours qui oppose aux concepts de *nature* et de *naturel* ceux d'*artifice* et d'*artificiel*.

De façon encore plus prononcée, il est ressorti de ces entretiens l'idée d'une nature intemporelle, à la fois dénudée de tout historique et empreinte de profonds sentiments d'admiration, de protection et d'amour. Cette nature ordonnée, pré-culturelle et puissante, cependant fragile aux interventions humaines abusives, se retrouve de manière radicale au cœur des discours et des luttes écologiques menées depuis les années 1960 dans les pays occidentaux, dont Greenpeace et Earth First! représentent les figures de proue.

L'anthropologie s'intéresse désormais davantage à la construction historique et sociale de représentations de la nature, notamment depuis les apports récents des critiques réflexives écologistes, féministes et postmodernistes au sein de la

¹ Entre 1998 et 1999, selon Statistiques Canada, 8% de la population canadienne, à savoir 1,8 million de personnes, âgées de 12 ans et plus, ont eu recours à une forme ou une autre de médecines douces pour se soigner. Quoiqu'il n'existe malheureusement pas de statistiques pour les années auparavant me permettant de comparer ces chiffres à d'autres, le nombre de personnes ayant recours à des médecines douces s'avère assez important pour le qualifier de «mouvement». Sources: Statistiques Canada, n#82-003, Rapport sur la santé, hiver 1999, vol. 11, n#3, pp.107-108.

² Mon intérêt depuis plusieurs années pour l'interprétation occidentale de la nature à travers les mouvements verts et la popularisation des produits naturels m'a amenée à m'entretenir de façon informelle avec des adeptes des médecines douces, de manière à me permettre de me former une idée quant à la façon dont ils interprètent la nature. C'est précisément à l'intérieur de ces discussions que j'ai pu découvrir l'existence d'une relation profondément dichotomique entre la nature et la culture, qui ressemble beaucoup à celle établie par les philosophes et poètes romantiques de la fin du XIX^e siècle.

discipline. Malgré les limites des réflexions particulièrement déconstructivistes proposées par certains auteurs, dont celles de la biologiste américaine Donna Haraway (1991) et du philosophe français Jean Baudrillard (1989) par exemple, leurs apports demeurent indéniables dans la compréhension meilleure des caractères pluriel et trivial du concept de nature. Il ne s'agit donc pas de nier qu'un monde naturel existe en dehors de toutes représentations humaines, soutient l'historien de la nature Peter Coates (1998: 9), mais plutôt, de savoir apprécier ses multiples interprétations, tant à travers les différentes époques que les différentes cultures.

L'appréciation des façons autres d'aborder la nature proposée par Coates demeure cependant une entreprise délicate et particulièrement ouverte aux débats philosophiques et protestations politiques puisqu'elle exige une profonde révision des façons dont est représenté le monde naturel dans nos cultures, à commencer par ses caractères ahistorique et universel. La difficulté réside dans le fait que les interprétations de la nature fabriquées notamment par les sciences physiques et mathématiques, de même que par les domaines des sciences sociales et de la philosophie, sont intimement liées à la fabrication du réel et aux façons de l'aborder, en plus de servir parfois, comme je le démontrerai plus loin, à maintenir certains statu quo politiques.

Remettre en question certains postulats qui forment la base même de l'interprétation que se font les sociétés occidentales de la nature, à savoir son universalité par exemple, ne s'avère cependant pas une entreprise appréciée de tous. Selon certains écologistes et écoféministes par exemple, elle équivaldrait au contraire à participer au projet cynique de réduire la nature à des représentations sociales, lui niant toute existence en dehors de celles-ci. Pour d'autres cependant, refuser de percevoir l'historicité de la nature retrouvée dans les débats écologistes contribuerait plutôt à entretenir un désuet sentiment romantique développé depuis le XIX^e siècle envers le monde naturel et ainsi, à

perpétuer une philosophie dualiste qui pose une distinction stérile, voire dangereuse, entre nature et culture.

Projet d'étude

Mon travail en tant que conseillère en naturopathie et en herboristerie, de même que mon adhésion à certaines idéologies et pratiques écologiques, m'amènent depuis plusieurs années à m'intéresser aux différentes façons dont les cultures interprètent et abordent le monde naturel qui les entourent. De plus, comme l'anthropologue Kay Milton (1992), je m'interroge quant au rôle que peuvent tenir les sciences sociales et plus particulièrement l'anthropologie, dans les débats concernant la protection de l'environnement. Prendre une position idéologique et politique quant aux problèmes actuels de la dégradation de l'environnement exige cependant un examen de quelques façons différentes d'aborder le monde naturel, surtout pour une apprentie-anthropologue, puisqu'elle sous-entend que certaines préférences sont accordées parmi elles.

Quoiqu'elle puisse paraître inoffensive, l'analyse des différentes manières d'interpréter la nature de même que des façons possibles de se lier à elle peut se révéler délicate, et démontrer par le fait même la complexité ainsi que l'aspect trivial des relations qu'établissent les sociétés humaines avec le monde naturel. J'ai en effet eu l'occasion d'être exposée, durant mon projet de maîtrise, à quelques-uns de ces aspects triviaux, notamment en tentant d'entreprendre l'étude des façons dont les femmes d'une certaine communauté autochtone de la province de Québec se lient à la nature dans leurs recherches d'une guérison à la fois individuelle, sociale et politique. Après plusieurs mois de rencontres et de discussions avec ces femmes, j'en suis effectivement venue à la constatation que je ne possédais ni le temps ni les ressources nécessaires pour rendre compte de la complexité inhérente à la façon dont elles établissent des liens avec le monde naturel dans le but d'élucider quelques problèmes spécifiques sociaux, notamment celui de la violence conjugale. Ainsi, même si j'ai dû reformuler

de manière radicale mon projet de maîtrise, il n'en demeure pas moins que mon expérience auprès de ces femmes m'a permis d'apprécier de façon profonde le rôle que tient la nature dans la construction d'identités sociales et culturelles. Aussi ai-je plutôt choisi de porter mon attention vers quelques interprétations que les sociétés occidentales accordent au monde naturel.

Dans la présente recherche, je souhaite donc, dans un premier temps, entreprendre l'analyse de la façon dont les sociétés occidentales définissent la nature, dans le but de parvenir à mieux comprendre les contextes historiques et sociaux qui ont contribué, premièrement, à en faire une sphère de réalité dialectiquement opposée à celle de la culture et, deuxièmement, à l'élever à un statut de référence absolue, immuable et ahistorique. Dans un deuxième temps, j'aimerais explorer quelques avenues proposées par certains anthropologues, notamment structuralistes, qui ont tenté d'identifier une issue hors du dualisme qui caractérise la relation occidentale qu'entretiennent entre elles la nature et la culture.

Méthodologie

C'est un travail divisé en quatre chapitres que je propose dans les buts, je le rappelle, de parvenir à mieux comprendre, dans un premier temps, l'interprétation que se forment les sociétés occidentales de la nature et dans un deuxième, de parvenir à explorer quelques avenues anthropologiques hors du dualisme qui la caractérise.

Dans le premier chapitre, j'entreprends une brève reconstitution historique du concept de nature en Occident, en tenant compte du fait que si l'interprétation d'un événement ou d'un objet s'avère toujours le fruit de longs débats et consensus historiques, il n'en demeure pas moins qu'il en ressort toujours quelques figures qui ont contribué de manière plus marquée que d'autres au développement de cette interprétation. Ainsi, dans ma tentative de parvenir à

mieux comprendre les éléments qui caractérisent actuellement l'idée de nature en Occident, je retiendrai, le vitalisme d'Aristote, l'emblémisme du Moyen-Âge, l'objectivisme de la science moderne et le romantisme de Rousseau et de Thoreau. Pour cette première partie de mon analyse, j'ai donc recours aux travaux de quelques historiens de la nature, en particulier à quatre oeuvres profondément passionnantes et intéressantes, à savoir celles de Peter Coates (1998), de Clarence J. Glacken (1973), de Robert Lenoble (1969) et de Daniel G. Payne (1996). Selon moi, l'approche historique à laquelle j'ai recours comme première démarche méthodologique demeure une approche particulièrement intéressante en ce sens qu'elle permet de situer les contextes sociaux et historiques qui donnent naissance aux plus diverses interprétations culturelles d'événements et d'objets qui marquent les sociétés desquelles ils sont issus. Cette démarche historique semble d'autant plus précieuse lorsqu'il est question d'aborder les caractères universel et ahistorique d'un sujet aussi vaste et puissant que celui de l'idée de nature en Occident.

Dans le deuxième et troisième chapitre de mon mémoire, je souhaite permettre une discussion entre les interprétations essentialistes et constructivistes de la nature, qui elles, s'inscrivent dans un débat beaucoup plus grand et ancien entre matérialistes et idéalistes, débat qui caractérise l'histoire des sociétés occidentales depuis l'Antiquité. J'ai donc d'abord retenu, dans le «camp» des essentialistes, les arguments de certains écologistes, particulièrement ceux de Naess et Georges Sessions qui ont élaboré le Deep Ecology Platform en 1984 et qui ont proposé une charte de huit principes écologiques qu'il m'apparaît intéressant d'analyser. Toujours dans le camp des arguments essentialistes, j'ai ensuite recouru aux propos de quelques écoféministes, à savoir ceux de Carolyn Merchant (1980) et de Merlin Stone (1989) en particulier. L'approche écoféministe me semble importante dans ce débat puisqu'elle propose des arguments convaincants qui renforcent la crédibilité des positions essentialistes dans la définition de l'idée de nature en Occident. À l'opposé, du côté des tenants du constructivisme, je recouru cette fois aux idées de Foucault (1994), de

Latour (1993) et de Baudrillard (1989) dans un premier temps, dans le but de permettre aux assises essentialisées et universalisées de l'idée de nature d'être «déconstruites» et replacées, plutôt, à l'intérieur des contextes sociaux et historiques qui ont participé à leur élaboration. Toujours du côté des positions constructivistes, dans un deuxième temps, j'expose les arguments de quelques féministes postmodernes, principalement ceux de Donna Haraway (1991), de manière à révéler certains risques associés à ancrer dans une nature universalisée et naturalisée les comportements des individus, particulièrement ceux des femmes. Pour ces deux chapitres de mon analyse, j'ai principalement recouru aux analyses de Michael Zimmerman (1994), de Élisabeth Grosz (1996), de Judith Butler (1993), de Rosi Braidotti (1994), de Donna Haraway (1991), de Kate Soper (1996) et de Neil Smith (1996).

Le débat permis au sein des deuxième et troisième chapitres de mon travail révèle un dualisme qui s'avère inhérent à la conception occidentale du monde naturel. Dans le quatrième chapitre, je souhaite rechercher quelques issues anthropologiques hors de ce dualisme circonscrivant, qui continue de teinter les recherches anthropologiques concernant les façons non-occidentales de concevoir la nature, en exposant les tentatives (échouées, semble-t-il) du structuralisme de Lévi-Strauss (1983) et de Descola (1996). Pour ce dernier chapitre, je recouru de façon particulière aux réflexions de l'anthropologue Robert Crépeau (1996), qui propose une solution intéressante à la conception dualiste de la nature occidentale, en suggérant de reconnaître les processus de *triangulation* à l'oeuvre dans toute interprétation culturelle d'objets et d'événements sociaux, de même qu'aux analyses de Bruno Latour (1993) concernant la participation mutuelle des humains et non-humains dans la construction du monde naturel.

*All of nature talks to me
if I could just figure out what it was trying to tell me.*
Laurie Anderson

Premier chapitre.

Le développement historique de l'idée de nature en Occident. Une brève reconstitution.

De manière à mieux comprendre les façons dont les sociétés occidentales conçoivent actuellement la nature, il m'apparaît important de débiter ma recherche par une brève reconstitution historique relatant la formation dualistique d'une réalité qui marque de manière importante l'interprétation occidentale de l'idée de nature. Dans ce chapitre, je m'attarderai de manière particulière au vitalisme d'Aristote, à l'emblémisme du Moyen-Âge, à l'objectivisme de la science moderne de même qu'au romantisme de Rousseau et de Thoreau dans le développement historique de l'interprétation occidentale de la nature.

1.1. La nature vitaliste issue de l'Antiquité

L'avènement de la rationalité grecque dans la compréhension de la nature s'avère un moment important dans l'interprétation actuelle du monde naturel puisqu'il introduit une façon inédite d'explorer le naturel, en l'abordant pour une première fois historique par la *raison*. L'épistémologie grecque consistant à tenter de comprendre et d'expliquer la nature par des méthodes objectives, représente effectivement une scission historique dans la façon occidentale d'aborder le monde naturel, favorisant graduellement les interprétations rationnelles au détriment de celles animistes. Ainsi, selon Aubert,

(o)n comprend alors en quoi a consisté la grande *nouveauté* introduite par la pensée grecque dans le dialogue de l'homme avec la nature, dès le

VI^e siècle avant Jésus-Christ: un dégagement progressif de la mentalité animiste et mythique ancestrale pour *parvenir à une réflexion rationnelle sur la nature*; et le résultat en fut le renoncement aux personnifications des éléments naturels, projections de l'humain hypostasiées, pour leur substituer des explications à partir de quelques principes rationnels, permettant de rendre compte de la variété et du dynamisme du réel (Aubert 1965: 25, italiques originales).

Personne n'aura eu autant d'influence durant l'époque antique dans l'objectivation de la nature occidentale que Aristote, qui s'est dégagé de l'idéalisme de son maître Platon, en abordant pour une première fois les phénomènes naturels de manière empirique et réaliste. Aussi Aristote est-il considéré comme le véritable père de la science biologique, en ayant réquisitionné et disséqué plus de 500 espèces animales, à la recherche du principe vital qui les anime (Lenoble 1969: 74). Ce vitalisme, qui représente selon la définition socratique, le reflet d'une puissance suprême et divine donnant une forme intelligible aux phénomènes naturels, s'avère perceptible de manière sensuelle selon Aristote, qui se donne comme tâche de scruter et de comprendre rationnellement le monde naturel pour une première fois en l'abordant par les sens (Aubert *ibid.*: 44). Le philosophe posa ainsi les jalons d'une épistémologie sensualiste, empirique et positiviste qui, même si elle est longtemps demeurée empreinte d'un certain animisme, a particulièrement influencé la méthodologie des sciences modernes, en attribuant à la nature une première réalité objective (Lenoble *ibid.*: 64).

Pour bien saisir l'importance de l'influence vitaliste aristotélicienne dans la façon dont les sociétés occidentales abordent actuellement la nature, rappelons qu'avant Aristote, les phénomènes naturels s'avéraient le reflet animiste de déités généralement craintes des Grecs. Le philosophe a donc profondément influencé le développement d'une nature factuelle et contemplée, en la régularisant ainsi qu'en créant entre elle et la raison humaine une première distance historique (Lenoble *ibid.*: 58). Alors qu'auparavant des phénomènes liés au monde naturel, tels que le tonnerre et le vent par exemple, étaient

expliqués en termes religieux et mythiques, avec Aristote «paraît la première perception désintéressée de la nature» (Lenoble *ibid.*: 71), de manière à ce qu'elle puisse se concentrer désormais sur son ordre intrinsèque et ses mécanismes de régulation internes.

Selon Aristote, s'avèrent ainsi naturels tout objet et tout événement qui possèdent une réalité de même qu'une existence autonome par rapport à l'être humain. Le bois est donc une substance brute et naturelle, qui «existe par accident», alors que le meuble est une «configuration de l'art», dont l'essence est formée d'une matière naturelle non créée par l'homme, à savoir le bois (Aristote 1990: 110). En définissant la nature et le naturel de la sorte, c'est-à-dire en mesurant le degré de participation de l'être humain dans la création et l'existence de certains objets et événements, Aristote pose les premières balises qui concrétiseront, dans la science moderne, l'aspect dichotomique de la relation entre la nature et la culture. Aussi les critiques récentes, particulièrement postmodernes, ont-elles tort de reléguer uniquement à Descartes la responsabilité d'avoir introduit dans l'épistémologie occidentale une scission entre la nature et la culture, puisque celle-ci fut amorcée bien avant, notamment par la réflexion aristotélicienne. La nature d'Aristote, cependant, ne possède pas les caractéristiques mécanistes de la définition cartésienne du monde naturel, mais plutôt, une essence vitaliste dont la régulation interne dépend des influences divines.

Une première caractéristique qui marque donc l'interprétation aristotélicienne de la nature consiste à lui attribuer une réalité positive, dont les manifestations s'offrent désormais à la compréhension rationnelle sous formes de *faits*.

(L)es choses naturelles, avec Aristote, commencent à *exister*, à «se tenir» devant l'homme, non plus comme des symboles (...), ni comme les «ombres» de Platon (...), mais comme des êtres doués d'une altérité radicale. *Jamais encore l'homme ne leur avait prêté une telle solidité.* (...) Le propre de ces choses naturelles c'est d'être objets de sensation, de

posséder une existence séparée (...) (Lenoble *ibid.*: 73-74, italiques originales).

Un deuxième critère qui caractérise la définition que suggère Aristote de la nature concerne cette fois les propriétés internes qu'elle possède et qui contribuent à son *mouvement*. Selon le philosophe, la nature s'avère effectivement traversée d'un principe qui concourt à son mouvement ainsi qu'à sa transformation, dont les objets artificiels, eux, ne bénéficient pas.

§16. Ainsi, en un sens, on peut appeler nature cette matière première placée au fond de chacun des êtres qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement et du changement (Aristote *ibid.*: 112).

La nature, telle que définie par la réflexion aristotélicienne, produit ainsi des substances premières, à savoir des animaux, des plantes et des corps simples, tels que la terre, le feu, l'air et l'eau, dont les mouvements et les transformations traduisent une intelligibilité divine qu'il s'avère possible d'identifier et de comprendre par une méthodologie sensualiste et rationnelle (Aubert *ibid.*: 45). Les mouvements de même que les métamorphoses du monde naturel ne suivent cependant pas une trajectoire aléatoire, selon Aristote. Au contraire, la nature poursuivrait une direction de même qu'une finalité ordonnées, qui la conduiraient vers un épanouissement suprême. Selon Lenoble, ce déploiement de la nature vers lequel la nature aristotélicienne s'avère tendre est l'accomplissement entier de l'intelligibilité divine, qui tend inexorablement vers le *bien* et le *repos*:

(L)e Bien est avant tout l'idéal d'ordre et de plénitude vers quoi tend la nature entière par tous ses mouvements (...). Pour Aristote, en effet, il y a un *achèvement des choses* (...). Mais la nature tend vers le repos, *non pas la mort cosmique de l'énergie totalement dégradée*, mais au contraire la perfection spirituelle, cette *acquiescentia in seipso* dont parlera Spinoza (Lenoble *ibid.*: 80, italiques originales).

Aussi la nature aristotélicienne en devient-elle une où règne un équilibre, assuré par une intelligibilité intrinsèque, identifiable et compréhensible par la raison humaine. C'est d'ailleurs cette intelligibilité divine inhérente à la nature qui assure la production de choses naturelles, à savoir les êtres vivants, les plantes et les corps simples. Aristote rationalisera cette production dans sa fameuse formulation des quatre temps selon laquelle la nature prend premièrement une *matière*, lui impose deuxièmement une *forme*, troisièmement à l'aide d'un *instrument*, en vue, quatrièmement d'un *résultat* particulier (Aubert *ibid.*: 42). Aussi l'observation concrète et positive des produits de la nature est-elle entreprise par Aristote, dans le but de dégager l'intelligence inhérente de cette production, de manière à identifier le plan qui la sous-entend.

