

ÉPREUVE DE FRANÇAIS ET PHILOSOPHIE
Prépas scientifiques

L'intégrale

Concours
2026
2027



EXPÉRIENCES DE LA NATURE

Jules Verne

*Vingt mille lieues
sous les mers*

Marlen Haushofer

Le Mur invisible

**Georges
Canguilhem**

La Connaissance de la vie

- **Méthodologie
et corrigés**
- **Dissertations
et résumés**
- **Citations**

- Résumé et analyse des œuvres
- Problématiques du thème
- Synthèses de culture générale

sous la direction de
Philippe Guisard





Introduction

Benoît Schneckenburger

Combien d'expériences pour « une » nature ?

Il y a comme une fausse évidence quand on parle de « la nature ». En parlant ici d'« expériences » au pluriel et de « la nature » au singulier, on cache une réalité plus complexe : l'idée qu'il y aurait immédiatement « une » nature de l'ordre d'un donné objectif, dont le sens serait transparent. Or cela va à l'encontre de toute l'histoire du terme. Léon-Louis Grateloup en donne une illustration dans *Les problématiques de la philosophie* : « Peintre de nature morte et de nature chagrine, fin connaisseur de la nature humaine, il avait le sentiment de la nature et, après avoir été payé en nature pour son tableau "La Nature", représentant des paysannes nature, peintes d'après nature, grandeur nature, il disparut dans la nature, au grand scandale des petites natures qui veulent corriger la nature et considèrent le retour à la nature comme un acte contre nature ». Il en est de même dans la tradition philosophique, où son usage reste pluriel. Que veut-on désigner par l'idée de « nature » ? dès l'Antiquité il semble bien que le mot renvoie à des approches distinctes, selon que l'on veuille rendre compte de la nature environnante ou de la nature d'une chose, voire d'un être parfois personnifié.

À cette polysémie correspond donc plusieurs intentions : soit décrire le tout, tout ce qui est, et la nature a ici un rapport au *cosmos* – les pages de *Vingt mille lieues sous les mers* décrivant la richesse des fonds marins y contribuent – ; soit vouloir rendre compte de la nécessité interne de la nature, ses processus et ses lois, et la nature se fait ici vivant – d'où l'intérêt de l'œuvre de Canguilhem – ; soit enfin une forme de modèle, de norme qui porte ses valeurs – ce que l'on retrouve singulièrement en débat dans « le normal et le pathologique » de Canguilhem et dans la perspective écologique de Marlen Haushofer dans *Le mur invisible*. Faire l'expérience de la nature c'est ainsi parcourir cette pluralité, et par conséquent éprouver diverses expériences : de la connaissance scientifique à l'esthétique notamment. On se demandera dès lors si de l'expérience ordinaire – le vécu – à l'expérience scientifique, ou à l'impression de beauté nous parlons toujours de la même nature. De ces représentations diverses de l'idée de nature découlent aussi divers rapports que nous entretenons avec elle, en la contemplant, en la connaissant, en voulant la dominer ou au contraire la respecter. Enfin parce que nous appartenons à elle, que nous sommes partie prenante de la nature dont nous nous servons, où nous vivons, que nous transformons en nous transformant, les formes d'expériences de la nature que nous privilégions nous concernent au plus haut point.

I. Penser la nature ou la naissance de la philosophie grecque

Aristote remarque que la philosophie commence, en un sens, par la contemplation de la nature en passant d'une approche mythologique à la prise en compte de sa dimension rationnelle : « C'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit ; puis, s'avancant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la Lune, ceux du Soleil et des Étoiles, enfin la genèse de l'Univers. Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière amour de la Sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux). » *Métaphysique* Livre Alpha. Penser l'expérience de la nature, c'est refaire ce chemin qui du mythe à l'éthique, déploie déjà toutes les gammes de la nature.

A. Des mythes à la philosophie, les dieux, la *physis* et le cosmos

La nature-*physis* a été l'objet des méditations des philosophes ante-socratiques, qui publient de nombreux ouvrages « sur la nature » *Péri Phuséôs* : Anaxagore de Clazomènes (500-430 av. E.C.) Anaximandre (VI^e siècle av. E.C.), Parménide (VI^e siècle av. E.C.), Héraclite (fin du VI^e-V^e siècle av. E.C.), d'Empédocle d'Agri-gente (483-423 av. E.C.). On sait qu'Épicure (341-270 av. E.C.) a lui-même rédigé un poème « de la nature » dont des fragments ont été retrouvés dans les laves de Pompéi. Son disciple, Lucrèce (98-55 av. E.C.) lui rend hommage dans son poème *De la nature des choses*.

Le terme *physis* a ceci de commun avec *natura* que tous deux ont aussi un rapport avec la naissance et la dynamique du vivant. *Physis* évoque le fœtus par le verbe *phuein* qui signifie croître, pousser, comme le terme latin de *natura* fait écho à naître – *nasci, natus*. Avec Socrate et Platon la question se déplace peu à peu pour désigner la nature des choses en tant qu'elles sont produites intentionnellement : « Je poserai que les œuvres dites de la nature sont l'œuvre d'un art divin, et que celles que les hommes composent avec elles sont œuvre d'un art humain » (*Le Sophiste*), là où Aristote insiste sur la dynamique et la finalité interne par différence avec l'art humain qui produit des effets de l'extérieur.