Aristotle's doctrine of the four causes and his belief that nature does nothing in vain gave further support to the teleological argument in philosophy and biology (...). Everything is done for an end; the cosmos, although eternal, is the result of planning. Recurrences in the cosmic order are evidences of plan and purpose - and thus of artisanship, for one studies nature as one studies an object made by a man: What is it made of? What are the functions of each constituent part? What is its purpose? Aristotle explains that this purposeful activity, so clear in the plans of the doctor or the builder, is even more true of nature (...). Nature, like man, is a craftsman, but an infinitely more powerful one (Glacken 1973: 47-48).

La démarche d'Aristote a ainsi consisté à rechercher l'universalité dans le particulier, en abordant de façon optimiste la nature comme un ensemble harmonieux, possédant une intention ainsi qu'une fin: celles de refléter, par différentes formes, l'intelligibilité suprême des forces divines du cosmos. Cette idée d'aborder la nature tel un ensemble parfait, cohérent et harmonieux se retrouve en partie dans la conception actuelle de la nature occidentale, bien que cette perfection soit expliquée autrement que par une explication divine.

L'apport d'Aristote dans le développement d'une interprétation historique originale du monde naturel s'avère repérable en trois temps. Il a effectivement participé à

- 1) régulariser la nature,
- 2) favoriser une explication rationnelle au détriment de l'interprétation animiste,
- 3) et à poser les jalons d'une nouvelle science en abordant la nature de manière positiviste et factuelle.

D'après Lenoble, «la nature ainsi construite» par Aristote, «va servir de séjour à l'homme pour de longs siècles» (Lenoble *ibid.*: 83).

1.2. La nature christianisée issue du Moyen-Âge

La nature médiévale, avant le XII^e siècle et l'instauration des grandes universités, est profondément empreinte d'un christianisme naissant, qui considère le monde naturel comme les reflets d'un enfer terrestre. Dans cette tradition, la terre, de laquelle a été chassé le paradis, et plus particulièrement les souffrances qui y sont vécues (inondations, famines, maladies, etc.), représentent pour plusieurs les châtements que Dieu continue de poser à travers la nature (Coates *ibid.*: 49). Le monde naturel et plus particulièrement ses endroits sauvages sont donc perçus de manière pessimistes durant la première partie de l'époque médiévale, en raison du chaos, du danger et de l'extrême solitude qui semblent s'en dégager (Coates *ibid.*: 56). Il existe donc une relation étroite entre l'homme, la nature et Dieu au début du Moyen-Âge qui, contrairement à la période antique, n'encourage pas l'exploration du monde naturel pour en comprendre les rouages internes (Glacken *ibid.*: 256) puisque les oeuvres littéraires et poétiques ne semblent s'intéresser à la nature que dans la mesure où elle reflète les tensions entre les forces divines et maléfiques.

While we cannot claim that an interest in nature for its own sake is entirely absent, you rarely feel that the artist or poet is concerned to

recreate a particular scene. Natural scenes are usually invoked for their heavenly or hellish qualities (Coates *ibid.*: 58).

Selon Coates (*ibid.*: 56), la romantisation des attitudes paysannes envers la nature médiévale et plus particulièrement de ces endroits sauvages récemment entreprise par certains mouvements verts et écoféministes, demeure une démarche épistémologiquement erronée puisqu'il lui apparaît improbable que le monde naturel ait suscité des sentiments de béatitude et d'admiration chez les paysans du Moyen-Âge. Aussi semble-t-il que ces sentiments aient été plutôt réservés aux chasseurs aristocratiques ainsi qu'aux membres du clergé, dont les monastères s'avéraient souvent installés dans des sites naturels enchanteurs.

(...) (R)etreat into the wilderness as a spiritual proving-ground did not automatically bestow independent value on wilderness or signify approval of it. Once again, delight in wild places is most clearly expressed in connection with hunting. The medieval peasant's apprehension hardened into fear and loathing where nature in its wilder forms was concerned. Unmodified nature (...) is a place of spiritual anxiety (Coates *ibid.*: 56).

L'anxiété que créent le monde naturel et plus particulièrement ses endroits sauvages, se reflète dans de nombreux poèmes et oeuvres littéraires de l'époque, qui attribuent à des forces maléfiques l'existence des loups, des forêts denses et même des collines, dont la déformation et l'irrégularité inspirent le dégoût. Alors qu'au début de l'ère chrétienne, un certain animisme issu de la pensée gréco-romaine règne toujours dans les interprétations occidentales de la nature, les endroits sauvages demeurent des lieux investis d'esprits, causant des sentiments de peur, d'anxiété, d'horreur et de solitude, reflétés dans les oeuvres poétiques et picturales de l'époque. Le monde naturel représenté, entre autres par la forêt, ne s'avère ainsi pas une nature originelle désordonnée nécessitant l'action humaine pour la parfaire, mais bien le reflet de l'enfer (Coates *ibid.*: 56-57).

Il existe cependant si peu d'écrits concernant la nature avant l'instauration des premières universités, que certains auteurs en sont venus à se demander si l'idée d'une nature en tant que système ou ensemble distinct de réalité existait au début du Moyen-Âge (Coates *ibid.*: 57). Aussi la conscience d'une nature organisée se révèle-t-elle seulement à travers des lieux tels que des jardins, le «restant» du monde naturel, particulièrement ses lieux sauvages et chaotiques, s'avérant plutôt l'œuvre d'une puissance diabolique. Il faudrait par contre se méfier de sombrer dans un dualisme propre à la pensée moderne et réduire d'un côté les jardins à un reflet d'une essence divine et de l'autre, le monde sauvage à celui d'une puissance maléfique, qui masquerait la complexité de l'interprétation médiévale de la nature. Plutôt, il semblerait, selon Coates (*ibid.*: 59), que l'idée de nature au début de l'époque médiévale se manifestait seulement à travers l'organisation et la sculpture de jardins, conférant à ce qui était ordonné et régulier la qualité de refléter la perfection divine.

The natural world's positive appearances are mostly confined to a personified *Natura*, who operates as a secondary creative force, the «vicar of God», to give form to what Thomas Aquinas called «the wax of things». According to this way of thinking, the fashioning of a garden out of chaotic waste did not amount to the conquest of an original nature. Nature, having no previous identity, came into being through the garden (Coates *ibid.*: 59-60).

Ainsi, la nature médiévale ne se retrouve pas dans ces lieux aujourd'hui inclus dans la définition occidentale du monde naturel mais plutôt, dans ces jardins sculptés, à travers lesquels elle se manifeste, représentant un raffinement, une organisation, un ordre et une régularité auprès desquels l'aristocratie retrouvait un refuge, de même que la confirmation de leur statut social (Coates *ibid.*: 58).

Avec l'instauration des universités cependant, la nature redevient disponible à partir du XII^e siècle à l'investigation et la compréhension rationnelles, qui, sous l'influence des philosophies thomiste et stoïque, recherchent dans le monde naturel des signes qui indiqueraient les comportements moraux à adopter. La

nature devient ainsi, durant le Moyen-Âge, un livre à travers lequel Dieu enseigne la vertu (Coates *ibid.*: 60). Aussi les phénomènes naturels sont-ils appréhendés non pas pour leurs caractéristiques objectives et particulières, mais pour l'enseignement spirituel qu'ils peuvent accorder.

The allegorical approach created more than just hellish wilderness and heavenly gardens. It taught that nature as a whole was a book of lessons through which God instructed people how to behave - the natural world having the inestimable advantage of being a «book» accessible to all in a largely unlettered and illiterate society (Coates *ibid.*: 60).

Cette nouvelle manière d'aborder la nature s'avère profondément empreinte d'un christianisme triomphant, et plus particulièrement d'un emblémisme, qui attribuent au monde naturel, spécialement aux comportements des animaux et des insectes, la nouvelle tâche d'enseigner les vertus chrétiennes. L'organisation et le labeur des colonies de fourmis par exemple, seront désormais célébrés puisqu' ils représentent, selon la réflexion chrétienne médiévale, les vertus de l'acharnement et du travail (Coates *ibid.*: 60).

La fondation des universités à compter du XII^e siècle et la popularisation à travers elles de l'enquête analytique et méthodique va de pair avec une expansion économique, de même qu'une augmentation de l'urbanisme ainsi que d'une innovation technologique au sein des grands centres européens. La nature s'en retrouve de plus en plus régularisée, même si elle porte toujours la fonction de perpétuer l'oeuvre de Dieu. Malgré sa puissante empreinte chrétienne, plusieurs historiens de la nature s'accordent donc pour faire du XII^e siècle une époque importante dans une nouvelle manière mécaniste et séculaire d'aborder la nature, remplaçant peu à peu celle animiste (Chenu (1968), Herlihy (1985), et Jolly (1997)). Thomas D'Aquin entreprendra d'ailleurs la christianisation de l'approche aristotélicienne de la nature, retenant son objectivisme de même que sa rationalisation (Aubert *ibid.*: 72).

À travers les enseignements universitaires, l'empirisme rationnel s'installe, la nature se déspiritualise peu à peu, et la volonté divine s'y retrouve lentement évacuée. Avec l'évacuation des esprits et des influences maléfiques du monde naturel et particulièrement des endroits sauvages, tels que de la forêt, de nouveaux sentiments ressentis pour la nature émergent et deviennent repérables à travers les oeuvres artistiques et scolastiques de l'époque.

The impact of the twelfth-century renaissance was not restricted to attitudes to animals and plants and their portrayal. Whereas earlier medieval writings give the impression that people are barely coping with the natural world, we can now begin to detect more confidence in the human capacity to understand, use and regulate nature and natural forces in all their forms through analytical inquiry. This new sense of authority was born of an increasingly complex society marked by the rise of the professions and the founding of universities (Coates *ibid.*: 62).

À l'intérieur des analyses universitaires apparaît effectivement une nature de plus en plus naturalisée alors qu'un nouveau courant réaliste influence l'apparition de planches botaniques et anatomiques soucieuses de représenter la nature de façon objective. Les oeuvres littéraires, quant à elles, reflètent des lieux sereins qui étaient auparavant investis de peur et de mystères. La forêt se retrouve dénudée d'esprits malsains, et inspire dorénavant la beauté et l'admiration. L'époque médiévale, sous les influences du christianisme et du stoïcisme, produira ainsi une nature complexe, alliant des éléments scientifiques, moraux et religieux.

Les caractéristiques principales qu'il semble important de retenir dans l'interprétation médiévale du monde naturel se résument donc en deux principaux points, à savoir

1. l'organisation de la nature à travers la sculpture de jardins, à l'intérieur desquels l'aristocratie et le clergé peuvent se ressourcer et se reposer, loin des grands centres,
2. la nouvelle façon d'aborder la nature comme un livre, lequel enseigne les vertus et comportements moraux à adopter,

1.3. La nature mécanisée issue de la Renaissance

La Renaissance et ses sciences positivistes vont produire, à partir du XVII^e siècle, une nature hautement objectivée et mathématisée. Des penseurs tels que Galilée et Descartes par exemple, vont instaurer un nouveau dialogue avec la nature, à l'intérieur duquel elle sera progressivement laïcisée à travers le développement d'épistémologies objectiviste et mécaniste. La tradition médiévale chrétienne, qui avait conservé les bases de l'aristotélisme (théologisées par Thomas d'Aquin), sera définitivement rejetée durant le développement de la science moderne, qui, avec les pensées de Copernic, substituera à l'ancienne interprétation hétérogène du monde naturel, un monde homogène et héliocentrique (Glacken 1976: 376).

Ces changements auront une profonde incidence sur le développement des sciences telles que l'astronomie, la physique et la biologie, lesquelles adopteront désormais une méthodologie objective, soucieuse de rechercher les faits dans les phénomènes naturels. Ces sciences produiront ainsi une compréhension du monde naturel qui détrônera la Terre de sa place centrale en n'opposant plus sa nature à celle de l'univers. Les cieux seront ainsi désacralisés, et deviendront, eux aussi, disponibles à l'observation et l'investigation rationnelles (Aubert 1965: 96).

L'observation de l'univers avec des instruments, tels que la lunette astronomique inventée par Galilée par exemple, et particulièrement les

Condamnations de ce dernier entreprises entre 1615 et 1633, contribueront de manière importante à la désacralisation de la nature et de l'univers ainsi qu'à la scission de l'Église et de la science (Aubert *ibid.*: 98). Les autorités religieuses verront les valeurs du christianisme véritablement menacées par la méthodologie mécaniste de Galilée, qui évacua du monde naturel toute intervention divine (Coates *ibid.*: 72). Les représentations galiléennes produiront ainsi un univers homogène, exempt de limites et de hiérarchies, remettant en question l'anthropocentrisme et le subjectivisme aristotéliens qui ont caractérisé l'épistémologie chrétienne du Moyen-Âge. Dieu est toujours à la source de la nature, mais ce n'est plus lui qui s'y avère recherché, mais plutôt les rouages du fonctionnement mécanique du monde naturel.

Les voyages entrepris par les explorateurs ainsi que la découverte de nouveaux mondes contribueront au développement d'un relativisme qui remettra en question la crédibilité de l'empirisme et du sensualisme comme méthodes valables de recherche. La méthodologie consistant à appréhender la nature par les sens inaugurée par Aristote, malgré sa théologisation par Thomas d'Aquin durant le Moyen-Âge, sera progressivement destituée par les nouvelles approches mécanistes et objectivistes. Les chercheurs modernes tenteront alors de trouver des méthodes de connaissances plus stables, objectives et impartiales, en valorisant désormais des critères quantitatifs dans la tentative de comprendre les lois mécaniques de la nature (Aubert *ibid.* : 107). Les phénomènes naturels seront donc abordés non plus d'après leurs qualités *sensibles*, mais plutôt celles *physiques* (masse, poids, lumière, gravité), et aussi, avec une nouvelle volonté de comprendre les rapports existant entre eux. Ces rapports seront d'ailleurs désormais exprimés par un chiffre ou une équation, ce qui mathématisera progressivement l'interprétation moderne de la nature.

Puisque pour la science nouvelle, la nature est mathématique, du fait qu'en elle tout est mesurable, l'idée la plus spontanée fut de l'assimiler à une *immense machine*; tout doit donc pouvoir s'expliquer par des modèles mécaniques (...). Faisant essentiellement appel à l'imagination, l'explication mécanique donne une représentation claire

des rapports et relations quantitatifs entre les phénomènes; puisque la nouvelle science renonçait à «sentir» qualitativement la nature (c'est trop subjectif), elle ne pouvait que chercher à *se la représenter imaginativement*, selon un modèle mécanique (...) (Aubert *ibid.*: 107, italiques originales).

La nature qui découle ainsi de cette nouvelle approche se retrouve réduite à des lois séculaires, élevées à un statut universel, disponibles au contrôle et à la maîtrise humaine. La philosophie objectiviste de René Descartes va profondément influencer cette nouvelle interprétation mécaniste du monde naturel, en instaurant une dichotomie profonde entre la nature et la culture (Aubert *ibid.*: 109). Aussi la vision cartésienne sera-t-elle ressentie jusqu'à dans la conception actuelle occidentale du monde naturel.

Alors qu'Aristote s'intéressait aux formes retrouvées dans la nature de manière à parvenir à identifier le principe vital qui les anime, la science moderne portera son attention sur la matière à la source de ces formes puisqu'elle seule s'avère susceptible d'être mesurée. Influencée par la philosophie cartésienne, la science moderne donnera donc naissance à une nature matérialiste, englobant tout phénomène physique et mesurable par une approche positiviste. La définition de l'idée de nature s'élargit donc au XVII^e siècle, pour inclure tout phénomène mesurable, et devient assimilée à une immense machine dont les rouages se prêtent désormais au contrôle et à la compréhension rationnelle de l'esprit scientifique.

Les changements qui s'opèrent durant la Renaissance dans la définition de même que l'interprétation de la nature se manifestent selon quatre caractéristiques principales, à savoir

1. qu'elle est progressivement mécanisée,
2. mathématisée,
3. sécularisée
4. et objectivée

1.4. La nature romantisée issue de la période moderne

La réduction de la nature à des lois mécaniques ainsi que la désacralisation de celle-ci à travers le développement d'une science cherchant à aborder la compréhension des phénomènes naturels par l'exercice de la raison, vont contribuer à l'essor de nouveaux sentiments affectifs à l'égard du monde naturel. Certains penseurs, tels que Kant, Rousseau, Pascal et Thoreau par exemple, vont effectivement s'élever contre l'interprétation cartésienne de la nature qui, selon eux, la dérobe des facultés qui permettent aux êtres vivants de s'y régénérer physiquement et surtout spirituellement (Coates 1998: 135).

Les voyages exploratoires de même que la découverte de nouvelles moeurs et cultures qui s'en suivirent, vont également influencer le développement d'une mobilisation idéologique et politique contre la réduction de la nature à des lois mécaniques, en ce qu'ils ont rapporté avec eux des indices qui semblent démontrer l'existence de cultures lointaines, qui entretiennent avec le monde naturel des relations harmonieuses et intimes. Ces nouvelles façons d'aborder la nature rapportées par les voyages des explorateurs ainsi que par les politiques de colonisation, donnèrent le souffle au développement du primitivisme, qui, d'un côté, célèbre les retraites en forêt de même que les valeurs du paganisme et de l'autre, porte un regard hostile sur les villes, les industries de même que la machinerie (Coates *ibid.*: 156). Ce primitivisme, qui célèbre également les rapports spirituels que semblent entretenir les sociétés autochtones et plus particulièrement les Indiens de l'Amérique du Nord avec le monde naturel,

renforcera la position des Romantiques qui élaboreront, avec Rousseau, la thèse du «bon sauvage».

Primitivism waned in the early Christian period, re-emerging in the sixteenth century when European expansion provided indigenous peoples as role models. (...). In the seventeenth century, a spate of utopian tales located prelapsarian paradise in an extra-European world where people devoid of sin and clothing lived in a state of nature without the debilitating institutions of Church, government, law and private property. The eighteenth-century search for a better civilization often led to tropical islands (Coates *ibid.*: 129).

Il faut cependant ici se méfier d'essentialiser les relations qu'établissaient les Autochtones avec la nature et réaliser que l'interprétation romantique de ces rapports fut élaborée en *contraste* avec ceux établis par les Européens.

Dead, inert and despiritualized in the European mind, nature as conceptualized by the Indian pulsed with vitality, enjoyed consciousness and was saturated with the divine principle. Every aspect of nature was, from humans, to stone, flowed from the same godhead. All belonged to an inclusive community of life, and people had ethical obligations towards their fellow, if non-human, members of this «Great Society» (Coates *ibid.*: 86).

En réaction contre l'anti-naturalisme de Hobbes, qui formula la nature en termes péjoratifs dans *Léviathan*, puisque les grandes oeuvres culturelles que sont la *navigation*, la *connaissance*, l'*art* et l'*industrie*, ne s'y retrouvent pas (Aubert *ibid.*: 66), les Romantiques vont proclamer l'idée d'une nature au contraire bienfaisante et ordonnée, assurant le véritable bonheur et la tranquillité d'esprit. Pour ces amoureux de la nature, dont Rousseau fera figure de proue, c'est précisément la société qui arrache l'homme de son état naturel d'harmonie et de paix, en promouvant des valeurs corruptrices, telle que l'accumulation de richesses par exemple.

Aussi les Romantiques, avec Rousseau, évoqueront-ils l'idée d'une période ancestrale et pré-culturelle, à l'intérieur de laquelle les hommes vivaient de façon libre et harmonieuse à l'état de nature. Rousseau se méfiait en effet particulièrement de l'État, de la monarchie et de l'Église, dont les lois ne pouvaient parvenir, selon lui, à se substituer à celles de la nature, seules capables d'assurer la véritable paix sociale, l'ordre politique et la liberté naturelle des êtres vivants (Coates *ibid.*: 127). Les célèbres revendications anti-esclavagistes formulées par Rousseau ne sont d'ailleurs plus à rappeler.