○ Le mythe prométhéen

Le mythe prométhéen est connu, ce dieu espiègle qui se jouait de Zeus en prenant parti pour les humains. L'épisode le plus célèbre appartient au genre des cosmogonies par lequel il s'agit de rendre intelligible l'ordre du monde. Au moment où les espèces vivantes doivent voir le jour, Épiméthée, le frère de Prométhée, leur donne à chacune les organes et fonctions propres à leur survie, mais ce faisant

il oublie d'en doter les humains qui paraissent nus et faibles par nature dans la nature environnante. Prométhée n'a d'autre choix que de dérober aux dieux les arts et le feu pour en faire don aux hommes. Ainsi nous ne serions aptes à survivre qu'en suppléant à une nature déficiente en nous, par l'adjonction des arts et de la technique. Autrement dit notre rapport à la nature est distant, nous devons passer par un intermédiaire ambivalent, l'artifice, qui, s'il nous permet de survivre, voire de dominer la nature, vient d'un pouvoir divin, et par conséquent qui ne nous était pas destiné. Les lectures de Prométhée ont été innombrables depuis l'Antiquité, certains mettant l'accent sur le danger de la démesure technique, comme Mary Shelley dans *Frankenstein*, d'autres saluant en lui un protecteur de l'humanité, comme Marx. Au ^{xx}e siècle, l'interprétation existentialiste y voit également la preuve de l'absence de nature humaine : nu et sans qualités, l'être humain n'est que ce qu'il fait de lui. Il échappe à la nature, c'est-à-dire au déterminisme, en ne cessant de produire des artefacts et en produisant par son existence même son humanité.

○ Penser l'ordre dans le désordre : Parménide, Héraclite, Empédocle

On doit aux penseurs ante-socratiques un attrait spécifique pour la question de la nature, tant et si bien qu'Aristote les nomme « physiologues » – *φυσικοί* – car ils tentent de rapporter les phénomènes aux propriétés des éléments premiers, que seraient par exemple une combinaison de l'eau, l'air, la terre et le feu. Ces classifications peuvent paraître rudimentaires, mais elles perdurent au cours des âges, ne serait-ce qu'à titre de mythologie ou de poétique comme le montrera au ^{xx}e siècle Gaston Bachelard, le philosophe des sciences, dans sa série de livres qu'il leur consacre : *La psychanalyse du feu*, *L'eau et les rêves*, *L'air et les songes*, *La terre et les rêveries de la volonté* notamment. La démarche de ces philosophes consiste à tenter de penser l'ordre par-delà le désordre apparent : les turbulences de la météo, la poussée anarchique de la végétation, etc. bref, il s'agit de tenter de donner à voir la nature comme un tout ordonné, dépendant d'un principe que l'on peut appréhender rationnellement. Pour Empédocle par exemple, et pour n'évoquer que lui, il s'agit de découvrir l'*arkhè* du cosmos, son « principe ». Il recourt pour cela à deux principes qui régissent l'univers, l'Amour *philia* et la Haine *echtra*. L'Amour agit comme une force d'unification qui produit des corps et des organismes et les maintient. La Haine, elle, divise et détruit, substituant le multiple à l'Un. Unité, diversité, Un et multiple : on reconnaît aussi les catégories élémentaires de la pensée qui caractérisent les deux métaphysiciens ante-socratiques que sont Parménide et Héraclite.

C'est ainsi que l'on comprend mieux la formule d'Héraclite citée en exergue de notre introduction : « la Nature aime à se voiler ». L'idée de nature semble ici constituer un référent pour désigner ce tout ordonné et doué d'un principe dynamique, mais dont les lois et principes ne se constatent pas immédiatement. Elle se cache à l'entendement humain, d'où les variations sur la quête de la vérité comme « dévoilement » de ce qui était masqué, car nous en constatons les effets mais pas les causes. La première expérience que nous faisons de la nature suscite alors l'étonnement, qui, comme le remarque Aristote dans sa *Métaphysique*, nous

pousse à philosopher. La raison inconnue des phénomènes nous fait espérer un principe d'ordre et de génération que nous appelons la nature. Reste à savoir quelle est la rationalité et la nécessité de ce principe : parmi les philosophes certains vont chercher un principe unifiant et déterminant, quand d'autres font appel à une part de hasard. On dit de Démocrite qu'il prétendait que « le monde est fait de hasard et de nécessité », là où Aristote le nie, affirmant que « Dieu et la nature ne font jamais rien d'inutile et de vain. » *Du Ciel*.