Un autre philosophe qui influença de façon particulière le développement de sentiments amoureux envers le monde naturel fut Henry David Thoreau, qui formula envers l'interprétation cartésienne et mécaniste de la nature une virulente critique. Selon Thoreau, la science moderne de même que sa réduction de la nature à des lois séculaires, participent de manière importante à évacuer l'ordre divin du monde naturel et ainsi, à nier l'existence de l'âme que tous les phénomènes de la nature, d'après lui, possèdent. Aussi croit-il que c'est auprès du monde naturel que les sociétés doivent rechercher réponses à leurs interrogations et angoisses existentielles, plutôt qu'auprès de l'Église, qui, comme l'affirme Rousseau, entrave la véritable liberté naturelle des êtres vivants (Payne 1996: 39). Thoreau s'en est d'ailleurs pris aux enseignements scolaires qui, d'après lui, participent à désacraliser la nature en transmettant aux étudiants l'idée d'une nature réduite à des lois séculaires et mécaniques.

They do not in the least teach the divine view of nature, but the popular view, or rather the popular method of studying nature, and make haste to conduct the persevering student only into that dilemma where the professors always dwell (Thoreau *in* Payne *ibid.*: 38).

Malgré le fait qu'il portait une affection particulière envers tout phénomène naturel, Thoreau privilégiait surtout les lieux sauvages puisque leur pureté inhérente lui semblait non-entachée par l'activité humaine. Aussi célébra-t-il de manière importante dans ses fameux poèmes cet aspect de la nature.

Life consists with wildness. The most alive is the wildest. Not yet subdued to man, its presence refreshes him. (...). Dullness is but another name for tameness. (...). As the wild duck is more swift and beautiful than the tame, so is the wild - the mallard - thought, which 'mid falling dews wings its way above the fens. (...). In short, all good things are wild and free (Thoreau 1983: 45).

L'intérêt que portait Thoreau envers les lieux sauvages influença de façon particulière l'interprétation dichotomique de la nature et de la culture entreprises par les Romantiques, en permettant le développement de sentiments d'un côté amoureux envers le monde naturel et de l'autre, hostiles envers les institutions sociales et culturelles. Ainsi, selon Coates,

(t)he Romantic desire for communion with nature was based on an arresting distinction between nature and culture. Distaste for city life had long been a pastoral convention, yet the Romantics chose *wild* nature not only over its tamer aspects but also above the finest charms and accomplishments of the human mind. The sound of the wind in the trees was sweeter to them than any symphony (Coates *ibid.*: 127, italiques originales).

L'interprétation animiste et spirituelle que formula Thoreau de la nature influença donc de manière importante le développement de l'écologie profonde au XXI^e siècle.

La période romantique participa ainsi de manière particulière au développement de sentiments envers la nature, qu'il s'avère possible de résumer en quatre points. Les Romantiques ont donc contribué

1. à romantiser la nature
2. à la doter d'une âme
3. à lui attribuer des droits
4. à l'opposer de manière dialectique à la culture

1.5. La nature actuelle dans l'univers des médecines douces, des produits naturels et des mouvements verts en Occident

La récente popularisation des médecines et produits naturels et biologiques ainsi que leur adhésion aux principes articulés par les mouvements verts au sein des sociétés occidentales se reflètent dans la prolifération de boutiques d'aliments naturels ainsi que dans l'augmentation du nombre à la fois de praticiens et d'utilisateurs de médecines alternatives, à savoir l'acupuncture, la naturopathie et l'herboristerie, par exemple (Minh-ha 1996: 87)³. Malgré de grandes divergences qui particularisent chacune de ces médecines, un même principe fondamental semble les unifier, à savoir la volonté de soigner par des techniques de guérison soucieuses de restaurer dans le corps de la personne malade une harmonie naturelle⁴. Ce principe, quoiqu'il se manifeste différemment d'une approche alternative à l'autre, prend sa source dans l'idée que la santé et l'équilibre s'acquièrent par le respect des lois du corps, qui elles, s'inscrivent dans un ordre beaucoup plus imminent auquel elles demeurent soumises: l'ordre *naturel* de la nature.

Cette volonté de se rapprocher davantage de la nature en ayant recours à des méthodes et techniques crues capables de restituer un équilibre imitant celui de la nature, par la pose d'aiguilles thérapeutiques ou la consommation d'herbes médicinales par exemple, se manifeste de plusieurs manières dans les sociétés occidentales. Il s'avère d'abord possible de remarquer une prolifération d'images qui à la fois produisent et dépeignent une nature naturalisée à l'intérieur de laquelle règne une harmonie, une pureté et un ordre, susceptibles

³ Malgré d'intenses recherches effectuées dans les archives de Statistiques Canada de même qu'auprès de certains organismes de manière à obtenir des chiffres concrets relatant l'augmentation phénoménale de boutiques d'aliments naturels ainsi que de la popularisation des médecines douces, tout ce que j'ai réussi à obtenir comme information est que le nombre d'adeptes de ces boutiques et de ces médecines naturelles augmenteraient de 10% à chaque année parmi les populations de l'Amérique du Nord, selon une information personnelle que j'ai obtenue auprès d'un fournisseur de produits naturels.

⁴ Encyclopedia of Natural Healing, *The history of Natural Health*, Section 2, 32-64, 1998, Washington, USA, S. Gursche, Z. Rona.

de promouvoir un sentiment de calme et de sérénité chez celui qui sait la contempler.

Ainsi, plusieurs publicités destinées à encourager la vente d'automobiles par exemple, posent leur cadre au sommet d'une montagne ou à l'orée d'un coin de campagne, associant ensemble dans leurs slogans l'idée de *nature* à celle d'*harmonie*. Un autre exemple de la production d'images promouvant une nature essentialisée et pure, proposé cette fois par Peter Coates (*ibid.*: 1), concerne une publicité de télévision destinée à vendre les mérites de l'appareil Britta, dont la fonction d'épurer l'eau de consommation domestique (de la rendre aussi pure que la nature l'a originalement créée) est célébrée sur un fond de cascades d'eau en forêt.

Un second phénomène qui semble traduire dans les sociétés occidentales un désir de se rapprocher de la nature est la prolifération phénoménale d'ouvrages et de livres traitant de médecines douces et de techniques de guérison dites naturelles. L'analyse des titres de quelques-uns de ces ouvrages permet de recueillir des informations additionnelles concernant les manières dont est actuellement produite, interprétée et représentée la nature dans les sociétés occidentales. Ainsi, des titres tels que *La pharmacie verte* de l'herboriste québécoise Anny Schneider (1997), ou *Family Guide to Natural Medicine; How to Stay Healthy the Natural Way* de Reader's Digest (1993), réitèrent une nature naturalisée et essentialisée, dont le respect des lois est cru capable d'assurer l'équilibre et la santé.

L'analyse encore plus poussée des titres et des contenus de certains de ces livres permet d'identifier un dualisme qui sépare en deux domaines distincts la nature et la culture, et qui reflète de manière particulière la pensée occidentale, surtout depuis les travaux des philosophes de la Renaissance. La popularité grandissante des techniques d'harmonisation naturelles, telles que le *feng shui* (signifiant au sens figuré en chinois «vivre en harmonie avec la nature») ou

les quêtes de vision empruntées aux cultures amérindiennes et souvent menées dans des sites naturels enchanteurs, réitèrent également un dualisme propre à la philosophie occidentale, qui façonne de manière importante notre compréhension actuelle de la nature de même que nos rapports à celle-ci. Cette façon particulière d'aborder le dualisme inhérent à l'épistémologie occidentale, qui célèbre d'un côté une nature harmonieuse et harmonisante et qui condamne, de l'autre, une culture artificielle et artificialisante, est perceptible dans la popularité grandissante des cures destinées à détoxifier le corps ainsi que des retraites destinées à le régénérer. La nature devient ainsi une nature bienfaisante, guérissante et purifiante, alors que la culture, associée à une société ayant perdu ses liens avec le monde naturel, apparaît chaotique, désordonnée et intoxicante.

Cette façon de concevoir la nature dans les sociétés occidentales pose cependant problème pour certains penseurs, notamment certaines féministes, telles que Donna Haraway (1991), Rosi Braidotti (1994), Élisabeth Grosz (1996) et Judith Butler (1993). Selon elles, le dualisme sur lequel repose cette représentation de la nature produit non seulement une nature naturalisée à laquelle les femmes ont été intimement liées historiquement, mais réussit également à y dissimuler un essentialisme dénué de toutes contingences historiques et politiques. Une telle nature, issue de ce type de critique féministe concernant la pensée cartésienne, dissimulerait plutôt certains projets politiques (Coates *ibid.*: 5), qui méritent d'être dévoilés puisque leurs conséquences s'avèrent multiples, à commencer par celui de faire porter aux femmes la responsabilité naturelle de reproduire et d'occuper la sphère domestique.

Cette réduction des femmes à leurs capacités reproductives et les organisations économiques et politiques de celles-ci a été légitimée par une science construite de manière à rechercher dans la nature et surtout dans les comportements animaliers des principes élucidant ceux des êtres humains. La primatologie, dénonce Donna Haraway (1991), a particulièrement servi à légitimer les rôles

sexuels et leurs inégalités, en puisant dans une nature essentialisée la démonstration de la naturalité des femmes à assurer la reproduction, et celle des hommes à assurer la gestion de celle-ci en occupant davantage la sphère publique (Haraway *ibid.*: 264).

L'épistémologie dualiste de laquelle est issue la conception occidentale actuelle de la nature pose également problème selon certaines féministes, puisqu'en créant une dichotomie entre nature et culture, elle en crée également une entre corps et esprit (Braidotti (1994), Butler (1993), Merchant (1980)). Cette scission, poursuit Rosi Braidotti, a produit des réalités qui ont ensuite été hiérarchisées entre elles, conférant à la culture, à l'esprit et aux hommes, selon les traditions cartésienne et hobbenne, une supériorité sur la nature, le corps et les femmes (Braidotti *ibid.* : 31). Ainsi, et quoiqu'elles ont encouragé des sentiments de dégoût ou d'admiration, la Renaissance et l'ère moderne ont produit et réitéré à travers la science, une nature dichotomisée et naturalisée, qui persiste à poser problème à certains penseurs, notamment écoféministes, qui voient en cette épistémologie une perte d'un holisme qui maintenait les êtres humains (c'est-à-dire, les hommes comme les femmes) non pas à l'extérieur, mais plutôt à l'intérieur de la nature. La popularisation actuelle des médecines alternatives et leur volonté de considérer l'être humain dans un ensemble holistique me permet donc de supposer qu'elle répond en fait à un désir de rapprochement avec une nature dont les lois harmonisantes s'avèrent de plus en plus ignorées selon certains écologistes, penseurs féministes et adeptes de produits naturels.

Cette dernière hypothèse permet de constater les divergences qui caractérisent la pensée féministe concernant les représentations sociales occidentales de la nature. Effectivement, alors que pour les écoféministes par exemple, le débat se situe au niveau de la reconnaissance et de la célébration d'une puissance féminine que les femmes sauraient soutirer d'une nature déifiée, il se situe tout autrement pour les féministes constructivistes qui souhaiteraient l'abolition

même des concepts de nature et culture, puisqu'ils portent, selon elles, un projet historique et politique responsable de l'inégalité sociale des sexes et de la soumission des femmes.

L'association de la nature à des idées ainsi qu'à des images de beauté, d'ordre et de pureté romantiques reflétées dans la popularité grandissante des médecines alternatives et dans les publicités, valorise les sentiments qu'éprouvaient les Romantiques du XIX^e siècle concernant la nature, et plus particulièrement ceux de Jean-Jacques Rousseau et de Henry Thoreau, de qui s'inspirent plusieurs écologistes. Effectivement, ces philosophes ont influencé de manière profonde la période Romantique et le développement d'un sentiment amoureux et de contemplation envers la nature, alors qu'ils la considèrent pure et ordonnée, contrairement à la société qu'ils accusent de corrompre l'homme.

Réduire cependant le récent développement d'un romantisme envers le monde naturel à un simple retour du rousseauisme et du thoreauisme, équivaut à nier quelques contingences sociales, en le dérochant de toute spécificité historique. En effet, alors que pour Rousseau la nature s'avère un lieu de prédilection pour se régénérer surtout spirituellement, elle offre davantage l'occasion d'une régénération physique dans la philosophie actuelle des techniques alternatives de guérison (Coates *ibid.*: 135). Cette distinction comporte un élément important, qui permet de mieux concevoir les façons dont a été représentée la nature dans les cultures occidentales et de mieux apprécier leurs influences sur les représentations du monde naturel actuel.

Une autre particularité historique importante à mentionner qui distingue le romantisme actuel de celui rousseauiste et thoreauiste est la mondialisation des problèmes environnementaux et la conscience d'un monde global qu'elle entraîne. Effectivement, la globalisation des conséquences de la détérioration de l'environnement, de pair avec les mouvements écologistes des années 1970, ont donné naissance à une conscience planétaire, à un village global, qui

n'existaient pas au XIX^e siècle, et qui influencent profondément la façon dont la nature est aujourd'hui aimée et protégée des écologistes. Enfin, les nouveaux projets visés par les sciences biologiques et génétiques ne se bornent plus à tenter de comprendre les liens qui existent entre les phénomènes mais s'intéressent désormais à la modification de ces rapports, tel que dans les projets du décodage du génome humain ou dans la modification génétiques des aliments, contribuant ainsi à teinter d'une couleur unique le développement actuel d'un sentiment amoureux envers la nature.

Après avoir entrepris une brève reconstitution du développement historique de l'idée de nature en Occident, je souhaite à présent, dans le prochain chapitre, exposer les principaux éléments qui caractérisent, dans un premier temps, l'interprétation écologiste de la nature, et dans un deuxième, celle de quelques auteurs postmodernes.

Deuxième chapitre. Nature célébrée, nature contestée.

2.1. Nature célébrée

2.1.1. La nature proposée par le discours écologiste

L'approche écologique de la nature, comme tout autre domaine de pensée, comporte plusieurs tendances épistémologiques qui caractérisent son corpus théorique. Il faut ainsi se méfier de rechercher un consensus à l'intérieur des discours prononcés par les écologistes, consensus qui unirait à tort leurs différentes façons de concevoir la nature ainsi que les motifs qui les encouragent à vouloir la préserver. Aussi les revendications politiques sont-elles différentes selon qu'elles soient formulées par des militants de l'écologie profonde (deep ecology), de l'écologie marxiste ou de l'écologie radicale (Coates 1998: 145). Malgré les particularités qui différencient les discours écologiques les uns des autres, tous s'entendent cependant sur la nécessité de lutter pour protéger la nature d'une exploitation ainsi que d'une destruction abusives.

Selon Zimmerman (1994), l'articulation d'une critique concernant le capitalisme et ses exploitations effrénées des ressources naturelles, constitue, avec la volonté de protéger le monde naturel de ces exploitations abusives, les fondements de la plupart des mouvements écologiques occidentaux. Quelques uns de ces mouvements se sont organisés en de véritables institutions sociales, dont Greenpeace et Earthfirst! s'avèrent les figures de proue. L'origine de la formation de ces organisations remonte aux années 1960, alors que la révolution culturelle qui se déroule dans les pays occidentaux insuffle des valeurs de «retour à la terre» (back to the land) en réaction contre les destructions massives du monde naturel asiatique amenées par la guerre du Vietnam. Effectivement, le larguement de l'Agent Orange par les Américains

sur des milliers de Km carrés de jungle vietnamienne, dans le but de dégarnir les arbres de leurs feuilles de façon à rendre l'ennemi repérable, deviendra le symbole d'une guerre technologique entreprise contre une nature élevée au statut d'ennemi. Les médias, qui rapportent aux Occidentaux des images de cette destruction massive de l'environnement, joueront un rôle essentiel dans le développement d'une philosophie naturaliste, prônant le retour à une nature pure, paisible et harmonieuse⁵.

Certains de ces mouvements populaires incitant un retour à un mode de vie naturel s'inspireront du marxisme dans le but d'articuler une critique envers le capitalisme, dont les modes de production seront accusés d'exterminer certaines espèces fauniques et animales par la réduction capitaliste de la nature à des ressources exploitables. Le capitalisme sera d'autant plus critiqué par certains discours écologiques qu'il encouragerait, selon ces derniers, le développement de valeurs telles que la compétitivité et l'individualisme par exemple, valeurs qui caractérisent effectivement le libéralisme économique d'aujourd'hui. Selon Coates (*ibid.* : 146), ce libéralisme, que Thatcher et Reagan ont su revitaliser au début des années 1980, rappelle celui qui régnait durant le XIX^e siècle, alors que la société victorienne et la nature se reflétaient mutuellement, insufflées toutes deux d'un darwinisme social qui accordait au plus fort et au plus apte (à savoir les bourgeois et chefs d'entreprises) une puissance essentialisée par des lois naturelles déterministes et évolutionnistes. Ainsi, selon Coates,

the thrust (of Social Darwinism) was epitomized by British Prime Minister Margaret Thatcher's «cunning» invocation of the «laws of economic gravity». Thatcherite (and Reaganite) celebration of the free market as the invisible hand of evolution equated the laws of classical economics with physical laws. Through this process of naturalization, cut-throat capitalism, a human creation (...), is deified as an ineluctable force that must be obeyed (Coates *ibid.*: 146).

⁵ Un merci chaleureux à mon père, M. Charles Shannon du journal montréalais *The Gazette* pour la discussion que nous avons eue sur l'Agent Orange et son effet sur la nature et les rapports à celle-ci durant la guerre du Viet-Nam.

Aussi certains écologistes ont-ils recherché dans les propos de Marx et d'Engels des arguments leur permettant d'articuler une critique envers les modes de production et d'exploitation capitalistes (Coates *ibid.*: 147). Dans le *Capital*, Marx dénonce effectivement le fait que le capitalisme participe à la destruction de la nature, en portant particulièrement son attention sur l'usage abusif de la terre à travers la pratique de l'agriculture. Aussi compare-t-il l'exploitation de la force de production du prolétaire à celle entreprise envers la terre. Marx énoncera également une critique envers le développement scientifique de lois naturelles, qui seront élaborées, selon lui, uniquement dans le but d'être transgressées par le capitalisme. D'après Coates (*ibid.* : 148) cependant, ce sont les critiques formulées par Engels qui influenceront davantage les mouvements écologiques des années 1960, alors qu'il dénonça de manière articulée les effets pervers des modes de production, tels que la déforestation, la désertification et la perte de diversité des espèces fauniques amenées par la pratique de monocultures.

Certains écologistes cependant, tel que Bookdrin (cité dans Zimmerman 1994: 236) par exemple, n'adhèrent pas à la critique marxiste de l'exploitation capitaliste du monde naturel puisque Marx, selon lui, n'a jamais remis en question la nature en tant que ressource exploitable. Il aurait plutôt maintenu que la nature ne possédait pas de valeur tant qu'une force de travail ne l'avait pas capitalisée. La critique marxiste du capitalisme n'accordait également pas de valeurs idéalistes (à savoir spirituelles ou romantiques) au monde naturel, faisant de Marx un véritable porteur des idéaux modernes. Aussi fuyait-il la campagne en accordant à la ville la véritable possibilité de s'émanciper (Coates *ibid.* :147).

Qu'elles soient insufflées d'une tendance marxiste ou pas cependant, la majorité des revendications formulées par les mouvements écologiques concernent une nature dont la valeur s'avère intrinsèque et indépendante des utilités que peuvent en faire l'économie et politique humaines. En 1984, les

écologistes Naess et Georges Sessions ont formé le DEP (Deep Ecology Platform), à travers lequel ils véhiculèrent huit principales consignes destinées à établir la philosophie à laquelle ils adhèrent afin de préserver et protéger le monde naturel. L'analyse de ces principes (cités dans Zimmerman 1994: 40) de même que ceux de différentes organisations écologiques a permis de constater qu'ils reflètent les idées et représentations que se formulent la plupart des groupes écologiques; aussi m'apparaît-il utile de les exposer brièvement de manière à bien saisir les façons dont ces organisations interprètent le monde naturel.