B. Une nature comme modèle épistémique pluriel et une source de bonheur

Si la nature ne fait rien en vain, elle passe du statut de l'être à ce qui le produit et l'organise. Par conséquent on instille par cette référence un caractère éthique qui dépasse la simple notion du tout ce qui est. On comprend ici que la nature, entendue comme *phusis*, ne se confonde alors pas avec le *cosmos*, car il y a dans le monde autre chose que ce que la nature a pu produire ; comme des êtres dégénérés, dénaturés, des monstres même. La nature n'en reste donc pas à des lois physiques, mais suppose des lois éthiques car elle dit ce qui doit-être. Ainsi la plupart des éthiques grecques cherchent-elles à vivre « selon la nature », et à fuir la monstruosité, ce qui excède les lois naturelles, notamment l'excès lui-même, l'*hubris*, la démesure produisant le mal. Chacune des écoles de philosophie grecque, ce que l'on appelle les sagesse hellénistiques, produisent leur conception de l'idéal d'une vie selon la nature : l'acceptation du dessein naturel pour les stoïciens, un retour à une vie proche de la nature refusant tout ce qui est artificiel avec le cynisme par exemple.

○ Vivre selon la nature : le cynisme

Sur la célèbre fresque *l'école d'Athènes* de Raphaël (vers 1512), située dans la chambre des signatures au Vatican on aperçoit un curieux personnage. Dans un manteau mité, aux pieds de Platon et d'Aristote, avachi sur l'escalier, se tient Diogène de Sinope, le plus connu des philosophes cyniques. De lui nous n'avons pas de textes, mais des histoires, des anecdotes : la philosophie ne se réduit pas à une théorie mais suppose bien une pratique. En se promenant de jour une lanterne allumée cherchant un homme, il provoque les Athéniens en qui il ne voit pas de vrais hommes car ils ont perdu leur nature. Le cynisme tient son nom autant du gymnase du chien auprès duquel il philosophait que de sa réputation d'aboyer sur ses semblables. Avec lui la morale consiste justement à démystifier la prétendue morale des bonnes mœurs qui en fait nous fait perdre notre vraie nature. Ainsi le cynique se défie du luxe, mais aussi de la morale sexuelle, des valeurs prétendues sacrées et même de la religion de son temps. En revenant à une vie simple, le cynique semble croire qu'il échappe à la culture. Est-ce vrai ? Est-ce possible ? De l'Antiquité à Rousseau et son second *Discours*, la plupart des philosophes ont mis en doute l'idée d'une connaissance intuitive de la nature par-delà l'éducation :

Démocrite, déjà, disait que « la nature et l'éducation sont proches l'une de l'autre. Car l'éducation transforme l'homme, mais par cette transformation, elle lui crée une seconde nature. »

○ L'expérience de la nature comme condition du bonheur : l'épicurisme

L'épicurisme constitue bien une sagesse qui va chercher dans l'expérience de la nature les règles de la vie éthique : la connaissance vient de l'expérience qui nous met en contact direct avec elle, et cette expérience est la source non seulement de nos connaissances mais aussi de notre éthique. Il s'agit en effet de satisfaire les désirs naturels, et de rejeter les désirs vains. L'épicurisme fonde la connaissance sur l'expérience seulement, car tout provient de la sensation, *aesthesis*, qui ne se contente pas de donner par l'entremise des choses, mais nous en donne aussi la valeur, car aux dimensions sensibles que sont la vue, l'ouïe, l'odorat..., s'ajoutent des sentiments éthiques, le plaisir et la douleur. Ces derniers nous indiquent directement, et par là naturellement, ce qu'il faut suivre, le plaisir, et fuir, la douleur. L'objet de la connaissance de la nature est lui-même éthique, car il consiste à se délivrer de la crainte. Les trois seules *Lettres* que nous conservons de lui font un système cohérent de la connaissance et de l'éthique de la nature : la *Lettre à Hérodote* et la *Lettre à Pythoclès* comprennent « un résumé de tout le système » pour qui « la connaissance des phénomènes du ciel, qu'on les considère en connexion avec d'autres ou indépendamment, n'a d'autre fin que l'ataraxie ». La *Lettre sur le bonheur*, ou *Lettre à Ménécée*, parachève cet édifice en donnant le critère du choix moral par l'hédonisme. Notons enfin que le *canon* de la connaissance qui fait sienne la pluralité des hypothèses plausibles, c'est-à-dire retient toutes celles qui d'une part sont compatibles avec l'expérience ordinaire, et d'autre part assurent la tranquillité de l'âme – *ataraxia* – conduisant au bonheur.

II. La nature arraisonnée : la science et la technique modernes

Dans la *Préface* de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787) Kant rend hommage à Copernic, Galilée et Bacon en évoquant ce que l'on appelle désormais « la révolution copernicienne », ce geste par lequel nous sommes passés d'un univers géo-centré, conforme aux thèses d'Aristote et de l'Église, à un monde héliocentrique, où les planètes de notre système sont en révolution autour du soleil. Plus qu'un changement de perspective, il signale un changement de méthodes, celles par lesquelles la science moderne change radicalement de manière de connaître et de concevoir la nature. Il s'agit tout à la fois d'une révolution épistémique et même éthique : en considérant la nature comme un objet d'étude, elle devient par là même un objet démystifié. Plus qu'un « désenchantement du monde » pour reprendre la formule de Max Weber : « la rationalisation par la science et par la technique guidée par la science » signifie le désenchantement de la nature.