1. La vie humaine de même que celle non-humaine possèdent une valeur intrinsèque. La valeur de la vie des non-humains est indépendante de l'utilité que la vie humaine pourrait en faire.
2. La richesse et la diversité des formes vivantes contribuent à la réalisation de cette valeur intrinsèque et s'avèrent des valeurs en elle-même.
3. Les humains ne possèdent pas le droit de réduire cette richesse et cette diversité, sauf pour assurer des besoins vitaux.
4. L'épanouissement de la vie humaine et de différentes cultures s'avère possible au sein d'une population humaine réduite. L'épanouissement de la vie non-humaine requiert, elle, une population humaine réduite.
5. L'interférence actuelle des humains avec le monde des non-humains est excessive, et la situation se dégrade rapidement.
6. Une modification des politiques doit donc être entreprise. Ces modifications doivent affecter les structures économiques, technologiques et idéologiques actuelles.
7. Les modifications idéologiques doivent encourager une appréciation de la vie et de sa valeur inhérente, plutôt que d'adhérer à une philosophie de vie qui incite à élever les standards de vie.
8. Ceux qui souscrivent aux principes précédents ont l'obligation d'encourager de manière directe ou indirecte les changements nécessaires à leur implantation.

Le premier de ces principes, selon lequel la vie humaine de même que non-humaine possèdent une valeur intrinsèque et indépendante, est formulé d'après l'idée que la vie n'est pas une qualité que seuls les humains possèdent, mais aussi qui anime les rivières, les écosystèmes et les champs. Et puisque toutes les formes de vie s'avèrent intimement liées ensemble, toute manifestation du vivant mérite la reconnaissance de sa valeur intrinsèque. Ainsi, selon Zimmerman

because life is defined so broadly, and because all life-forms are said to have value in themselves, nothing can be regarded solely instrumentally: everything deserves respect. Hence, ecological processes on the planet should, on the whole, remain intact (Zimmerman *ibid.*: 41)

Le deuxième de ces principes, d'après lequel la richesse et la diversité des formes de vie contribuent à la réalisation de leur valeur intrinsèque, s'oppose à toute forme de monoculture puisque ce n'est seulement que par l'interaction complexe d'une multitude d'organismes que la vie est crue capable de se manifester. Aussi ce type de philosophie de la nature accorde-t-il une valeur équivalente aux insectes à celle accordée à des formes de vie plus complexe puisque leur importance dans la chaîne du vivant est jugée tout aussi essentielle.

Le troisième de ces principes, affirmant que les êtres humains ne possèdent pas le droit de réduire la richesse et la diversité de la nature sauf pour assurer des besoins vitaux, adresse cette fois une critique envers le capitalisme qui, par l'exploitation abusive de l'environnement entraînant l'extinction de certaines d'espèces animales et fauniques, n'assure pas nécessairement le comblement de besoins vitaux. Selon Zimmerman (*ibid.* : 42), la consommation effrénée de produits commerciaux jugés inutiles et superflus, traduit un profond sentiment de vide provoqué par la dichotomisation du monde:

Indeed, such consumerism indicates that people are not realizing authentic needs, for spiritually unsatisfied people try unsuccessfully to fulfill themselves with material goods. Insofar as consumer goods are substitute satisfactions for a sense of connectedness and union, (...) a higher material living standard is not necessarily compatible with «appreciating life quality» (Zimmerman *ibid.*: 42).

Le quatrième principe, stipulant que la vie humaine peut se déployer au sein d'une population réduite et que l'épanouissement de la vie non-humaine requiert, elle, une diminution de la population, affirme la nécessité de contrôler la croissance de la population humaine, puisqu'elle constitue une menace sur l'équilibre et la survie des écosystèmes. Réagissant aux critiques adressées par certains écologistes et écoféministes quant aux conséquences sociales et politiques de la manipulation de la croissance des populations humaines, notamment dans les pays du Tiers monde, les écologistes adhérant à ce type de pratique insiste sur le fait que les conséquences relatives à un accroissement effréné de la population, à savoir l'augmentation de la maladie, de la guerre et de la pauvreté, spécialement dans les pays en voie de développement, méritent tout autant de retenir notre attention. Aussi prône-t-il l'adoption de politiques de contrôle de la population qui soient «just and humane» et appliquées «on the long run» (Zimmerman *ibid.*: 46).

L'analyse de ces huit principes formulés en 1984 par le Deep Ecology Platform, un organisme écologique radical américain, permet de constater que la volonté écologiste de protéger et de sauvegarder l'environnement révèle l'idée d'un monde naturel dont les composantes organiques et non-organiques sont perçues comme existant de manière équilibrée et harmonieuse entre elles. Réagissant contre l'analyse mécaniste du monde naturel ainsi que la tradition technologique occidentale, dont l'anthropocentrisme accorde à l'espèce humaine une supériorité sur la nature, le discours écologiste soutient l'idée d'une nature dont les humains font partie intégralement. Aussi, selon certains, la crise de l'environnement actuelle s'avère-t-elle le résultat du non

respect des lois naturelles, dont le rôle est d'assurer l'existence harmonieuse et équilibrée des êtres vivants qui la composent (Zimmerman *ibid.* : 58).

La nature dont les écologistes traitent en est donc une qui s'avère essentialisée, définie de manière non seulement pré-culturelle, mais possédant une supériorité sur la culture. Le discours écologiste concernant la définition de la nature est ainsi empreint de sentiments romantiques ressentis à son égard, qui rappellent ceux développés durant le XIX^e siècle par des philosophes tels que Rousseau et Thoreau par exemple. Le monde naturel, et plus particulièrement ses endroits sauvages et peu altérés par l'activité humaine, se retrouvent ainsi célébrés pour leurs pureté et ordre intrinsèques.

2.1.2. La nature proposée par les discours des écoféministes

À partir des années 1960 va se constituer un champ de plus en plus organisé à l'intérieur duquel s'élabore une analyse critique et féministe de la science moderne, de façon à dénoncer l'imposition d'un genre féminin, réduit à des fonctions reproductives spécifiques. L'organisation d'un mouvement féministe en Amérique du Nord coïncide en effet avec la disponibilité nouvelle d'une technique féminine de contrôle de naissance hautement efficace (la Pilule), qui remet en question non seulement la prétendue fonction naturelle des femmes à produire des enfants et à occuper la sphère privée de la vie sociale, mais aussi, les fondements structurels et politiques de la science moderne qui prescrivent ces rôles sexuels. Alors que les écologistes remettent en question de façon plus particulière le capitalisme, qu'ils accusent de réduire le monde naturel à des ressources exploitables, les écoféministes, elles, dirigent leurs critiques vers les fondements même de la science moderne, qu'elles perçoivent comme essentiellement somatophobe et patriarcale.

Un précepte particulièrement remis en question par les analyses féministes de cette époque est celui avancé par la sociobiologie attribuant à des déterminismes biologiques, et donc naturalisés, les comportements sociaux des femmes, des hommes, des «races» et des classes sociales (Braidotti *et al* 1994a :66). Ce qui s'avère donc ébranlée par les analyses de ces féministes et plus particulièrement celles de Simone de Beauvoir, est l'idée selon laquelle les rôles sociaux et sexuels sont déterminés par la nature.

Contre l'idée beauvarienne selon laquelle la valeur du genre féminin n'est pas inférieure mais bien équivalente au genre masculin, des écoféministes, telles que Mary Daly (1984) et Carol Christ (1991) par exemple, vont proposer un genre féminin matériellement et symboliquement supérieur à celui masculin, notamment par sa capacité d'engendrer la vie (Braidotti *et al* *ibid.*: 70). De façon à insister sur ces pouvoirs féminins particuliers, certaines auteures vont recourir à une métaphore déjà bien connue dans la réflexion anthropologique, à savoir celle de *déesse*. En effet, on accueille chez ces féministes l'image d'une femme puissante, soutirant sa force du souffle vital et créationniste d'une Mère cosmique. Selon l'écoféminisme, le monde serait ainsi constitué à partir d'une énergie maternelle, insufflé d'une propriété fondamentalement féminine.

In this story, we are all seen as born of the great cosmic mother. Originally, we lived in a direct physical-emotional-spiritual connectedness with her, as children of her cosmic womb or egg. Mind and body, human and nature, earth and cosmos were one inseparable whole. Today, our minds are far away from the goddess, (...) but we can revive her in ourselves. If we accept that we are part of her, and if we retrace the universal, spiritual-material unity she embodies, we/she can heal the broken bond (Lykke 1996: 26).

Ce type de réflexion a particulièrement marqué les débuts des mouvements féministes des années 1960, et a instauré de façon prononcée une différence fondamentale entre *sexe* et *genre*. C'est particulièrement dans la construction de ces genres sexués que la femme puiserait des pouvoirs et développerait des

résistances face à la domination patriarcale, inspirée en cela par le recours à des métaphores de déesses guerrières et omnipuissantes.

Because of women's unique position as menstruants, birthgivers and those who have traditionally cared for the young and the dying, women's connection to the body, nature and the world has been obvious. (...) The symbol of Goddess aids the process of naming and reclaiming the female body and its cycles and processes. The life-giving powers of the Goddess in her creativity aspects are not limited to the physical birth, for the Goddess is also seen as the creator of all arts of civilization, including healing, writing and the giving of just law (Christ 1991: 294-298 in Braidotti et al *ibid.*: 70).

De la même façon que la plupart des tendances écologiques recherchent dans des cultures autochtones des preuves de relations holistiques et harmonieuses avec le monde naturel, l'argument des écoféministes s'appuie sur la recherche de traces historiques qui conduiraient à d'anciennes sociétés matriarcales qui entretenaient avec la nature des rapports de vénération, de puissance et de respect (Pepper 1996: 109). En effet, les propos d'écoféministes telles que Merchant (1980) et Spretnak (1996) par exemple, réitèrent à maintes reprises l'idée d'un monde «perdu», révélé par des fouilles archéologiques, où le quotidien des femmes battait à la mesure des cycles du monde naturel. Merlin Stone (1989), notamment, relate quelques caractéristiques des cultures de la période Néolithique, alors que les hiéroglyphes du site d'Halicar en Turquie attestent l'existence de déifications féminines (Stone 1989: 85).

La féminisation de la nature amenée par la réflexion des écoféministes, se manifestait au sein d'anciennes sociétés, selon Carolyn Merchant (1980), par l'élaboration de métaphores qui insufflaient le monde naturel, et particulièrement la terre, d'un principe maternel. Quoique cette nature maternelle et maternante a suscité le développement de pratiques historiques et sociales cherchant tantôt à sanctifier le monde naturel tantôt à le réduire au contrôle humain, elle a bénéficié jusqu'à la révolution scientifique du XV^e siècle, d'après Merchant (*ibid.*: 27), d'une interprétation sachant lui reconnaître

une sensibilité et une harmonie intrinsèques, de même qu'un animisme fondamental. Aussi le monde naturel s'avérait-il formé d'une multitudes d'êtres vivants, dont l'existence et la sérénité étaient assurées par une interaction ainsi qu'une entraide mutuelles, orchestrées par une terre-mère dont les lois et principes organisationnels conféraient une valeur équivalente à chacun d'eux (Merchant *ibid.*: 28). De plus, selon les écoféministes, l'analogie établie entre la capacité des femmes ainsi que celle de la terre à engendrer la vie, était célébrée au sein de rites religieux et de cultes de fertilité, qui octroyaient au genre féminin une puissance ainsi qu'un rôle social important qui s'inscrivaient souvent dans une politique de filiation matrilineaire (Stone *ibid.*: 79).

Alors que les écologistes remettent surtout en question le capitalisme dans la destruction d'une nature, dont ils essentialisent les manifestations dans une réalité positive, les écoféministes, quant à elles, attribuent plutôt au développement de la philosophie cartésienne le passage historique d'une nature féminine et maternelle à une nature peu à peu isolée de la culture par le déploiement d'une tradition mécaniste et patriarcale. En effet, quoique l'établissement graduel du christianisme célébrant un dieu moniste et masculin s'avère un moment historique important dans la transformation de l'interprétation de la nature, la plupart des féministes s'entendent pour attribuer la mécanisation du monde naturel, et ainsi «la mort de la nature» selon Carolyn Merchant, à la philosophie dualiste de Descartes (Merchant *ibid.*: 192-198).

Ce brève survol de deux façons de concevoir la nature, qu'il est possible de qualifier d'essentialistes, s'avère utile pour comprendre comment le monde naturel peut être interprété de manière à en faire une sphère de réalité pré-discursive et ahistorique. Aussi, selon Soper, la nature telle que définie par les écologistes et les écoféministes s'avère-t-elle une référence fixe et stable, qui s'inscrit dans la vision matérialiste de la conception occidentale du monde

naturel (Soper 1996: 22). Je souhaite à présent, dans les prochaines pages, exposer l'interprétation idéaliste de la nature, dans le but, je le rappelle, de permettre dans la troisième partie de ma recherche, un débat entre essentialistes et postmodernes concernant les interprétations possibles du monde naturel.

2.2. Nature contestée

2.2.1. La nature proposée par les discours des postmodernes

Il s'est développée à partir des années 1970 au sein des sciences sociales et littéraires, notamment en réaction contre certains discours essentialistes, une approche théorique, le postmodernisme, visant à démontrer les contenus social et politique de certaines catégories culturelles, spécialement de celles apparemment dépourvues de toutes contingences historiques. En raison de la démarche foucauldienne, qui consiste à dévoiler les complexes relations sociales dissimulées dans l'institutionnalisation de certaines de ces catégories culturelles, le postmodernisme s'est largement inspiré des travaux de Foucault pour entreprendre la déconstruction idéologique de quelques catégories qui caractérisent de façon particulière les traditions philosophiques et épistémologiques occidentales.

Cette tendance théorique, issue du structuralisme, a particulièrement influencé le développement d'une réflexion constructiviste en anthropologie, laquelle tend à concevoir la culture comme un texte, par lequel une réalité ainsi que des manières de l'appréhender sont construites différemment selon les époques et les cultures. Aussi les postmodernistes érigent-ils leur démarche théorique en faisant de la critique des valeurs célébrées par la philosophie des Lumières, à savoir la raison, la liberté et le progrès, les fondements de leur approche analytique. En effet, la réflexion postmoderne s'en prend particulièrement aux

discours des penseurs modernes, entre autres de Descartes, Bacon et Comte, dont l'objectivisme et le positivisme ont contribué, selon elle, à gommer des particularités culturelles et ce, en élevant au statut d'universel certaines catégories ainsi que certains concepts propres à la tradition occidentale, telle la nature par exemple.

L'approche postmoderniste s'inspire donc largement de la démarche foucauldienne en lui empruntant, dans un premier temps, sa définition du pouvoir, d'après laquelle certaines catégories de même que certains établissements culturels s'avèrent les lieux privilégiés d'une institutionnalisation de relations de pouvoir cherchant à conduire et normaliser des comportements individuels et sociaux. Aussi le pouvoir défini par Foucault en est-il un qui s'avère productif, et non répressif comme le voulait le marxisme, dans la mesure où il érige, dresse et subjectivise (Foucault 1994: 241). Le pouvoir foucauldien est également productif parce qu'il discipline l'individu à travers une «bio-politisation» des corps et des esprits et ce, par l'entremise d'une série de techniques de dressage et de formation. C'est précisément ces relations de pouvoir dissimulées et institutionnalisées que les postmodernes tentent de dévoiler par leur démarche déconstructiviste. L'appréciation des processus de subjectivation moderne des individus passe effectivement, selon Foucault, par une analyse des institutions dans lesquelles se déroulent ces techniques de dressage.

Il ne s'agit pas de nier l'importance dans l'aménagement des relations de pouvoir. Mais de suggérer qu'il faut plutôt analyser les institutions à partir des relations de pouvoir et non l'inverse; et que le point d'ancrage fondamental de celles-ci, même si elles prennent corps et se cristallisent dans une institution, est à chercher en deçà (Foucault *ibid.*: 241).

Foucault s'est ainsi particulièrement intéressé à la façon dont certaines institutions modernes, telles les prisons, les asiles et les hôpitaux, fabriquent et

construisent la conformité et la normalité en opprimant de manière politique la pluralité et la différence.

L'approche postmoderne s'inspire aussi de la démarche foucauldienne, dans un deuxième temps, en appréhendant les vérités et connaissances qui forment la réalité et l'expérience de celle-ci, par les effets discursifs qui les produisent. Aussi entreprendra-t-elle de déconstruire la prétendue possibilité scientifique de comprendre et d'expliquer objectivement les lois de la nature, en lui substituant une connaissance compréhensible uniquement dans le contexte social et politique qui la produit.

Le postmodernisme est donc une approche plurivoque qui s'oppose à certaines idées précises avancées par les penseurs modernes. Ces dernières, développées durant le XVII^e siècle, connaîtront leur véritable essor durant les deux siècles qui suivirent et stipulent, avec les Lumières, que la réalité ne s'avère accessible qu'à partir d'une approche positiviste. L'approche objective des philosophes modernes crée de ce fait une dichotomie entre la nature et la culture comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, et fait fi de l'expérience, de l'intuition et des sensations dans la compréhension du monde naturel. La méthode privilégiée est ainsi celle de la rationalité et de l'objectivisme, qui portent en elles les germes des soi-disant progrès et liberté. Le postmodernisme critiquera parfois violemment la logique célébrée par les penseurs modernes, et se positionnera contre ses caractères foncièrement eurocentriques.

Pour qui conçoit et accepte l'idée d'une postmodernité, il en existe plusieurs acceptations, lesquelles je regroupe pour les besoins de la cause, en deux principales catégories. Pour des auteurs tels que Lyotard (1988) et Le Rider (1990) par exemple, la postmodernité s'avère une période heureuse puisqu'elle rend possible la libération des individus des processus de subjectivation modernes, par la révélation de leurs mécanismes de domination. Aussi Le Rider célèbre-t-il cette époque historique qui permet, selon lui, la libération des identités

«figées» imposées par les institutions modernes (*ibid.*: 351). Le Rider accuse aussi la philosophie des Lumières d'avoir créé une culture «vide» dénuée de sens, où les individus sont réduits à des sous-ensembles de valeurs personnelles.

La modernité se caractérise par l'anarchie des systèmes de valeurs individualistes qui coexistent tout en s'ignorant, souvent même en s'excluant mutuellement. (...) Cette dispersion atomise et pulvérise la culture au point de la réduire à un «vide» où flottent sans aucune cohérence les sous-systèmes individuels de valeurs (Le Rider *ibid.*: 352).

Liotard, quant à lui, s'en prend au langage de la science qui, d'après lui, fait fi de l'expérience et de la sensibilité humaines dans sa quête de connaissances. Aussi le philosophe rejette-t-il le discours de la science, puisque celle-ci a échoué dans son objectif de libérer l'espèce humaine, en constituant un savoir fragmenté, ne rendant pas compte de la pluralité des expériences. La postmodernité s'avère ainsi pour Lyotard une époque heureuse, permettant la libération du discours «totalisant» de la science.

La fin visée par le projet moderne est-elle la constitution d'une unité socioculturelle au sein de laquelle tous les éléments de la vie quotidienne et de la pensée viendraient trouver place comme en un tout organique? (...) (Cette) hypothèse doit subir le sévère réexamen que la postmodernité impose à la pensée des Lumières, à l'idée d'une fin unitaire de l'histoire, et à celle d'un sujet. (Lyotard *ibid.*: 9).

À l'inverse cependant, la postmodernité est une période malheureuse selon Baudrillard, pour qui les sociétés capitalistes s'avèrent caractérisées par le nihilisme, la confusion et la consommation de masse et immergent dans une période qui prend la forme d'un discours apocalyptique signant la fin de l'ère moderne. Sans se qualifier de marxiste, Baudrillard a entrepris l'analyse des nouvelles formes de relations sociales qui émergent de la fétichisation des objets et des images, qui créent, selon lui, un nouvel ordre social à l'intérieur

duquel les individus sont réduits au silence et l'anéantissement (Best et Kellner 1991: 192).

Cette brève présentation du courant postmoderne et de ses principales acceptations est suffisante pour démontrer le caractère contesté et ambigu de certains concepts notamment au sein des sciences sociales et de l'anthropologie. Aussi les postmodernistes entreprennent-ils de déconstruire des catégories occidentales, telles que la nature, les genres sexués et le corps, que la science présente comme des vérités positives, dont la naturalité et l'ahistorisme semblent immuables. L'approche postmoderne de la nature me semble donc intéressante puisqu'elle permet de nourrir la réflexion anthropologique concernant l'analyse de la nature à la fois occidentale et non-occidentale, malgré le fait qu'elle ait parfois déconstruit ses objets d'étude au point de les réduire à des représentations de l'esprit humain.

Ce qui s'avère problématique, selon la critique postmoderne concernant les façons dont la nature est interprétée et représentée par les sciences qui en font leur objet d'études, c'est la légitimation de certaines formes d'oppression qu'elle semble avoir accordée, notamment de celle des femmes, des «races» et des classes sociales par exemple. Le dualisme créé par l'adoption de la démarche objective comme critère essentiel assurant la crédibilité de la recherche scientifique, a effectivement instauré un rapport de hiérarchie entre la nature et la culture, conférant à la dernière une supériorité sur la première.

Dans le processus de l'élaboration de la démarche scientifique moderne, à travers le développement à la fois des sciences sociales et exactes, certains individus de même que certaines qualités en sont venus à être associés soit davantage à la nature, soit à la culture. Abordées par le discours scientifique, les femmes de même que certaines ethnies, particulièrement celles aborigènes, ont en effet été associées à la nature, dont l'irrationalité, le désordre et le primitivisme prétendus ont semblé justifier la supériorité de la culture

(Haraway 1991: 98). Le postmodernisme s'en prend donc à la démarche objective de la science moderne, qui a ainsi ancré la nature dans une réalité positive et essentialisée, rendant naturelle (et donc légitime) la subordination des femmes, des cultures autochtones et des classes sociales inférieures.

L'épistémologie occidentale a donné naissance à des sciences qui ont contribué à naturaliser le monde naturel, c'est-à-dire à le rendre immuable, en l'abordant ainsi qu'en l'interprétant de manière universelle et pré-culturelle. L'explication consistant à relever la «naturalité» des phénomènes physiques et biologiques de même que les relations entre eux, a donc participé à accentuer et à maintenir la crédibilité du discours scientifique (Grosz 1996: 45). La volonté de comprendre et d'expliquer les comportements des individus et des sociétés à partir d'une épistémologie cherchant à établir des rapports de corrélation entre les comportements sociaux des humains et des animaux, a en effet, profondément influencé le développement de sciences biologiques et sociales, telles que de la sociobiologie et de la primatologie par exemple. Selon la pensée postmoderne, il importe donc de non seulement exposer la méthodologie déterministe de ces sciences, mais également leur affiliation à des projets politiques qui contribuent à maintenir certains groupes sociaux dans des positions subordonnées (Lykke *ibid.*: 25). Aussi l'anthropologie a-t-elle particulièrement participé à l'essentialisation de certaines cultures, notamment en les abordant à partir du darwinisme social, conférant aux anthropologues et leurs sociétés une supériorité par rapport aux sociétés dites «primitives».

Les analyses de Bruno Latour (1984, 1993) consistant à démontrer les façons dont des vérités objectives et hautement validées socialement sont construites au sein des institutions et laboratoires scientifiques, ont influencé de manière importante la déconstruction postmoderne de certaines catégories idéologiques occidentales, à savoir la nature par exemple. Avec Foucault et Latour, le postmodernisme contribue donc de manière importante à démontrer le caractère circonstanciel et historique de l'interprétation de la nature occidentale,

et parvient ainsi à valoriser différentes conceptions culturelles du monde naturel.

2.2.2. La nature proposée par les discours féministes postmodernes

L'interprétation scientifique moderne de la nature s'avère problématique selon la tendance postmoderne puisqu'elle a permis, en adoptant les méthodologies prescrites par le positivisme et l'objectivisme, la désincarnation de l'exercice de raisonnement, renforçant ainsi la dichotomie cartésienne du corps et de l'esprit.

The mind, the thinking substance, the soul, or consciousness, has no place in the natural world. This exclusion of the soul from nature, this evacuation of consciousness from the world, is the prerequisite for founding a knowledge, or better, a science, of the governing principles of nature, a science which excludes and is indifferent to considerations of the subject. (...) Scientific discourse aspires to impersonality, which it takes to be equivalent to objectivity (Grosz *ibid.*: 6).

Dans le développement de cette nouvelle épistémologie, les femmes ont été davantage associées à la nature selon les critiques féministes, épistémologie qui a non seulement contribué à légitimer leur assujettissement, mais aussi celle de la nature.

En réaction contre le caractère fondamentalement essentialiste du mythe de déesse adopté et célébré par l'écoféminisme, certaines féministes constructivistes insistent sur la nécessité de non seulement remettre en question l'androcentrisme scientifique, mais particulièrement, d'entreprendre la déconstruction des catégories qu'il impose, dont celles de nature et de corps notamment. Selon ce type de réflexion féministe postmoderne, représentée entre autres par des auteures telles que Judith Butler (1993) et Donna Haraway (1991) par exemple, la violence inhérente à la catégorisation et l'assujettissement de la femme à des lois organiques et naturalisées justifient en effet la nécessité de douter de l'ahistoricité même de la matière corporelle et

naturelle. Les lois naturelles qui déterminent biologiquement le sexe chez certaines féministes écologistes et beauvoiriennes, exigent donc d'être radicalement reformulées dans la conceptualisation postmoderne de la nature, d'abord en relevant leur historicité (Butler 1993: 6). Aussi le corps et la nature deviennent-ils le lieu d'interrelations dynamiques, destituant conséquemment celle pure et passive construite par les penseurs modernes.

L'écoféministe Elisabeth Grosz (1996), pour sa part, a formulé une critique envers les féministes quant à la façon dont, pour la plupart, elles abordent la nature comme une réalité biologiquement et ahistoriquement déterminée. Selon elle, ce type de raisonnement, qui caractérise la majorité des analyses féministes, a comme effet de non seulement renforcer la vision dichotomique de la nature et de la culture, mais en plus, de participer directement à l'assujettissement et à l'exploitation des corps féminins. De façon à comprendre comment la tradition occidentale en est ainsi venue à penser et à vivre la nature comme une réalité préculturelle, c'est-à-dire fixe, stable et universelle, Grosz entreprend une analyse critique de l'épistémologie de Descartes. Selon elle, la philosophie développée par le philosophe repose nécessairement sur une somatophobie puisque c'est seulement par le rejet du corps que semble possible la connaissance du monde. De cette épistémologie, déplore cette fois Braidotti (*ibid.*: 31), c'est un corps naturel, organique, associé au féminin qui est construit.

Simone de Beauvoir observed 50 years ago that the price men pay for representing the universal is a kind of loss of embodiment; the price women pay, on the other hand, is a loss of subjectivity and the confinement to the body. The former are disembodied and through this process gain entitlement to transcendence and subjectivity, the latter are over-embodied and thereby consigned to immanence (Braidotti et al *ibid.*: 31).

Judith Butler, dans le texte «Bodies that matter» (*ibid.*: 2), pose le même type d'interrogation qu'Élisabeth Grosz, en se demandant comment les traditions occidentales en sont venues à interpréter la nature et le corps comme une

réalité irréductible, primaire et organique. Elle entreprend elle aussi une analyse épistémologique du corps moderne, en tentant de retracer les significations sémantiques et étymologiques du terme «matérialité». Selon elle, cet exercice permet de comprendre le lien qui unit la nature au corps féminin, puisque le terme «matière» s'avère intimement lié aux concepts d'origine et de reproduction, donc d'utérus et de féminité (*ibid.*: 2). Influencée par l'idée foucauldienne du pouvoir de même que par la démarche théorique du philosophe consistant à dévoiler les relations de pouvoir inscrites dans certaines institutions et catégories particulières, Butler tente ainsi de démontrer comment la matière est dressée et formée par des idéaux normatifs et normalisant. Il n'y a donc pas de corps et de natures naturels et préculturels selon elle, seulement historiques, culturels et essentialisés par des relations de pouvoir (*ibid.*: 4). Ainsi, si le corps se présente comme une matérialité donnée et fixe, d'après Butler, c'est que les pouvoirs sous-jacents qui le constituent demeurent insoupçonnés, et donc, dissimulés et insidieux. Toute épistémologie qui fixe ainsi de façon positive la nature naturalise le corps et donc la femme dans la reproduction.

(O)nce «sex» itself is understood in its normativity, the materiality of the body will not be thinkable apart from the materialization of that regulatory norm. «Sex» is, thus, not simply what one has, or a static description of what one is: it will be one of the norms by which the «one» becomes viable at all, that which qualifies a body for life within the domain of cultural intelligibility (Butler *ibid.*: 2).

La réflexion de Donna Haraway (1991), quant à elle, s'inscrit de façon particulière dans l'analyse postmoderne. Aussi s'en prend-elle farouchement au dualisme cartésien qui légitime l'assujettissement des femmes, des classes sociales inférieures et des cultures du Tiers-Monde, en permettant aux connaissances et vérités issues de la science occidentale d'être élevées au statut d'universel. Selon elle, le savoir s'avère toujours issu d'un contexte historique, social et politique particulier et ne peut donc pas être détaché du lieu qui l'a produit. Aussi Haraway oppose-t-elle à la connaissance universelle, désincarnée et androcentrique occidentale, le concept de savoir situé (*situated*

knowledge), en rejetant l'existence d'une nature essentialisée (Haraway *ibid.*: 156). La nature, selon Haraway, s'avère en effet une catégorie scientifique qui a tant légitimé certaines formes d'oppression de même que certains projets politiques impérialistes, qu'elle suggère le rejet entier de l'approche dualiste et cartésienne. Aussi tente-t-elle de construire une nouvelle démarche scientifique qui tiendrait compte de la nature plurielle de la nature.

Cette exposition de quelques interprétations postmodernes de la nature permet de mieux comprendre comment le concept de nature, dans les sociétés occidentales, peut servir à maintenir certains statu quo et à justifier l'assujettissement de certains groupes sociaux. Aussi la nature peut-elle servir d'argument dangereux dans l'adoption de certaines pratiques et politiques sociales. Il n'y a qu'à penser aux propos d'Aristote qui affirmait qu'il était dans la *nature* des esclaves que d'être des esclaves, ou aux politiques des Nazis qui ont justifié leurs pratiques de génocide en recourant à des arguments sociobiologiques et évolutionnistes (Coates *ibid.*: 5).

Je souhaite à présent, dans le prochain chapitre, permettre un débat entre les interprétations essentialistes et constructivistes de la nature, de manière à exposer les forces et limites de chaque approche.

Troisième chapitre.

Débat entre interprétations essentialistes et constructivistes de la nature.

Après avoir exposé, dans le deuxième chapitre, les principales interprétations respectivement essentialistes et constructivistes que suggèrent, d'un côté les écologistes et les écoféministes, et de l'autre les postmodernes et les féministes postmodernes, je souhaite à présent permettre entre eux un débat, de manière à enrichir notre conception actuelle de la nature et à relever sa complexité. Je débiterai donc, dans un premier temps, en adressant trois principales critiques quant à l'interprétation essentialiste du monde naturel, et dans un deuxième, je poursuivrai en relevant deux limites concernant cette-fois l'approche constructiviste dans la définition de la nature.

3.1. Quelques limites de l'interprétation essentialiste de la nature

3.1.1. Nature fétichisée

Une première critique qu'il s'avère possible d'adresser aux discours des écologistes concerne la façon dont ils dépeignent la nature comme un domaine entièrement autonome de la culture de même que de l'activité historique des êtres humains. Leurs revendications reposent effectivement sur la préservation de la nature, dont la pureté et les valeurs intrinsèques leur semblent devenir progressivement «contaminées» par les activités humaines, surtout économiques et politiques des sociétés industrielles. Aussi les revendications écologistes cherchent-elles à sauvegarder la nature, de manière à la protéger de l'empiétement humain qu'elles accusent de violer la pureté et la virginité inhérentes.

Selon Kate Soper (1996) cependant, la façon dont le discours écologiste interprète et présente la nature s'avère problématique puisqu'il fait fi de toute intervention historique humaine dans l'organisation physique de

l'environnement. En effet, il n'existerait pas, d'après elle, une nature vierge et exempte de la présence des êtres humains, mais plutôt, une nature dont les aspects physiques et idéologiques sont altérés par les activités économiques des sociétés humaines depuis plusieurs siècles. Aussi Soper croit-elle que la définition que formulent les écologistes de la nature mérite d'être révisée, sous peine de réduire la crédibilité de leurs revendications.

Indeed some would question whether there are any parts of the earth - even its remoter arctic regions and wildernesses- which are entirely free of the impact of its human occupation. If nature is too glibly conceptualized as that which is entirely free of human «contamination», then in the absence of anything much on the planet which might be said to be strictly «natural» in this sense of the term, the injunction to «preserve» it begins to look vacuous and self-defeating (Soper *ibid.*: 24).

Selon Soper, la définition que soutiennent ainsi les écologistes de la nature en tant que domaine radicalement opposé à la culture, ainsi que la dénonciation de la contamination humaine de l'environnement qu'ils formulent au sein de leurs revendications, traduisent une fétichisation de la nature qui tend à nier les relations sociales qui ont contribué à former le monde naturel. L'idée que se font les écologistes de la nature ignorerait ainsi les rapports sociaux inscrits dans l'organisation physique de l'environnement, rapports d'ailleurs souvent empreints d'inégalité raciales, sexuelles et économiques. Soper évoque effectivement l'exemple de certains sites naturels, profondément transformés par des rapports sociaux inégaux dont ont fait preuve certains régimes féodaux ou totalitaires (Soper *ibid.*: 26).

L'évocation nostalgique d'une époque passée où les liens au monde naturel auraient été vécus de façon plus respectueuse et harmonieuse traduit également cette idée de fétichisation amenée par Soper. Elle serait d'ailleurs révélée, entre autres, par des titres de livres qui traitent de médecines alternatives en évoquant la *sagesse* de même que la *sérénité* de nos grands-

mères, ou celles d'époques antérieures à se vivre de manière plus harmonieuse et «naturelle». Il y a cependant lieu de se questionner quant aux motifs qui encouragent certains groupes écologiques à formuler une telle représentation des rapports sociaux qu'entretenaient les sociétés antérieures à la nature. Selon Soper, ces motifs évoquent non seulement une liaison harmonieuse au monde naturel qui demeure douteuse, mais surtout, effacent tous rapports sociaux hiérarchisés et inégaux dans la formation de l'environnement que s'acharnent à défendre ces groupes écologiques.

Much that the preservationist and heritage impulse speaks of as «natural» landscape or seeks to conserve as the encapsulation of a more harmonious order in time - as a more natural past way of living - is the product of class, gender and racial relations whose social origins and sources of discord are disregarded in these retrospections (Soper *ibid.*: 24).

Le géographe Neil Smith (1996) abonde dans le même sens que Soper, en soutenant qu'il y a effectivement fétichisation de la nature à l'intérieur de certains discours écologiques et écoféministes. Selon Smith d'ailleurs, le fait d'ignorer les contingences historiques humaines à l'oeuvre dans la formation et l'altération du monde naturel, caractérise non seulement les représentations que se forment les groupes écologiques de la nature, mais également, de façon plus générale, les sociétés occidentales actuelles. De même, l'analyse des boutiques «Nature's Company» et des transactions qui s'y déroulent qu'a entrepris le géographe a permis de remarquer qu'il n'y a pas une fétichisation seulement de la nature dans les sociétés occidentales, mais aussi des objets, tels les minéraux et pierres précieuses, qui y abondent. Effectivement, selon Smith, tout se déroule au sein de ces boutiques de façon à gommer les relations sociales, souvent exploitantes, qui ont assuré la collecte de ces objets, de même que leurs transformations et leurs manutentions.

In Nature Company stores and catalogues, these objects are presented in such a way as to erase the social memory of production and labour that

was vital in bringing even gem stones and minerals to the market shelf (Smith *ibid.*: 52).

Selon Alex Wilson (1995) cette fois, l'interprétation essentialiste du monde naturel fait également fi de l'activité humaine dans l'organisation et le conditionnement des sentiments qu'éprouvent les individus pour le monde naturel, en niant la profonde influence qu'exerce sur eux l'institutionnalisation de la nature au sein de projets tels que les Parcs Nationaux. J'ajouterais que les jardins botaniques, les insectariums de même que les biodômes contribuent également de manière importante à influencer les rapports qu'établissent les sociétés occidentales à la nature, en organisant le monde naturel d'une manière qui camoufle l'apport de l'activité humaine. Aussi, selon Wilson:

(t)he result is that nature appears to produce itself with no apparent relation to the cultures that inhabit it or use it. Magnificent vistas now happily present themselves to us without the clutter of human work and settlement (Wilson *ibid.*: 37).

Enfin, une dernière conséquence de la fétichisation de la nature qui m'apparaît importante de mentionner est celle qui poursuit de la négation des contributions des époques antérieures dans la maîtrise des forces naturelles. Or, selon Soper (*ibid.*: 24), ce sont justement ces apports humains qui ont permis le développement d'un sentiment de sécurité et d'harmonie par rapport à un monde naturel qui autrefois, rappelons-le, effrayait par sa désorganisation et ses démons. Aussi les discours essentialistes des écologistes contribuent-ils à nier l'apport des activités humaines dans le développement historique de la nature, qu'il s'avère pourtant possible d'appréhender de manière romantique, surtout depuis l'apport de la science moderne dans la maîtrise des forces naturelles, science qu'ils s'acharnent à condamner. Pourtant, selon Soper,

untamed nature begins to figure as a positive and redemptive power only at the point where human mastery over its forces is extensive

enough to be experienced as itself a source of danger and alienation. (...) The romanticization of nature in its sublimer reaches has been in this sense a manifestation of those same human powers over nature whose destructive effects it laments (Soper *ibid.*: 25).

3.1.2. Nature universalisée

L'élévation de l'interprétation occidentale du monde naturel à un statut universel prétendant représenter *la* nature, nonobstant les représentations différentes que pourraient en faire les «autres» cultures, s'avère une deuxième critique souvent adressée aux discours qui essentialisent la nature. À supposer en effet qu'une telle catégorie existe universellement dans chaque culture, elle ne représente, pour Poster, qu'une autre forme d'ethnocentrisme que permet l'objectivation scientifique du monde naturel (Poster 1996: 199). En effet, l'adoption du positivisme de même que de l'objectivisme comme seuls critères de validité dans la recherche d'une compréhension scientifique de la nature semble avoir permis de déloger la représentation occidentale du monde naturel de ses assises épistémologiques, et donc, de représenter le monde naturel de façon universelle. Ainsi, lorsque certains écologistes affirment vouloir sauvegarder l'environnement sans prendre le temps de spécifier lequel, il y a lieu de se demander s'ils ne participent pas à véhiculer, comme les sciences modernes, une représentation proprement occidentale de la nature (Poster *ibid.*: 199).