A. L'arraisonnement de la nature par la science

Les sciences modernes vont développer peu à peu une méthode associant la raison et l'expérience. Certes, formulée en des termes aussi généraux, on voit mal ce qu'il y a là de révolutionnaire et de propre à la modernité : Aristote par exemple peut passer pour celui qui à l'idéalisme séparé des sens prône par le platonisme, passe déjà pour celui qui a introduit l'approche empirique. C'est à lui que l'on attribue la formule « il n'y a de connaissance que par les sens ». Mais les approches de philosophes et savants aussi divers par ailleurs que Galilée, Descartes ou Bacon vont dans le même sens : en interrogeant la nature par la raison (Descartes), adjointe aux sens (Galilée et Bacon), on finit par en effet se placer dans un rapport de connaissance objectivant, dans le sens où la nature devient un objet mesurable et quantifiable, soumis à la raison calculatoire.

On connaît la formule de Galilée, dans *L'essayeur* de 1623 : « La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, je veux dire l'Univers, mais on ne peut le comprendre si l'on ne s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans le moyen desquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot. » Cette expression exprime la mathématisation du monde et de la nature qui fait le propre de la science moderne, héritière il est vrai ici du platonisme reprenant le mot d'ordre de Pythagore, « tout est nombre. »

Cependant la modernité va encore plus loin en exprimant la nature sous la forme de propriétés mathématiques, et Descartes, s'il affirme dans *Le Discours de la méthode* de 1637 qu'il faut se « rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature », c'est au prix d'une nature devenue *res extensa*, substance étendue, c'est-à-dire pure réalité géométrique que l'on pourrait décrire comme simple agencement de corps liés les uns aux autres dans des rapports mécaniques et dynamiques. Et réduite à des corps-objets dont on peut tirer des lois, la nature est offerte non seulement à notre exploration curieuse, mais encore à notre soif d'utilité pratique, car, souligne Bacon, dans le *Novum Organum* (1620) « on ne commande à la nature qu'en lui obéissant. » Obéir à la nature, c'est en connaître les lois nécessaires ; mais la commander c'est produire les causes des effets que l'on poursuit, par conséquent, être capable d'utiliser les propriétés connaissables de la nature pour notre bénéfice. La connaissance ici accumulée cependant n'est pas tournée contre la nature. Le croire, comme le distille le mauvais procès fait à Descartes et à sa formule, réitère le procès en *prométhéisme*, là où Descartes lui-même faisait d'abord du progrès de la médecine le premier but des sciences à venir. Derrière cette accusation rejaillit en fait le reproche de *libido sciendi*, soif de puissance par le savoir, dénoncée par Saint-Augustin et Pascal qui se plaisent à avilir l'homme et sa raison. Si la science et la technique moderne modifient en effet le rapport à la nature, les excès de la *libido dominandi*, la soif de domination, sont tout autant, voire plus, liés à au capitalocène,

l'orientation capitaliste du monde qui en effet promeut l'exploitation intensive de toutes les ressources naturelles et humaines dans le seul but de la production de profits à court terme.

B. Expériences et expérimentations de la nature

Pour reprendre les mots de Pierre Hadot dans *Le voile d'Isis*, nous passons à l'ère moderne de la physique conjecturale à la physique unifiée. D'une collections de curiosités accumulées sans raisons, parfois cultivant la déraison quand on croit voir dans des dents de narval un os de Licorne, la physique devient histoire naturelle au sens propre du mot « histoire », *historia* signifiant enquête en Grec. On en voit un lointain écho dans *Vingt mille lieues sous les mers*, initialement publié sous forme de feuilleton dans le *Magasin d'éducation et de récréation*, revue à vocation pédagogique. Les longues pages de description des fonds marins par « Conseil », notamment en Ichtyologie, en attestent. La raison du reste, ne serait rien sans l'adjonction de l'expérience. Car le propre des sciences modernes c'est qu'elles passent d'une connaissance métaphysique, abstraite ou liée à une prétendue révélation divine, à un retour systématique aux faits. La méthode de connaissance de la nature recourt aux données de l'expérience : à commencer par une observation curieuse et questionnante ; à la mise en place de protocoles d'expérimentations, et enfin à une expérience partagée par le contrôle des données et démonstrations par les pairs. Après tant d'autres, notamment Claude Bernard et son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1885), Gaston Bachelard distingue la simple contemplation, en fait aveugle, de l'expérience commune à celle du scientifique qui est observation scientifique et expérimentation. Pendant des siècles chacun a pu « observer » la chute d'une pomme, et pourtant c'est à Galilée que revient son expression correcte, que la physique mathématise sous la forme $h = \frac{1}{2}gt^2$; phénomène que Newton saura intégrer dans la gravitation universelle sous la forme d'une loi, elle aussi mathématique : $F_{A/B} = F_{B/A} = G(M_A \cdot M_B)/d^2$. Une observation scientifique, rappelle Bachelard, commence par une question : par exemple, pourquoi si la pomme tombe sur la terre, ce n'est pas le cas de la lune ? Quand à une expérimentation scientifique, elle produit un phénomène, soit pour en extirper une cause, soit le plus souvent pour vérifier la validité d'une hypothèse. Nous passons ainsi d'une vie dans la nature où nous avons tendance à en rapporter les effets à ce qui nous est utile, à un rapport à de connaissance rompant avec les obstacles épistémologiques de la langue et de l'usage. Parce que le feu nous chauffe et nous éclaire en même temps, nous pensons qu'il faut produire du feu pour faire de la lumière, et tant que nous en restons là nous sommes incapables de saisir la lumière ou de produire des lampes électriques qui, précisément, ne doivent pas brûler pour briller et durer. Kant, une fois encore, saisit bien la nature de la science dans la *Préface de la Critique de la Raison pure* en indiquant que la nature est alors soumise à notre questionnement. La nature n'est plus une donnée mais un champ de questions.