Selon Smith (*ibid.*: 40), quant à lui, les caractères universel et déterministe de l'interprétation essentialiste de la nature en Occident constituent un argument puissant pouvant servir à définir la normalité des comportements sociaux selon le degré de «naturalité» de ceux-ci. En effet, la tradition occidentale a su attribuer une si grande autorité à la nature, dont les manifestations ont été réitérées scientifiquement en lois immuables, que les contester semble difficile.

«Nature» is an established, trenchant and powerful weapon in 'western' discourse; its power trades precisely on the slippage from the externality to the universality of nature. The authority of «nature» as a source of social norms derives from its assumed externality to human interference, the givenness and inalterability of natural events and processes that are not susceptible to social manipulation (Smith 1996: 40).

Insufflées d'un darwinisme social et d'une approche sociobiologique, ces lois naturelles ont parfois contribué aux arguments politiques conservateurs, de même qu'à maintenir certains statu quo en inscrivant dans une nature déterministe la «naturalité» des positions et comportements sociaux:

Though most recently invoked by sociobiologists, «nature» has a record of service as a justification for social hierarchy, inequality of wealth and the pursuit of private property (...) (Coates *ibid.*: 121).

Smith abonde dans le même sens que Coates lorsqu'il évoque la puissance de l'argument naturaliste dans la justification des positions sociales de même que dans l'interprétation sociale de certains comportements sexuels:

The explanation of certain social differences such as class, race and gender, as natural inequalities (...) or the explanation of some social behaviors (homosexuality) as unnatural while others are deemed natural (competition) brings to bear the full authority of an inevitable, suprahuman nature (Smith *ibid.*: 41).

Aussi faut-il se méfier de certains courants conservateurs qui accordent une primauté à la nature dans l'explication des phénomènes sociaux puisqu'ils contribuent au développement de certaines politiques oppressives et discriminatoires, qui ont déjà dans le passé influencé l'implantation de régimes totalitaires dont celui des Nazis par exemple (Coates *ibid.*: 121).

Issues de l'épistémologie dualiste de la tradition scientifique moderne, les sciences sociales, et particulièrement l'anthropologie, ont contribué à véhiculer l'idée de l'universalité de la nature en abordant les cultures qu'elles étudiaient en leur appliquant une grille d'analyse insufflée des représentations occidentales du monde naturel. Selon Hviding (1996), l'anthropologie s'est développée dans le but de comprendre les différences culturelles, à partir cependant des schèmes de pensée propres à la culture qui a contribué à son propre développement. Aussi a-t-elle effectivement répertorié différentes interprétations culturelles de la nature, sans jamais pour autant remettre en question l'universalité de cette nature objectivée et ancrée dans une réalité positiviste propre aux sociétés occidentales.

Proceeding from ontological constructs in which the dualism of nature and culture dominates, the conventional study of ethnoecology tends to imply that a subjective grid of «culture» is imposed upon the objective reality of «nature». Methodologically, this approach generates much information on taxonomic representations but less on environmental processes and relations as perceived by the people in question, since those processes may well be viewed a priori by the anthropologist through western scientific knowledge about the reality of «nature» (Hviding *ibid.*: 168).

3.1.3. Nature féminisée

Une dernière critique qu'il s'avère possible d'adresser aux discours qui définissent la nature de manière essentialiste et universelle, et plus particulièrement aux écoféministes, concerne la façon dont ils (elles) féminisent la nature, apparemment sans se soucier des conséquences politiques qui peuvent découler d'un tel geste. En affirmant que la femme s'avère plus près de la nature en raison de sa capacité à enfanter, et conséquemment, qu'elle est plus apte à l'harmonie, à la paix et à la célébration de la vie, le discours des écoféministes participe effectivement à la réitération de la tradition dualiste qui a concouru étroitement dans le passé à la confiner à la sphère domestique (Zimmerman *ibid.*: 238). Il semblerait donc, selon Soper, que les écoféministes

perpétuent l'assujettissement des femmes au lieu de la combattre et ce, en renforçant l'idéologie dualiste qui a contribué à l'association de la femme à la nature en l'excluant de la sphère publique.

Ecological argument (...) needs to be cautious in accepting the classic genderization of nature as feminine (...). This is in part because it reproduces the women-nature coding which has served as legitimation for the domestication of women and their confinement to the nurturing role (...) (Soper *ibid.*: 28).

L'interprétation écoféministe d'après laquelle l'inégalité des sexes et l'oppression des femmes s'avèrent le résultat de la non-reconnaissance, du moins de l'égalité sinon de la supériorité, du sexe féminin, réitèrent, selon Zimmerman (1994) et Martin (1996), certaines catégories hiérarchiques qui perpétuent l'image de la femme opprimée et de l'homme oppresseur (Zimmerman *ibid.*: 278, Martin *ibid.*: 106). Or, les contingences qui contribuent au développement de politiques qui oppriment les femmes s'avèrent historiques et non naturelles comme semblent le soutenir les discours écoféministes. Aussi la célébration de la supériorité du genre féminin appuyée par l'évocation du mythe de déesse semble-t-elle restituer le dualisme binaire, avec cette-fois le genre masculin occupant le pôle inférieur (Zimmerman *ibid.*: 278). Ainsi, au lieu de tenter de combattre l'épistémologie dualiste qui a participé à l'assujettissement des femmes, de certaines ethnies et des classes sociales inférieures, l'écoféminisme semblerait plutôt nuire à ses propres projets politiques. Effectivement, selon Martin,

(...) (i)nstead of radically challenging the essentialist categories of 'women' and 'nature' inherited from patriarchal discourse, such approaches tend to retain them. (...) Thus, by gendering the planet as feminine, as a projection of human ideas about motherhood, as a goddess instead of a sky-god, feminists and environmentalists may well be working against their own ostensible agendas for health and liberation (Martin *ibid.*: 107).

En continuant d'associer les femmes à une nature féminine et maternante, l'écoféminisme contribue à essentialiser les rôles sexuels et ainsi, à rendre leur détermination biologique difficile à combattre. Ce type de discours s'avère une arme dangereuse profitable à des projets politiques conservateurs, en ce sens qu'il rend pratiquement impossible la transformation sociale de même que l'émancipation. De plus, en évoquant l'existence de déesses et des sociétés matriarcales antérieures de manière à insuffler d'une puissance symbolique leurs revendications, les écoféministes semblent affaiblir leurs positions politiques actuelles. Ainsi, selon Pepper,

it follows that ecofeminism must not fall into the essentialist trap. Using tarot cards, baying the moon, looking to pre-historical societies to see if they were matriarchal and nature worshipping - these are all part of this trap, because they suggest an unchanging, inherent, feminineness in opposition to an equally unchanging masculinity (Pepper *ibid.*: 109).

Enfin, l'essentialisation par l'écoféminisme de l'oppression des femmes au sein d'une nature dont les lois s'avèrent déterministes et immuables tend, selon Pepper, à universaliser l'assujettissement du genre féminin, et ainsi, à nier d'autres formes culturelles d'oppression qui contribuent à maintenir les femmes dans des rôles sociaux et politiques inférieurs. Certaines féministes non-occidentales ont en effet formulé une critique aux écoféministes quant à la représentation universelle et ethnocentrique d'une féminité Blanche, éduquée et de classe moyenne (Braidotti 1996b: 36). Aussi n'existe-t-il pas, selon Haraway (*ibid.*: 154), d'affinités naturelles entre les femmes, ni d'ailleurs avec la nature. Selon elle, de telles affirmations ne font que perpétuer un essentialisme de même qu'un universalisme qui continuent d'opprimer les femmes et à les confiner à des rôles sociaux inférieurs.

There is nothing about being female that naturally binds women. There is not even such a state as «being» female, itself a highly complex category constructed in contested sexual scientific discourses and other social practices. Gender, race, or class consciousness is an achievement

Ask a thoughtful Green what the greatest threat to nature is today and the answer might be «postmodernism» rather than corporate capitalism, human greed or ignorance.
Peter Coates

3.2. Quelques limites de l'interprétation constructiviste de la nature

3.2.1. Nature niée

Une première critique qu'il s'avère possible de formuler quant à l'interprétation postmoderne de la nature concerne la façon dont elle contribue à réduire le pouvoir d'émancipation de certains groupes sociaux, notamment en remettant en question toute réalité objective indépendante de la représentation humaine. Effectivement, en entreprenant de déconstruire des catégories jugées trop fixes et oppressives par les féministes postmodernes, telles que «nature» et «femme» par exemple, le courant constructiviste rend le développement de projets libérateurs difficile puisqu'il nie l'existence d'affinités naturelles que partageraient entre eux les membres de certains groupes sociaux. Aussi, selon Zimmerman, le postmodernisme

(...) (n)ot only questions the agency of both masculine and feminine «subject», but also deconstructs the very category of gender. If there is no «essential» content to anything, everything is ultimately «undecidable», including the concept «woman». How can a liberation movement proceed, however, if there is no agreed upon class to liberate (Zimmerman *ibid.*: 240)?

Lorsque Donna Haraway tente ainsi de déconstruire l'essentialisme qui a participé à l'assujettissement du genre féminin en affirmant qu'il n'existe pas d'affinités naturelles que partageraient les femmes entre elles, il y a lieu de se demander, en fait, si elle ne participe pas de manière étroite à réduire leur pouvoir d'émancipation. Aussi, selon King, l'écoféminisme ne s'avère-t-il pas toujours le lieu d'une célébration essentialiste d'un pouvoir féminin, mais plus souvent, celui de la reconnaissance d'une affinité historique entre femmes, qui contribue à leur libération (King *in* Braidotti et al *ibid.*: 74).

Le postmodernisme a donc tort de complètement nier toute affinité permettant à certains groupes de femmes de s'associer de manière politique selon certains auteurs, puisqu'il empêche d'aborder certaines spécificités, telles les menstruations, la grossesse et l'allaitement, dans l'expérience transculturelle de la féminité. Selon Elizabeth Grosz (1996) et Deborah Lupton (1994) par exemple, l'analyse féministe postmoderne comme celle proposée par Donna Haraway, dépossède effectivement les femmes d'une certaine source de pouvoir et de résistance, en plus de nier les inévitables conséquences sociales liées au fait d'être né(e) femme ou homme.

It is contended that claims which deny the biological characteristics of lived bodies may prove to be self-defeating if it means that women who are pregnant, undergoing in vitro fertilization, childbirth, breast-feeding or abortion, taking hormonal contraception, subjected to female circumcision, experiencing premenstrual syndrome, menstruation or menopausal symptoms are denied acknowledgment of the sheer physicality and inevitable social consequences of these uniquely female physiological experiences, some of which, like menstruations, pregnancy and childbirth, are universal across cultures (Lupton *ibid.*: 25).

La corporalité s'avère effectivement une réalité intimement liée à la nature, selon Rich, qui adresse à l'analyse postmoderne de Haraway la critique selon laquelle «(t)he body has been made so problematic for women that it has often

seemed easier to shrug it off and travel as a disembodied spirit» (Rich *in* Braidotti et al *ibid.*: 68).

L'écoféministe Charlene Spretnak (1991) demeure probablement l'auteure qui a adressé aux tenants du postmodernisme la plus virulente des critiques concernant leurs démarches déconstructivistes. En effet, quoiqu'elle soutient l'importance de remettre en question les stéréotypes véhiculés à l'endroit des femmes, particulièrement ceux qui tendent à l'associer à la nature et à la réduire à des fonctions reproductives et domestiques, elle refuse d'accepter le postulat postmoderne selon lequel «there is nothing but cultural construction in human experience» (Spretnak *in* Zimmerman *ibid.*: 121). Aussi Spretnak dénonce-t-elle les conséquences politiques de l'exercice de déconstruction qui tend, selon elle, à réduire le pouvoir émancipateur des femmes à de simples constructions culturelles. Le postmodernisme rendrait ainsi ce pouvoir

null and void on the ground that anything associated with the female (or anything else) is merely a cultural invention! Any mention of the elemental capabilities of women can be dismissed as merely a «valorizing narrative»! Since such concepts as «women», «man», «nature», and «body» are regarded as nothing more than the cultural projections of a particular time and place, their «presence», or substantive validity, is «erased» by seeing through and deconstructing their cobbled nature (Spretnak *in* Zimmerman *ibid.*: 122).

La démarche postmoderne consistant à encourager le dévoilement de rapports de pouvoir inhérents à certaines catégories et idéologies formulées par les philosophes modernes, et réitérées par leur institutionnalisation, amène les postmodernistes à concevoir l'existence de «méta-récits» dont l'universalisme et l'ahistorisme contribuent, selon eux, au développement de rapports de domination. Ces récits «totalisants» participeraient effectivement à l'assujettissement de certains groupes sociaux selon eux, en privilégiant le général au dépend du particulier. Aussi le postmodernisme s'engage-t-il à dévoiler les contextes historico-politiques desquels sont issus ces récits,

notamment en insistant sur la valeur des «micro-récits». D'après Seyla Benhabib (1992) cependant, la validation de toute expérience constitue un obstacle aux projets émancipateurs des féministes puisqu'elles ne permettent pas de critiquer certaines institutions et attitudes plus générales qui concourent à la domination des femmes (Benhabib *in* Zimmerman *ibid.*: 213). Zimmerman abonde dans le même sens que Benhabib en soutenant que:

«little narratives» that may be helpful in particular circumstances are of no use in addressing wider concerns that affect many locales. The point is to initiate critical inquiry that admits its historical situatedness and interests but nevertheless seeks a position from which to make legitimate assessments of large-scale social structures. That achieving such a position would be difficult is no argument against the importance of making the attempt (Zimmerman *ibid.*: 256).

Que peut enfin signifier l'analyse postmoderne de la nature pour certaines populations du Tiers Monde, critique Julia Martin (1996), pour qui l'expérience du monde naturel n'est pas vécu tel un «signifiant flottant», mais plutôt souvent de façon difficile? Aussi l'interprétation postmoderne de la nature ne peut s'avérer pour elles signifiante ou cohérente selon Martin.

Not far from our apartment in Cape Town, people are living without electricity or adequate sanitation, collecting firewood for the evening meal, living without books, without the written word. From such a perspective, which is shared by people throughout the Two-Third's World, the position from which Haraway publishes must surely appear so remote and privileged that the deconstructions it proposes can make no sense (Martin *ibid.*: 107).

3.2.2. Nature désacralisée

Une deuxième critique qui s'avère possible de formuler quant à l'interprétation postmoderne de la nature concerne la façon dont elle contribue au développement de sentiments cyniques et pessimistes à l'égard de la science et

de sa production de «vérités». En effet, la déconstruction parfois jusqu'à outrance entreprise par les postmodernes, qui ont soupçonné toute idéologie et institution issues de la «modernité», a profondément contribué au développement d'une interprétation constructiviste selon laquelle les connaissances produites par la science s'avèrent davantage le reflet de la société qui les propose que de la nature elle-même. Influencées des travaux de Foucault et de Latour, ces analyses tendent effectivement à concevoir la science comme l'institutionnalisation privilégiée d'un pouvoir qui participe à normaliser et «conduire des conduites». Aussi affirment-elles la nécessité de poser un soupçon systématique sur les connaissances que produit la science et surtout, celles concernant l'interrelation des humains et de la nature, puisqu'elles ont contribué à justifier certaines politiques de normalisation et d'oppression d'après l'analyse postmoderne (Soper *ibid.*: 32). Selon Spretnak cependant, le postmodernisme a tort de concevoir des rapports de domination «partout» (Spretnak *ibid.*; 36). Elle adresse ainsi une critique envers les démarches de Foucault qui, malgré le fait qu'elles ont permis de comprendre quelques façons dont s'institutionnalisent des relations de pouvoir normalisantes, collaborent maintenant à l'identification universelle de rapports de domination. Soper abonde dans le même en soutenant que:

(...) it is one thing to question the hegemony of western science and instrumental rationality, and to point to the many damaging and oppressive consequences it has had, both within the industrial nations themselves, and upon the life of other cultures. It is another to suggest that any and every attempt to bring a scientific and rational perspective to bear on the management of human affairs (including our relations to nature) is inherently oppressive (Soper *ibid.*: 32).

De plus, selon certains écologistes, la réduction de la science à un nominalisme ne permet pas de répondre de façon adéquate à l'urgence des problèmes que posent actuellement la crise de l'environnement, puisqu'elle invalide toutes recherches scientifiques la concernant. L'interprétation postmoderne selon laquelle l'exercice de déconstruction a permis «la mort de la nature» en tant que

catégorie moderne oppressive, s'avère ainsi une injure arrogante pour Bates qui soulève l'urgence d'agir afin d'éviter la véritable mort de la nature:

To say «There is no nature» at a time when our most urgent need is to address and redress the consequences of human civilization's insatiable desire to consume the products of the earth... When there have been a few more accidents at nuclear power stations, when there are no more rainforests, and when every wilderness has been ravaged for its mineral resources, then let us say «There is no more nature» (Bates *in* Zimmerman *ibid.*: 51).

En insistant sur la primauté de la culture dans les représentations sociales de la nature, le postmodernisme semble ainsi réitérer le dualisme cartésien plutôt que de le déconstruire. Quoique chaque description du monde naturel s'avère toujours une forme de construction sociale, les postmodernistes semblent effectivement renforcer la dichotomie entre la nature et la culture, en niant toute participation déterministe du monde naturel dans ces constructions sociales. Aussi, selon Gram-Hanssen, «the intense focus on social conditions leaves nature itself completely undescribed» (Gram-Hanssen 1996: 89). Soper mène sa critique encore plus loin contre l'interprétation constructiviste du monde naturel, en soutenant que la nature n'est pas seulement une construction de la culture, mais s'avère la condition primaire qui assure son existence même:

Just as some forms of ecological rhetoric about nature can be charged with being too ready to abstract from the political effects of its cultural representations, so the constructivist rhetoric can be accused of being too ready to deny the nature which is not the creation but the prior condition of culture (Soper *ibid.*: 31).

Face à la réduction de la nature à un effet discursif, certains écologistes ont entrepris de déconstruire l'interprétation anthropocentrique postmoderne du monde naturel, en insistant sur l'existence d'une réalité externe aux représentations humaines et culturelles (Coates *ibid.*: 184). Aussi ont-ils

particulièrement entrepris la déconstruction d'interprétations comme celle de Jean Baudrillard par exemple, selon laquelle des sites naturels spectaculaires tel que le désert de la Californie ne s'avère que des constructions «cinématiques», «brillantes» et «superficielles», de véritables «hyper-espaces» qui «brillent» par leurs formes «supernaturelles» (Baudrillard 1988: 30). Les tenants de ce type de réflexions incohérentes et arrogantes irritent particulièrement des auteurs tel que Coates, qui soutient que les écologistes espèrent souvent secrètement qu'ils se fassent attaquer par un ours, infester par de l'herbe à puces ou, dans le cas de Baudrillard, «get bitten by a rattlesnake» (Coates *ibid.*: 185).

Selon Spretnak, la réduction postmoderne du monde naturel à des constructions sociales traduit une difficulté à représenter les aspects merveilleux et enchanteurs de la nature dont les forces échappent aux êtres vivants (Spretnak *in* Zimmerman *ibid.*: 125). Aussi d'après elle la démarche constructiviste ne fait-elle que perpétuer la désacralisation du monde naturel entreprise par les philosophies mécanistes des philosophes de la Renaissance au lieu de la combattre.