C. Critique de la cause finale

La science progresse non seulement en accumulant du savoir, mais encore en excluant du savoir les erreurs et surtout les mauvaises questions. Parmi celles-ci la modernité a entretenu une relation complexe avec l'idée de cause finale : s'il a fallu l'écarter pour penser résolument l'univers comme ne répondant pas à une intention, elle n'en reste pas moins parfois dans la compréhension du phénomène du vivant. Faut-il pour penser adéquatement l'idée de nature, n'y voir qu'un monde fruit, « du hasard et de la nécessité », comme le disaient Démocrite et les épicuriens, ou intégrer des formes de finalité sans intention dans le mécanisme du vivant, et notamment la question de la reproduction et de l'évolution des espèces ?

La notion de cause finale trouve ses racines dans la philosophie d'Aristote, qui distingue quatre types de causes dans ses ouvrages *Physique* et *Métaphysique*. Ces causes sont la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. La cause finale, ou *telos* en grec, désigne la raison ou le but, le « ce pour quoi », pour lequel une chose existe ou un événement se produit. Pour Aristote, comprendre la cause finale d'un phénomène, c'est saisir sa finalité intrinsèque, ce vers quoi il tend naturellement. Par exemple, la cause finale d'une graine est de devenir un arbre. La théologie chrétienne a largement intégré la notion aristotélicienne de cause finale, y voyant une compatibilité avec l'idée d'un dessein divin. L'Abbé Pluche, dans son ouvrage *Le Spectacle de la nature* (1742), illustre cette compatibilité en affirmant que la nature est un livre ouvert où l'on peut lire les intentions de Dieu. Cette vision tout à la fois théologique et téléologique du monde naturel a longtemps dominé la pensée scientifique, influençant des domaines tels que la biologie et la physique mais freinant la quête de connaissance.

En effet, la notion de cause finale a été critiquée à l'époque moderne, notamment Spinoza et Diderot. Dans l'appendice au livre I de son *Éthique* (1677), Spinoza dénonce la cause finale comme un préjugé anthropocentrique. Il soutient que les hommes, par ignorance des véritables causes des phénomènes, attribuent à la nature des intentions et des finalités humaines. Pour Spinoza, cette approche est erronée et conduit à une compréhension faussée de la réalité. Il ajoute ici que rapporter la nature à un dessein divin, c'est en faire « l'asile de l'ignorance » : ne connaissant pas la cause d'un phénomène naturel, nous en attribuons la cause intentionnelle à un dieu lui-même inconnaissable, reproche que faisait déjà Épicure à ceux qui voyaient la colère de Zeus dans la foudre. Diderot, dans *De l'interprétation de la nature* (1753), développe cette critique en appelant à passer du « pourquoi » au « comment ». Il affirme que le physicien doit se concentrer sur les mécanismes des phénomènes naturels plutôt que sur leurs finalités supposées. Selon Diderot, le « comment » se tire des êtres eux-mêmes, tandis que le « pourquoi » dépend de nos systèmes de pensée et de nos connaissances limitées, répétant en fait nos préjugés. La dette envers Spinoza est ici immense. Cette approche mécaniste et empirique marque une rupture avec la tradition téléologique.

Malgré ces critiques, une forme de cause finale est réhabilitée par Kant dans sa *Critique de la faculté de juger* (1790). Kant distingue entre le jugement déter-

minant, qui subsume le particulier sous l'universel, et le jugement réfléchissant, qui cherche à trouver l'universel à partir du particulier. Dans le cadre du jugement réfléchissant, Kant admet que pour comprendre les organismes vivants, il est nécessaire de recourir à une forme de finalité qui dépasse la seule causalité mécanique. Il introduit ainsi l'idée de « finalité sans fin », où la nature est perçue comme un système organisé selon des principes téléologiques, sans pour autant impliquer un dessein intentionnel. Cela permet de penser le vivant sans retomber dans un anthropocentrisme naïf, et ouvre à une philosophie de l'histoire.

La critique de la cause finale atteint son apogée avec la théorie de l'évolution de Charles Darwin. Dans *L'Origine des espèces* (1859), Darwin propose une explication des phénomènes biologiques faisant intervenir le hasard et la nécessité, sans recours à une finalité intrinsèque. Selon Darwin, les variations aléatoires et la sélection naturelle suffisent à expliquer l'adaptation et la diversité des espèces. Cependant, Darwin lui-même reconnaît des limites à cette approche, notamment dans l'explication de phénomènes complexes comme la vision, qui semblent suggérer une forme de finalité. Dans une *lettre* à Asa Gray datée du 3 avril 1860, Darwin exprime ses doutes concernant la formation de l'œil : « L'œil me donne des frissons » écrit-il, à cause de la complexité et la perfection apparente de cet organe. Il admet que l'idée d'une évolution graduelle de l'œil par sélection naturelle reste difficile à concevoir sans invoquer une forme de finalité. Même pour Darwin, la question de la cause finale reste en partie ouverte, notamment lorsqu'il s'agit de phénomènes biologiques particulièrement complexes.