Soper, quant à elle, maintient elle aussi l'existence objective d'une nature à laquelle les cultures demeurent intrinsèquement reliées, nonobstant qu'elle s'avère parfois une arme puissante qui contribue à justifier certaines politiques de normalisation et d'oppression. La définition réaliste que propose Soper de la nature reflétant celle que se formulent la plupart des écologistes, traduit ces liens auxquels l'existence humaine ne peut échapper:

This is what might be termed nature in the realist sense: the nature whose structures and processes are independent of human activity (in the sense that they are not humanly created product) and whose forces and causal powers are the condition of and constraint upon any human practice or technological activity, however Promethean in ambition (...). This is the «nature» to whose laws we are always subject, (...) and whose processes we can neither escape nor destroy (Soper *ibid.*: 31).

Selon l'analyse de certains postmodernes, le fait de pouvoir dorénavant assurer la procréation sans avoir recours à l'acte sexuel, démontre le caractère politique et négociable des déterminismes biologiques avancés par la science moderne. Cependant, d'après Soper, seule la connaissance et la maîtrise approfondies des lois de la nature peuvent permettre effectivement de les répliquer au sein de laboratoires. Aussi maintient-elle que la nature n'impose effectivement jamais de politique, mais qu'il appartient aux êtres humains de développer les leurs au sein des limites qu'impose le monde naturel (Soper *ibid.*: 33).

Le débat entre quelques interprétations essentialistes et constructivistes que j'ai ici exposé dans la troisième partie de mon analyse permet de constater que l'idée de nature en Occident comporte une distinction particulière qui continue d'en faire une sphère de réalité intrinsèquement opposée à celle de culture. L'anthropologie, issue des assises épistémologiques qui ont approfondi la relation dichotomique entre la nature et la culture, a nécessairement réitéré ce rapport dualiste, notamment en abordant l'étude des différentes cultures par des méthodologies empreintes de la vision mécaniste, universaliste et positiviste de la nature occidentale. Aussi ces approches ont-elles camouflé d'autres façons culturelles d'aborder et de définir l'environnement. Claude Lévi-Strauss (1984), et plus récemment Philippe Descola (1996), ont tous deux tenté une issue hors du dualisme inhérent à la représentation occidentale de la nature. Dans le prochain chapitre, je souhaite explorer les tentatives structuralistes proposées par les deux anthropologues, en me référant de manière particulière aux réflexions de Robert Crépeau (1996) sur les processus de *triangulation* à l'oeuvre dans l'exercice d'interprétations culturelles, de même qu'à celles de Bruno Latour concernant la participation mutuelle des humains et des non-humains dans la production de la nature.

Quatrième chapitre. Explorations anthropologiques

4.1. Critiques du dualisme

Issue de l'épistémologie moderne qui lui a donné naissance, l'anthropologie a nécessairement transporté avec elle dans l'étude de cultures et sociétés traditionnelles, l'interprétation dualiste et positiviste que se fait l'Occident du monde. Le débat entre nature et culture consistant à rechercher de même que de démontrer la primauté de l'une ou de l'autre, ne s'avère donc pas qu'une des problématiques préférées de l'anthropologie, mais bien le fondement même de son essor (Lévesque 1996: 5). Aussi la polémique s'inscrit-elle dans le développement historique de diverses tendances théoriques et méthodologiques unilinéaires au sein de la discipline, qui ont tantôt affirmé le primat de la nature, tantôt celui de la culture. Le matérialisme culturel (Harris 1980), le matérialisme historique (Godelier 1973,1984) et l'écologie culturelle (Steward 1955, 1968) sont des exemples de tendances théoriques accordant à la nature un déterminisme matériel constituant la force derrière toute vie sociale, tandis que le structuralisme (Lévi-Strauss 1962), l'anthropologie symbolique (Sahlins 1976, Douglas 1970) et l'ethnoscience (Berlin 1969) s'avèrent des exemples qui concèdent plutôt, eux, un déterminisme culturel aux représentations sociales de la nature. Dans ces dernières tendances, la dichotomie est d'ailleurs utilisée comme un outil analytique, de façon à faire sens des mythes, rituels et systèmes de classification. Enfin, aux extrêmes des démarches matérialistes et culturalistes se situent des tendances théoriques accordant des déterminismes particulièrement puissants, soit à la nature ou à la culture, à savoir d'un côté, les approches sociobiologiques et darwinistes, qui ont profondément marqué l'anthropologie classique, et plus récemment, le

postmodernisme selon lequel la nature n'existe uniquement qu'à travers des représentations sociales. (Descola & Pálsson 1996: 14).

Depuis les années 1970, influencées par le développement des mouvements sociaux contestataires de même que par la conscientisation de l'assujettissement social et de l'exploitation de certains groupes sociaux (y compris des ressources naturelles), des analyses critiques et réflexives ont particulièrement ébranlé les démarches théoriques et méthodologiques de l'anthropologie, en dénonçant ses approches ethnocentriques et universalistes. Ces critiques, plus récemment réitérées par le postmodernisme, ont en effet accusé les anthropologues d'aborder l'étude des cultures non-occidentales à partir de schèmes de pensées propres à l'épistémologie moderne en leur transposant des grilles d'analyses porteuses de la relation dichotomique occidentale entre la nature et la culture. Selon Hviding,

(m)uch discussion has taken place within and beyond anthropology about whether or not western rationalist presuppositions can be taken as representative of human universals, and whether they can be accorded an epistemologically privileged position in cultural translation. It has become rather widely held that Cartesian dualism and other metaphysics characteristic of western ontological presuppositions have dominated anthropological analysis to a degree that may obscure multiple orderings of reality (Hviding 1996: 165).

Aussi ces analyses critiques et particulièrement réflexives ont-elles insisté sur la nécessité, premièrement, de dévoiler l'historicité de la vision dichotomisée entre la nature et la culture, et deuxièmement, de développer de nouvelles théories capables d'aborder les liaisons complexes qui unissent ces deux sphères de réalités objectivées et séparées dans la «modernité». Aussi, selon Soper,

(i)f we are to give full due both to the actual history of the making of the environment, and to the contemporary tailoring of «nature» to modern needs and perceptions, we must inevitably recognize the conceptual difficulty of simply counterpoising nature and culture as if

they were two clearly distinguishable and exclusive domains (Soper *ibid.*: 26).

De manière à échapper à ce dualisme propre aux sociétés occidentales ainsi qu'à l'obscurcissement de certains phénomènes importants qui en résultent et qui entrent dans la composition de mondes naturels autres qu'occidentaux, l'anthropologie a depuis assisté à une prolifération d'analyses tentant de rendre compte des relations interactives dans la coproduction et la coévolution du milieu naturel et des sociétés (Odling-Smee 1994, Ho et Fox 1998). Ce développement de nouvelles théories et approches méthodologiques s'avèrent d'autant plus nécessaires que les analyses ethnographiques démontrent l'existence accrue de liens analogiques plutôt qu'antagonistes dans les rapports qu'entretiennent les sociétés traditionnelles avec le monde naturel. Aussi les démarches dualistes et universalistes de l'anthropologie ne peuvent-elles que demeurer incohérentes face à ces dernières, en plus d'obscurcir certains phénomènes et processus à l'oeuvre dans le développement des rapports sociaux entre les milieux naturels et les cultures - y compris ceux occidentaux (Descola 1996: 82). Selon MacCormack, les sciences sociales, donc,

must guard against the tendency to use the dominant discourse of European culture to universalize our categories, thus rendering ourselves deaf to other ways of structuring the world (MacCormack *in* Descola et Pålsson *ibid.*: 166).

La difficulté des sciences modernes, selon Descola et Pålsson, à développer des théories capables d'aborder les relations holistiques et monistes qu'établissent certaines cultures avec le monde naturel, découle en partie du fait que les sociétés occidentales ne parviennent pas encore de manière adéquate à représenter de façon théorique les profonds rapports d'intrication qu'elles semblent entretenir elles-mêmes avec le milieu naturel. En effet, d'après Descola et Pålsson, les travaux de Bruno Latour ont particulièrement réussi à

démontrer que les sociétés modernes ne se sont peut-être jamais avérées modernes puisque les processus de dichotomisation entrepris par les penseurs modernes ne se sont jamais révélés réussis:

Not only does the nature-culture dichotomy appear inadequate when trying to make sense of non-western realities, there is also a growing awareness that this type of dualism does not properly account for the actual practice of modern science. As Latour (1994) argues, the reification of nature and society as antithetical ontological domains results from a process of epistemological purification which disguises the fact that modern science has never been able in practice to meet the standards of the dualist paradigm (Descola & Pálsson *ibid.*: 8).

Dans l'effort de répondre aux critiques réflexives et de mieux comprendre comment les sociétés non-occidentales construisent et définissent leurs rapports au milieu naturel, plusieurs nouveaux courants et domaines ont vu le jour au sein de la discipline anthropologique, dont ceux de l'ethnoscience et de l'ethnoécologie par exemple, de manière à tenter de récolter les interprétations et représentations locales des liens qu'entretiennent ces cultures avec le monde environnant (Lévesque *ibid.*: 8). Cette nouvelle démarche consistant à accorder une plus grande importance à la vision des informateurs quant aux façons qu'ils «interprètent», «catégorisent» et «classifient» le milieu naturel, n'a cependant pas échappé, selon Lévesque (1996) et Hviding (1996), à imposer des schèmes de pensées occidentales sur les représentations sociales de ces cultures. En effet, quoique l'ethnoscience tente de récolter de même que de valoriser les taxonomies définies par les sociétés qu'elle aborde, il n'en demeure pas moins qu'elle poursuit à réitérer le dualisme et l'objectivisme de l'épistémologie dont elle est issue, en présumant que ces sociétés entreprennent une même dichotomisation épistémologique du monde qui les environnent. Aussi l'ethnoscience maintient-elle toujours l'existence distincte d'une nature objective *sur laquelle les cultures imposent* différentes représentations sociales subjectives. Wagner abonde dans le même sens que Lévesque et Hviding lorsqu'il affirme que «although we allow (...) that other cultures comprise sets

of artefacts and images which differ in style from our own, we tend to superimpose them on the same reality-nature as we perceive it» (Wagner *in* Descola et Pålsson *ibid.*: 166). Selon Hviding, quant à lui, l'ethnoscience s'avère intéressante en ce qu'elle permet de recueillir différentes taxonomies culturelles, mais ne rend effectivement pas possible la compréhension des processus relationnels dans le développement de positions ontologiques des différentes sociétés par rapport à la nature:

Methodologically, this approach generates much information on taxonomic representations but less on environmental process and relations as perceived by the people in question, since those processes may well be viewed a priori by the anthropologist through western scientific knowledge about the reality of «nature» (Hviding *ibid.*: 168).

La vision durkheimienne selon laquelle le monde naturel ne s'avère atteignable qu'à partir des représentations que s'en font les sociétés, demeure ainsi une notion épistémologique continuellement imposée par l'ethnoscience, réitérant l'idée selon laquelle «we see objective nature in terms of subjective cultural images» (Ellen *in* Hviding *ibid.*: 168). Les ethnoécologistes ont également abordé de manière ethnocentrique l'étude des représentations sociales de la nature selon Hviding, en les abordant à partir des catégories et notions propres à l'Occident (telles que la classification moderne de la nature en «écosystèmes» par exemple):

(E)thnoecology is likely to presuppose the existence of a context-independent reality against which the rationality of indigenous «ecological» knowledge may be evaluated. Notions held and «truths» established by western biological and ecological science retain epistemological privilege (Hviding *ibid.*: 168).

Malgré son intention de reconnaître les représentations sociales de la nature autres que les siennes, la démarche ethnocentrique de l'ethnoscience et de l'anthropologie symbolique ne continue pas que d'imposer les cadres qui

définissent les fondements ontologiques des sociétés occidentales, mais aussi, leur accorde une supériorité de même qu'une autorité (Hviding *ibid.*: 170). Les interprétations sociales de l'environnement que l'anthropologie récolte s'avèrent donc à la fois comparées aux représentations objectives occidentales de la nature, de même que mesurées à partir des critères de validation de la science moderne. Carole Lévesque définit bien cette problématique qu'elle formule sous forme de question:

Ses questionnements (ceux de l'anthropologie symbolique) à propos des catégories sémantiques en fonction desquelles les groupes culturels nomment et classent les composantes de leur environnement ont favorisé la description de systèmes de connaissances parallèles à ceux de la science occidentale. Par la même occasion, ils conféraient un statut scientifique aux études ethnologiques puisqu'ainsi se constituait «la science» des populations non-occidentales. Mais la logique organisatrice de cette pensée concrète, comme l'appelait Lévi-Strauss, est-elle la logique des populations étudiées ou celle de la science occidentale appliquée à des objets d'étude différents? Les catégories identifiées proviennent-elles d'une logique interne ou sont-elles la transposition de nos propres systèmes de classification (Lévesque *ibid.*: 8)?

L'universalisation des catégories de même que des cadres (et dans certains cas, des structures) propres à l'Occident, caractérise de façon particulière certaines anthropologies, dont le fonctionnalisme empirique de Malinowski (1948), le structuralisme de Lévi-Strauss (1963) et le projet interprétatif de Geertz (1973). Selon Hviding cependant, Evans-Pritchard demeure l'anthropologue qui a le plus défendu l'universalité des schèmes de pensée issus de l'épistémologie occidentale, en maintenant la science moderne comme référence absolue dans la mesure et la validation des notions et idées culturelles. Aussi a-t-il affirmé que «(o)ur body of scientific knowledge and logic are the sole arbiters of what are mystical, common-sense, and scientific notions» (Evans-Pritchard *in* Hviding *ibid.*: 166).

L'universalisation des connaissances scientifiques entreprise par des anthropologues tels que Evans-Pritchard ne permet cependant pas, selon

Hviding, de comprendre comment les sociétés traditionnelles définissent et établissent leurs rapports au milieu environnant, puisque de telles entreprises les obscurcissent. Aussi Hviding évoque-t-il l'exemple des habitants de Marovo chez qui les organismes et les choses non-vivantes nommés «puava» n'établissent pas entre eux des rapports dichotomiques mais bien analogiques, lesquels s'avèrent difficiles à théoriser par des approches universalistes et dualistes propres à des domaines tel que l'ethnoscience et l'ethnoécologie, par exemple (Hviding *ibid.*: 171).

4.2. La recherche d'invariants culturels

Dans le but de mieux comprendre les connaissances et pratiques relatives à l'environnement des sociétés non-occidentales, les anthropologues ont développé de nouvelles méthodes et théories tentant de refléter davantage les représentations sociales des cultures qu'ils abordent que les leurs. L'ethnoscience et l'ethnoécologie sont nées de cette volonté, mais ne semblent pas avoir réussi, selon Crépeau (1996) leurs ambitions de se dégager de l'universalisme et du dualisme propres aux processus de catégorisation de l'épistémologie de laquelle ils sont issus. Aussi une première erreur a-t-elle été produite en présumant l'existence de la «nature» dans les sociétés traditionnelles, et une deuxième, en supposant que ces dernières «catégorisent» et «hiérarchisent» cette même nature.

Selon Carole Lévesque (1996), l'étude des connaissances autochtones s'avère une piste de réflexion intéressante à suivre dans le but de comprendre les rapports d'intrication qui caractérisent certains phénomènes sociaux. D'après elle, ces études, qui visent à la fois la participation des anthropologues et des autochtones, permettent effectivement de poursuivre les projets d'analyse entrepris par l'ethnoscience, toutefois en replaçant les savoirs relatifs à l'environnement à l'intérieur des contextes sociaux qui les ont produits. Aussi l'étude des savoirs autochtones permet-elle, selon Lévesque, d'approfondir

l'intégration des connaissances et des pratiques concernant l'environnement, en ne s'attardant plus sur les rapports de «relations» entre ces phénomènes, mais, plutôt, sur leurs rapports «d'interactions».

Si l'anthropologie écologique première manière a mis au jour la nécessité de comprendre les termes de la «relation», la nouvelle anthropologie écologique mettra sans doute sur le principe de «l'interaction» (rappelons que les deux termes sont souvent utilisées, à tort, comme synonyme) (Lévesque *ibid.*: 7).

Selon Descola cependant, la question demeure toujours à savoir quels sont les nouveaux objectifs de l'anthropologie dans la tentative de mieux comprendre ces relations d'interaction caractérisant les phénomènes sociaux, entre la possibilité de recueillir des témoignages culturels de ces rapports et celle, plutôt, d'identifier des invariants culturels à l'oeuvre dans l'établissement de ceux-ci:

That nature is socially constructed poses, however, a formidable question, must we restrict ourselves to describing as best as we can the specific conceptions of nature that different cultures have produced at different times, or must we look for general principles of order enabling us to compare the seemingly infinite empirical diversity of nature-culture complexes (Descola *ibid.*: 84)?

La récolte de témoignages faisant foi des différentes connaissances et pratiques culturelles relatives à la nature demeure problématique, selon Descola, puisqu'elle continue de supposer l'existence d'une telle sphère de réalité dans les différentes cultures, en plus de réitérer l'autorité de l'épistémologie de laquelle est issue la relation dichotomique entre la nature et la culture.

I am reluctant to adopt the relativist position because, among other reasons, it presupposes the existence of what needs to be established. If every culture is considered as a specific system of meanings arbitrarily coding an unproblematic natural world, which everywhere possesses all the features that our own culture attributes to it, then not only does

the very cause of the nature-culture(s) division remain unquestioned, but declarations to the contrary notwithstanding, there can be no escape from the epistemological privilege granted to western culture, the only one whose definition of nature serves as the implicit measuring rod for all others (Descola *ibid.*: 84).

L'approche anthropologique consistant à rechercher des invariants culturels demeure donc une démarche à priser selon Descola, en ce qu'elle permet de mieux saisir les patterns cognitifs universels sous-jacents dans l'organisation et catégorisation fondamentales du monde naturel (Descola *ibid.*: 87). Ces invariants culturels, d'après l'anthropologue, sont dans un premier temps, limités dans leur nombre, et dans un deuxième, non disponibles à l'observation directe (Descola *ibid.*: 86). Aussi selon Descola, le structuralisme parviendrait-il à se dégager du dualisme, en créant une anthropologie «multidimensionnelle», capable de reconnaître les multiples interprétations que peut soutenir un même milieu naturel (Descola 1996: 99).

Claude-Lévi Strauss s'est attaqué au dualisme de la même façon que Descola l'a récemment entrepris, c'est-à-dire en tentant d'identifier des invariants culturels, cette-fois des *structures*, dans les possibilités (limitées) de catégoriser le monde naturel. Cette organisation demeure cependant cohérente seulement à la culture qui l'entreprend selon Lévi-Strauss, puisque les choix qui la sous-entendent appartiennent à son entendement particulier. Aussi l'enquête ethnologique s'avère-t-elle la seule capable de faire sens de ces processus organisationnels, puisqu'elle «conditionne l'accès à la structure» (Lévi-Strauss *in* Crépeau *ibid.*: 20). Chaque société entreprend donc la tâche d'organiser son milieu naturel selon ses pratiques et idéologies culturelles précises, dont l'entendement particulier valide son autorité. Le structuralisme réussirait ainsi à se dégager du dualisme

(en amenant) à la conscience des vérités plus profonde que le corps énonce déjà obscurément; il réconcilie le physique et le moral, la nature et l'homme, le monde et l'esprit, et tend vers la seule forme de

matérialisme compatible avec les orientations actuelles du savoir scientifique. Rien ne peut être plus loin de Hegel; et même de Descartes dont nous voudrions surmonter le dualisme tout en restant fidèle à sa foi rationaliste (Lévi-Strauss *in* Crépeau *ibid.*: 21).

Selon Crépeau cependant, les projets structuralistes de Descola et de Lévi-Strauss demeurent malgré tout empreints d'un dualisme duquel ils tentent pourtant de s'échapper, en maintenant l'existence dichotomique d'un schème (la culture) et d'un contenu (la nature) dans l'exercice culturel d'accorder un sens au milieu naturel (Crépeau *ibid.*: 22). Aussi d'après Crépeau leurs propositions respectives d'identifier des invariants culturels ne réussissent-elles pas à se dégager de l'épistémologie dualiste moderne en continuant d'obscurcir d'autres façons culturelles de faire sens du monde environnant.

Selon Hviding, les structuralismes proposés par des anthropologues tels que Lévi-Strauss et Descola par exemple, s'avèrent d'autant plus problématiques puisqu'ils imposent aux cultures traditionnelles des catégories, telles que «surnaturel» et «magie», qui portent en elles des traces de la façon dont les sciences occidentales classent et catégorisent le milieu naturel (Hviding *ibid.*: 167) . Ce qui peut sembler cependant «magique» ou «surnaturel» pour l'anthropologue ne l'est pas nécessairement selon les membres des cultures étudiées, affirme Hviding. Aussi suggère-t-il que

we have to take the challenge and analyze epistemological processes that include phenomena, even observed by ourselves as fieldworkers (such as interfering with the weather), that would normally be classified by western concepts as belonging to the diffuse, negational realm of the supernatural (Hviding *ibid.*: 178).

Les démarches structuralistes lui demeurent donc problématiques puisqu'elles risquent de masquer des façons autres qu'occidentales de se lier au milieu environnant. Hviding entreprend d'ailleurs la critique des démarches de Berlin (1992) consistant à identifier des invariants culturels dans les façons de classer

le monde naturel puisqu'elles continuent, selon lui, d'imposer aux cultures des cadres de références propres à l'épistémologie occidentale (Hviding *ibid.*: 165). Berlin a en effet proposé d'aborder la compréhension des structures culturelles à l'oeuvre dans l'organisation cognitive du milieu environnant, en reconnaissant les habilités des cultures à classifier la faune et la flore à partir d'un pattern cognitif universel. Celui-ci, avancé par la biologie systématique, affirme l'existence d'une habilité innée à reconnaître les lois naturelles universelle et à établir des relations par rapport à elles. Cependant, selon Hviding, la proposition de Berlin consistant à observer différentes façons de catégoriser le milieu naturel de manière à mieux apprécier les capacités cognitives inconscientes universelles qui y sont à l'oeuvre, portent en elle un ethnocentrisme qui ne permet ni de supposer ni d'apprécier l'existence de processus et de relations autres que ceux proposés par la science occidentale (*ibid.*: 165). Aussi conçoit-il plus intéressant de s'attarder à l'étude de ces relations, plutôt que de rechercher des signes de ces habiletés cognitives universelles qui, au mieux, ne permettent que de générer des informations additionnelles sur des représentations taxinomiques.

Methodologically, this approach generates much informations on taxonomic representations but less on environmental process and relation as perceived by the people in question, since those processes may well be viewed *a priori* by the anthropologist through western scientific knowledge about the reality of «nature». (...) Closer attention to the practice in which humans engage with the environment, rather than positivist pursuit of cognitive models, mainly of taxonomic representations, may lead the way into expanded approaches to cultural ecology and a reversal of the long-running neglect of ethnobiology by mainstream anthropology (Hviding *ibid.*: 168-169).

Malgré leurs efforts respectifs, l'ethnoscience de même que le structuralisme semblent perpétuer l'épistémologie de même que la méthodologie dualiste, et ne réussissent donc pas à suggérer une issue satisfaisante hors de son universalisation. De ce fait même, malgré leurs intentions contraires, ils continuent non seulement d'obscurcir la complexité inhérente aux rapports

d'interaction qu'entretiennent les sociétés traditionnelles avec le monde naturel, mais également celle des sociétés occidentales.

De manière à entreprendre de se dégager de ce dualisme stérile et circonscrivant, il importe, dans un premier temps, de le replacer à l'intérieur des contextes historiques et politiques qui ont concouru à sa production, et dans un deuxième temps, de parvenir à comprendre comment la science moderne parvient «à rendre vraiment vrai» (Crépeau *ibid.*: 23) à travers son objectivation du monde naturel. Aussi, selon Latour (1993), il ne s'agit pas de poursuivre la dichotomisation de même que la purification modernes des relations qu'entretiennent entre eux le monde naturel et la culture, mais plutôt, de concevoir que la science a produit un nombre incalculable d'hybrides au sein de ses laboratoires. Julia Martin abonde dans le même sens en apercevant, dans les journaux, une production illimitée de rapports coproductifs entre le monde naturel et les sociétés humaines:

Take a look in the newspaper and see what is in the headlines: the hole in the ozone layer, the AIDS virus, computers, and so on. None of these things is described as, or indeed is, pure nature or pure culture. The only way to understand them, according to Latour, is as a network consisting of human beings and things/ nature (Martin *ibid.*: 90).

Face à l'échec des sciences modernes dans l'entreprise de circonscrire la nature et la culture en deux domaines de réalité dialectiquement opposés l'un à l'autre, les démarches anthropologiques consistant à aborder la compréhension des liens qu'entretiennent les différentes cultures avec le monde naturel à partir d'une approche cartésienne, telles que l'ethnoscience de Berlin et les structuralismes de Lévi-Strauss et de Descola par exemple, ne peuvent, qu'à leur tour, échouer dans leurs ambitions. Cette difficulté à se dégager du dualisme réside, selon Crépeau, dans le fait que sont ignorés les processus de *triangulation* à l'oeuvre dans l'interprétation du monde naturel (Crépeau *ibid.*: 28). Ce processus remettrait effectivement en question la tradition

durkheimienne en sciences sociales, selon laquelle les cultures permettent l'accès au monde naturel par le recours à des représentations sociales, en dégageant les catégories nature et culture d'une relation dichotomique, opposée et circonscrivante.

4.3. Le processus de triangulation

Selon Crépeau, le processus de triangulation implique qu'un sens soit accordé au monde naturel et ce, par l'intermédiaire d'une négociation qui exige toujours au moins deux personnes dans la recherche d'un consensus quant à l'objet en question. Le langage, qui permet de telles négociations et recherches de consensus, ne s'interposerait donc pas entre une nature et une culture liées ensemble dans une relation dichotomique et mutuellement exclusive, mais plutôt, permettrait des discussions à travers lesquelles des relations seraient établies avec d'autres interprétations d'objets et d'événements naturels. Ainsi, d'après Crépeau, un objet ou un événement ne possède jamais un sens intrinsèque qui s'offre à la compréhension par les représentations qu'on s'en ferait, tel que l'a affirmé Durkheim, mais plutôt, ferait toujours l'objet de négociations entre au moins deux personnes qui en acquièrent un sens à travers des exercices de comparaison avec d'autres interprétations sociales.

Nous savons qu'un énoncé linguistique à propos d'une couleur est d'abord la description d'une relation différentielle qu'entretient cette couleur avec une ou plusieurs autres couleurs. Le langage, dans ce contexte, n'est pas un intermédiaire ou un voile interposé entre les objets et nous, mais plutôt un moyen de relier entre eux les objets, c'est-à-dire de leur attribuer des propriétés relationnelles. En d'autres termes, le «rouge en soi» n'existe pas; ce qui rend «vraiment» rouge un objet rouge sont les relations des interlocuteurs émettant une phrase véridique à son sujet du type: «ceci est rouge» (Crépeau *ibid.*: 26).

Contrairement aux interprétations essentialistes de la nature des écologistes et des écoféministes, Crépeau suggère donc qu'il ne s'avère jamais possible

d'atteindre le monde naturel dans son essence «pure» et intrinsèque, puisque c'est à travers le langage et la comparaison seulement que les sociétés humaines parviennent à négocier des interprétations du monde qui les environne.

(...) (1) Il est impossible de fournir des informations sur quelque chose sans établir de relations entre cela et quelque chose d'autre. Il est impossible d'isoler ce dont nous parlons sans le relier à quelque chose d'autre: impossible d'aller au-delà du langage pour atteindre quelque forme de connaissance non linguistique, plus immédiate, de ce dont nous parlons (Crépeau *ibid.*: 27).

La réalité objective et positive d'un objet ou d'un événement en viendrait ainsi à être posée à l'intérieur du processus de triangulation selon le degré de partage et de consensus accordé à son interprétation. Ainsi,

(...) La saillance du rouge ou son «objectivité» désignera la facilité avec laquelle les interlocuteurs parviendront à un consensus à son sujet. Un objet rouge est vraiment «rouge» en relation à d'autres objets au sujet desquels on peut émettre des phrases véridiques, c'est-à-dire causant un accord entre interlocuteurs (Crépeau *ibid.*: 26).

Le langage permettrait aussi, selon Davidson cette fois, d'objectiver le monde naturel, c'est-à-dire à en formuler un sens qui serait par la suite ancré dans une réalité indépendante et positive, ou dans ce que Latour appelle une «boîte noire», en reliant entre eux des phénomènes qui, au départ, ne partageaient pas nécessairement de liens explicites.

Le concept de vérité intersubjective dépend de la communication au sens linguistique plein. (...). Notre sens de l'objectivité est une conséquence d'une (...) triangulation, et celle-ci requiert deux êtres. Chacun interagit avec un objet, mais ce qui donne à chacun d'eux le concept de l'objectivité des choses est le socle formé entre les créatures qui ont un langage (Davidson in Crépeau *ibid.*: 28).

On comprend alors mieux, avec les contributions de Crépeau et de Davidson, comment la science moderne en est venue à universaliser ses interprétations

(dualistes) de la nature et à **gommer** d'autres façons culturelles de la concevoir. En effet, si on conçoit les laboratoires scientifiques comme des lieux où se déroulent un nombre incalculable de discussions qui parviennent, à travers une série complexe de techniques de validation, à des consensus concernant l'interprétation du monde naturel, il s'avère possible de mieux apprécier les processus à l'oeuvre dans la fabrication d'interprétations véridiques (c'est-à-dire, à rendre «vraiment vrai»). À partir du moment cependant où sont révélés ces processus d'objectivations scientifiques, et le rôle que tient le langage dans celles-ci, cette production de vérités ne peut que revêtir un caractère propositionnel «puisque en tant que construction humaine, (la science) n'est jamais porteuse de certitudes» (Crépeau *ibid.*: 27).

4.4. La coproduction de la nature

Selon Bruno Latour (1993), le problème posé par le dualisme réside dans le fait que l'épistémologie moderne continue d'engager dans une relation dialectique d'un côté les êtres humains (H) et de l'autre, les non-humains (NH). Aussi ce rapport est-il établi dans une logique de distinction (OU-OU) au lieu d'analogique (ET-ET). De manière à parvenir à se dégager de cette approche réductrice, Latour suggère donc d'apprécier la production scientifique d'hybrides en entreprenant l'étude des interactions qui existent entre les humains et les non-humains, sans pour autant les aborder telles deux catégories distinctes (Latour *ibid.*: 44). Ainsi, « la crise est résolue par le bricolage technique qui met fin à la confrontation grâce à un compromis dans lequel d'autres non-humains se trouvent engagés » (*ibid.*: 45). D'après Latour, il n'y a donc jamais existé, dans l'histoire de l'humanité, des sujets d'un côté et des objets de l'autre, mais plutôt, « que des assemblages, des crises, des disputes, des inventions, des compromis, des substitutions, des traductions et des agencements toujours plus compliqués qui engagent toujours plus d'éléments » (*ibid.*: 46).

Le processus de triangulation proposé par Crépeau, de même que l'appréciation suggérée cette-fois par Latour des hybrides qui s'y reproduisent, permettent, à mon avis, des avenues extrêmement intéressantes hors de la démarche dualiste qui rend difficile l'analyse anthropologique de conceptions non-occidentales de la nature. Il ne s'agit cependant pas de sombrer dans un constructivisme qui réduirait toutes interprétations culturelles du monde naturel à des représentations sociales, mais plutôt, d'envisager, telle que proposée par Latour, une participation mutuelle à la fois des acteurs culturels et naturels dans la fabrication technologique, linguistique et matérialiste de la nature. Ainsi, selon Zimmerman,

(t)o say that nature is a construct does not reduce it to a version of Baudrillard's hyperreality, but emphasizes that nature is an ongoing coproduction, generated by humans as well as by organic, material, linguistic and technical nonhumans (Zimmerman *ibid.*: 364).

5.0. Conclusion

Mon travail actuel en tant que conseillère en naturopathie et en herboristerie, de même que mon adhésion à certaines idéologies et pratiques écologistes, m'amènent souvent à être confrontée à des interprétations de la nature qui, si elles s'avèrent parfois formulées de manières différentes, sont toujours traversées d'une tendance essentialiste. En tant qu'apprentie-anthropologue, cette façon particulière de représenter la nature comme une réalité distincte, universelle et positive constitue, selon moi, un problème puisqu'elle nie la participation humaine dans le développement historique d'un dualisme qui continue de circonscrire en deux domaines de réalité dialectiquement opposés entre eux, la nature et la culture. L'interprétation essentialiste du monde naturel ne peut donc que participer à obscurcir l'originalité des façons dont les sociétés humaines établissent des liens avec la nature, puisqu'elle continue de gommer sa propre historicité de même que sa propre complexité.

Par la présente recherche, j'ai tenté de relever cette complexité, en retraçant quelques éléments historiques qui ont caractérisé de manière particulière l'interprétation occidentale du monde naturel, à savoir le vitalisme aristotélien, l'emblémisme médiéval, l'objectivisme scientifique et le romantisme moderne. Bien sûr, l'histoire de l'idée de nature en Occident ne saurait être réduite à ces quelques tendances. L'exercice de les relever a plutôt servi à contextualiser son développement, de manière à apporter quelques nuances à l'interprétation essentialiste à laquelle je suis régulièrement confrontée par mon implication dans le domaine des médecines alternatives.

Après avoir exposé, dans le deuxième chapitre de mon analyse, les principaux éléments qui entrent dans les conceptualisations du monde naturel des écologistes et des penseurs postmodernes, j'ai souhaité permettre un débat entre eux, dans le troisième chapitre, de manière à relever leurs contributions et limites respectives. Il m'est apparu effectivement intéressant de confronter

entre elles les interprétations essentialistes et constructivistes du monde⁸⁴ naturel, puisqu'elles ont réussi, chacune à leur façon, à démontrer les caractères hautement triviaux et politiques du concept de nature en Occident. Aussi ont-elles permis de constater comment elle peut être employée dans le développement de politiques conservatrices et le maintien de certains statu quo, de même que dans l'assujettissement des femmes et de certains groupes sociaux.

Dans leur texte intitulé *Is Anthropology Relevant to the Contemporary World?*, Ahmed et Shore (1995) maintiennent la pertinence de l'anthropologie, à condition que la discipline sache relever de façon rapide et efficace les problèmes sociaux contemporains. La crise de l'environnement actuelle, qui a surtout mobilisé jusqu'à présent l'attention des sciences pures, pose un défi de taille aux sciences sociales et peut-être particulièrement à l'anthropologie, en ce qu'elle met au jour certaines façons de concevoir la nature et de se lier à elle qui s'avèrent de plus en plus inadéquates pour sa survie. Par la présente recherche, j'ai souhaité entreprendre une réflexion concernant quelques façons occidentales dont il s'avère possible d'aborder le monde naturel, dans le but de poursuivre mes réflexions concernant, j'en demeure persuadée, le rôle que peut tenir l'anthropologie dans la crise de l'environnement actuelle. Aussi m'apparaît-il essentiel de continuer à relever l'analyse des liens qui unissent les sociétés humaines au monde naturel, d'abord en abordant leur rapport triangulaire à l'oeuvre dans leur coproduction.

Bibliographie

- AHMED, A. S.
SHORE, C.N.
1995
«Is Anthropology Relevant to the Contemporary World?»
in *The Future of Anthropology*, London, Athlone, pp. 12-46.
- ARISTOTE
1990
Leçons de physique. Paris, Pocket, 436 p.
- AUBERT, J.M.
1965
Philosophie de la nature. Paris, Beauchesne et fils, 335 p.
- BEST, S.
KELLNER, D.
1991
Postmodern Theory: Critical Interrogations. New York,
Guilford Press, 324p.
- BRAIDOTTI, R., et Al.,
1994 (a),
*Women, the Environment and Sustainable Development.
Towards a Theoretical Synthesis*. Londres, Zed Books.
- BRAIDOTTI, R.
1994 (b)
Nomadic Subjects. New York, Columbia University Press.
- BUTLER, J.
1993
Bodies That Matter. On Discursive Limits of «Sex». London,
Routledge.
- COATES, P.
1998
Nature; Western Attitudes since Ancient Times. California,
University of California Press, 246 p.
- CRÉPEAU, R.
1996
«Une écologie de la connaissance était-elle possible?» in *La
nature culturelle*, Anthropologie et sociétés. Volume 20,
numéro 3, Université Laval, pp. 15-32.

- DESCOLA, P.
PÅLSSON, G.
1996 *Nature and Society; Anthropological Perspectives.*
New York, Routledge, 310 p.
- FOUCAULT, M.
1994 *Le sujet et le pouvoir. Dits et Écrits, Tome IV, Paris,*
Gallimard.
- GLACKEN, C.J.
1976 *Traces on the Rhodian Shore; Nature and Culture in*
Western Thought from Ancient Times to the End of the
Eighteenth Century. California, UCP, 763 p.
- GRAM-HASSAM, K.,
1996 «Objectivity in the Description of Nature: Between Social
Construction and Essentialism» in *Between Monsters,*
Godesses and Cyborgs. Feminist Confrontations with
Science, Medicine and Cyberspace. Londres, Zed Books,
pp. 89-101
- HARAWAY, D.
1991 *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature.*
London, Free Association Books, 310 p.
- HVIDING, E.
1996 «Nature, culture, magic, science: on meta-languages for
comparaison in cultural ecology» in *Nature and Society:*
Anthropological Perspectives. New York, Routledge, pp.165-
184.
- LENOBLE, R.
1969 *Histoire de l'idée de nature.* Paris, Editions Albin Michel,
443 p.
- LE RIDER, J.
1990 *Modernité viennoise et crises de l'identité.* Paris, PUF, 357p.
- LEVESQUE, C.
et al.
1996 *La nature culturelle.* Anthropologie et sociétés. Volume 20,
numéro 3, Université Laval.

- LEVI-STRAUSS, C.
1962 *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 347 p.
- LUPTON, D.
1994, *Medicine as Culture. Illness, disease and the body in western societies*. London, SAGE publication.
- LYOTARD, J.F.
1988 *Le postmodernisme expliqué aux enfants*. Paris, Le livre de poche, pp. 9-28 et 31-36
- LYKKE, N.
BRAIDOTTI, R.
1996 *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs. Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*. Londres, Zed Books.
- MARTIN, J.
1996 «On Healing Self/Nature», in *Between Monsters Goddesses and Cyborgs. Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*. Londres, Zed Books, pp. 103-119.
- MERCHANT, C.
1980 *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco, Harper & Row publishers, 348p.
- MILTON, K.
1996 *Environmentalism and Cultural Theory; Exploring the role of anthropology in environmental discourse*. New York, Routledge, 266 p.
- PAYNE,
D.G.
1996 *Voices in the Wilderness; American Nature Writing and Environmental Politics*. New Hampshire, UPNE, 181 p.
- PEPPER, D.
1996 *Modern Environmentalism*. London, Routledge, 376 p.
- ROBERTSON, G.
et Al *FutureNatural; Nature, Science, Culture*. London, Routledge, 310 p.

- ROWE, S.
1990 *Home Place, Essays on Ecology*. Alberta, NeWest Publishers, 253 p.
- SIMMONS, I.G.
1993 *Environmental History*. Cambridge, Blackwell, 206 p.
- STONE, M.
1989 *Quand Dieu était femme*. Paris, L'Étincelle, 348p.
- THOREAU, H.D.
1983 *Walden*, London, Penguin. 346p.
- ZIMMERMAN, M.E.
1994 *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*. California, UCP, 447 p.