On peut alors tracer deux perspectives divergentes pour appréhender la notion de vivant dans l'ordre naturel : l'une qui l'intègre par réduction dans l'ensemble des lois qui régissent la nature sans spécificité ; l'autre qui voit dans le règne du vivant une forme spécifique faisant appel à un ordre normatif à part. On pourrait caricaturer ces approches en opposant le mécanisme, tel que le cartésianisme, au vitalisme, dans une lignée qui irait d'Aristote pensant l'âme végétative à Bergson qui pense l'élan vital. Bergson conçoit en effet la vie comme une liberté s'insérant dans la nécessité pour la tourner à son profit, ce qui signifie que la vie n'est pas simplement déterminée par des lois mécaniques ou finalistes, mais qu'elle introduit une créativité et une spontanéité irréductibles. Par le concept d'élan vital, il désigne une impulsion intérieure, créatrice et imprévisible qui traverse la matière et engendre la diversité des formes vivantes. Cet élan vital est une force dynamique qui ne se réduit ni au mécanisme dont la cause est strictement matérielle ni au finalisme. L'approche de Canguilhem se place dans le débat qui anime ces thèses. Parce qu'il considère le vivant comme un système créateur de normes plutôt que soumis à des déterminismes fixes cette capacité d'invention normative a plusieurs implications : les organismes réagissent de manière imprévisible aux perturbations ; la santé se définit par une marge de manœuvre adaptative, et non par l'adhésion à un modèle prédéfini ; le pathologique n'est pas une simple déviation quantitative, mais engendre une nouvelle norme de vie.

III. Quelles expériences !

Si la science nous a permis d'augmenter singulièrement les connaissances des propriétés de la nature, il reste que d'autres rapports avec elles sont possibles. Ils tiennent soit à une approche qui met en œuvre d'autres rationalités, soit à une expérience qui ne vise ni la connaissance, ni la maîtrise, mais une esthétique de la nature.

A. D'autres rapports à la nature : les leçons de l'anthropologie

Pour les occidentaux, la découverte d'un nouveau monde a considérablement augmenté la conception la diversité de la nature par le nombre d'espèces animales et végétales jusqu'alors inconnues. À l'inverse, la prédation coloniale a sans doute porté préjudice aux habitants du nouveau continent. Mais une autre leçon peut être tirée : les indigènes d'Amérique nous invitent à penser à d'autres types de relations à la nature.

○ Montaigne et les inspirations de la nature

Très vite, les premiers contacts avec les populations amérindiennes ont apporté la preuve que d'autres rapports à la nature et d'autres modes de vie étaient possibles. Certes, le regard des conquistadors, assoiffés d'or et de domination, a été méprisant, estimant les Indiens « sans foi ni roi ni loi », mais telle n'a pas été l'attitude de philosophes comme Montaigne dans *Les essais* (1580) ou encore Diderot (*Supplément au voyage de Bougainville*, 1796). Montaigne il est vrai, avait déjà une conception d'une nature plurielle, productrices de formes multiples. Dans le chapitre « Un enfant monstrueux », il remet en cause l'opposition nature/culture : « nous appelons contre nature ce qui advient contre la coutume ; rien n'est que selon elle, quel qu'il soit. Que cette raison naturelle et universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'étonnement que la nouveauté nous apporte. » La nature est susceptible de produire des formes inédites et notre étonnement face à ce que nous pensons être des monstres vient de notre ignorance d'une nature prodigue.

○ De la nature comme altérité à la nature comme universalité (Lévi-Strauss)

L'anthropologie comme science humaine s'est développée selon plusieurs voies, et Claude Lévi-Strauss a été le fer de lance de l'anthropologie culturelle. Il part de la distinction de nature/de culture qui tout à la fois pose la nature en altérité tout en montrant que chaque civilisation la conçoit différemment. Ontologiquement la nature est le lieu de lois nécessaires et déterminantes, là où pour la culture la règle, avec ses variations et ses transgressions possibles, déploie l'activité libre et signifiante de l'humanité. D'où une série de paradoxes : l'ethnocentrisme est universel car, comme il le rappelle dans *Race et histoire* (1952), chaque culture finit

par croire que sa culture est naturelle, là où les pratiques des autres sont dénaturées. Lointain écho de Montaigne : « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de sa coutume. » Et en même temps, fiers de leur culture, les peuples animalisent les autres, les rangeant au rang de sauvages et de barbares, dont Lévi-Strauss nous rappelle l'étymologie : le barbare n'a pas le logos, le sauvage vit dans la forêt – *silva*. Et pourtant, affirme-t-il, il y a bien une *Pensée sauvage* (1962) dont les catégories de classement semblent distinctes de celles mises en place par la science occidentale.

○ Par-delà nature et culture, vraiment ?

Philippe Descola part de la distinction classique entre nature et culture, notamment telle qu'elle a été développée par Claude Lévi-Strauss, pour qui cette opposition est à la fois centrale et ambiguë. Lévi-Strauss, bien que moniste sur le plan théorique, utilise cette dichotomie pour analyser des corpus mythologiques, tout en reconnaissant qu'elle n'a pas de portée universelle. Descola, en s'inspirant de son expérience ethnographique en Amazonie, propose une typologie alternative pour comprendre les différentes ontologies à travers lesquelles les sociétés humaines perçoivent le monde. Descola identifie quatre modes d'identification fondamentaux, basés sur deux dimensions : l'intériorité, ce qui relève de la conscience, de l'intentionnalité, de la réflexivité et la physicalité, ce qui relève du corps, de la matérialité. Ces modes d'identification permettent de classer les relations entre les humains et les non-humains, animaux, plantes, esprits, etc., selon quatre schémas : l'animisme, le naturalisme, le totémisme, et enfin, l'analogisme.

L'animisme désigne un mode d'identification qui repose sur une continuité des intériorités et une discontinuité des physicalités. Les non-humains comme les animaux, ou les plantes sont perçus comme des personnes dotées d'une intériorité similaire à celle des humains, mais avec des corps différents. À l'inverse de l'animisme, le naturalisme repose sur une continuité des physicalités et une discontinuité des intériorités. Seuls les humains sont dotés d'une intériorité – esprit, conscience – et les variations entre les humains définissent les cultures. Ce schème est celui de la pensée occidentale moderne, où la nature est perçue comme un domaine autonome régi par des lois universelles, tandis que les cultures sont des variations humaines. Le totémisme suppose sur une continuité à la fois des intériorités et des physicalités. Il est présent dans le totémisme australien, où les humains et les non-humains partagent des propriétés communes tout à la fois physiques et morales qui les regroupent en classes prototypiques. Les totems ne sont pas simplement des espèces biologiques, mais des ensembles de propriétés partagées entre humains et non-humains. L'analogisme enfin implique une discontinuité à la fois des intériorités et des physicalités. Le monde est perçu comme une multiplicité fragmentée d'existants, chacun étant unique et composé de multiples éléments en interaction. Ce schème est présent dans les systèmes de pensée méso-américains, andins, indiens et chinois anciens, ainsi que dans la conception occidentale de la « grande chaîne de l'être ». Descola souligne que ces quatre modes d'identification ne sont pas exclusifs les uns des autres : ils coexistent en nous sous forme

de potentialités, et nous les mobilisons selon les contextes. Par exemple, parler à un animal relève d'une logique animiste, tandis que consulter un horoscope relève d'une logique analogiste.

Les quatre modes d'identification proposés par Philippe Descola – animisme, naturalisme, totémisme, analogisme – ne sont pas seulement des catégories théoriques ; ils ont des implications morales, car ils déterminent la manière dont les sociétés humaines conçoivent leurs relations avec les autres êtres vivants et plus généralement avec l'environnement. Ces implications morales touchent à des questions fondamentales comme la responsabilité, les droits, et les devoirs envers les non-humains. Par exemple, dans les sociétés animistes, les non-humains que sont les animaux, les plantes, les esprits, sont perçus comme des personnes dotées d'une intériorité similaire à celle des humains. Cela signifie qu'ils sont des partenaires sociaux avec lesquels les humains peuvent interagir, communiquer, et même négocier. Les Achuar d'Amazonie tiennent des discours au gibier qu'ils chassent, les considérant comme des beaux-frères ou des parents par alliance. Cependant, cette reconnaissance d'une intériorité commune n'exclut pas la prédation : les animaux peuvent être chassés et mangés, car ils sont également perçus comme des ressources nécessaires à la survie humaine. Dans le naturalisme, qui domine la pensée occidentale moderne, repose sur une séparation stricte entre nature et culture. Les humains sont les seuls êtres dotés d'une intériorité qu'elle s'appelle conscience, raison, ou libre arbitre, tandis que les non-humains appartiennent à la nature, régi par des lois universelles. Cependant, ce type d'expérience de la nature est souvent conçu de manière anthropocentrique, c'est-à-dire que la nature y est perçue comme une ressource à exploiter pour le bien-être humain.

○ Ambiguïté de la nature

Comment penser alors notre rapport à la nature ? Est-elle une nouvelle forme de théologie, par sa personnification, ou peut-elle conserver un mode d'être qui n'engage à rien ? Au terme de cette analyse on ne peut que relever l'ambiguïté du terme, comme le souligne Sartre dans *Plaidoyer pour les intellectuels* (1972) : « l'idée de Nature compromis entre l'objet rigoureux des sciences exactes et le monde chrétien créé par Dieu. C'est l'un et l'autre : la Nature est d'abord l'idée d'une unité totalisante et synchrétique de tout ce qui existe – ce qui nous renvoie à une Raison divine ; mais c'est aussi l'idée que tout est soumis à des lois et que le Monde est constitué par des séries causales en nombre infini et que chaque objet de connaissance est l'effet fortuit de la rencontre de plusieurs de ces séries, ce qui aboutit nécessairement à supprimer le Démon. »

Clément Rosset, dans son *Anti-nature* (1973), dresse une frontière radicale entre les partisans de l'artifice et du hasard d'une part, et ceux de la nature et du nécessitarisme d'autre part. L'inspiration nietzschéenne initiale de cette étude conduit à voir dans l'idée de nature un fantôme de dieu, qui produit donc une vision théologique du monde. La nature devient « un des écrans majeurs qui isolent l'homme par rapport au réel, substituant à la simplicité chaotique de l'existence la

complication ordonnée d'un monde. » Cette hypothèse ontologique ne serait rien sans l'idéologie qui l'accompagne : « la doctrine selon laquelle la nature existe, c'est-à-dire selon laquelle certains êtres doivent la réalisation de leur existence à un principe étranger au hasard (matière) ainsi qu'aux effets de la volonté humaine (artifice). » De ce fait, l'idée de nature vient toujours justifier l'ordre du monde tel qu'il est, supposant un ordre là où il se peut qu'il n'y ait que du hasard. Si la nature ne fait rien en vain comme le dit Aristote, alors ce qui *est*, *devait* être. Le problème, affirme Clément Rosset, c'est que « l'idée de nature ne serait qu'une erreur et un fantasme idéologique. »

○ Nature post moderne et post-naturalisme

Par-delà cette critique morale et métaphysique du recours idéologique de l'idée de nature, le post-modernisme remettant en cause la rationalité et l'objectivité de la science, va remettre en cause l'idée d'une nature donnée. Bruno Latour, sociologue partisan d'une thèse relativiste vise à montrer que le rapport à la « nature » comme tout rapport à un concept, est construit. Ni la « nature », ni la « culture » ne sont données définitivement. Par conséquent, il faut en relativiser, non seulement leurs rapports entre eux, mais aussi les conceptions que nous en avons, ce qui a évidemment des conséquences éthiques. Ce serait selon lui la seule manière d'échapper à la folie qui nous guette face aux délires des climato-sceptiques, qui nient l'évidence scientifique du changement climatique, comme à ceux des géo-ingénieurs qui attendent du progrès technique la solution à ces nouveaux enjeux. Pour lui l'opposition entre nature et culture, héritée de la tradition occidentale, repose sur une opposition entre le monde matériel, régi par des lois universelles et le monde humain, régi par des conventions sociales. Elle reposerait sur une séparation artificielle entre deux domaines qui, en réalité, sont indissociables.

Il propose de remplacer l'opposition nature/culture par une vision plus complexe : « je propose simplement d'encadrer la notion de Nature/Culture, oui, au sens propre, de la relativiser, en la plaçant au milieu d'autres versions ». Il s'agit de voir ces deux termes non pas comme des domaines séparés, mais comme des dimensions d'un même concept, qui distribue les rôles entre humains et non-humains. Cette vision permet de mieux comprendre pourquoi les débats écologiques sont si polémiques : la « nature » est à la fois un fait – ce qui *est* – et une norme – ce qui *doit* être. Pour sortir de cette impasse, Latour propose de repenser notre rapport au monde en abandonnant la notion de « nature » au profit d'un concept plus ouvert : le monde. Ce concept inclut à la fois la multiplicité des existants humains et non-humains et la multiplicité des façons dont ils existent et interagissent. Il s'agit de reconnaître que le monde est un « plurivers », un ensemble complexe et dynamique d'entités et de relations, qui ne peut être réduit à une opposition simpliste entre nature et culture. Ainsi les enjeux écologiques ne sont pas simplement des questions de « gestion de la nature », mais des questions de composition : comment les humains et les non-humains coexistent-ils dans un monde commun ? Comment pouvons-nous construire des relations plus justes et durables avec les autres existants ?

Et pourtant le relativisme de Bruno Latour semble constituer à son tour une limite essentielle à la prise en compte de la réalité naturelle : si tout est construit et qu'il n'y a plus de référent objectif, comment encore parler d'une expérience de la nature ? Bruno Latour a par exemple affirmé que l'on ne pouvait pas dire que le Pharaon Ramsès était mort en - 1213 de la tuberculose, car le Bacille de Koch n'a été identifié qu'en 1882. Ce relativisme vis-à-vis de la science invalide toute tentative de parler rationnellement de la nature, ouvrant la porte à toutes les mystifications. D'ailleurs son relativisme lui permet de préférer parfois une conception divine de la nature car il reste un penseur catholique qui cherche un lien entre « le terrestre et l'incarnation », d'où son admiration du Pape François auteur de l'*Encyclique* « Laudate si ! ».

○ La conception marxiste et les expériences de la nature

En réponse à ce post-modernisme outrancier, on peut en revenir à ce qui constitue notre expérience première de la nature : nous en sommes tributaires pour en vivre, car si nous sommes des animaux sociaux, notre nature animale nous oblige à composer avec elle. Encore faut-il saisir comment se construit cette expérience : elle n'est effectivement pas donnée, mais s'est construite dans l'histoire même de nos relations d'êtres vivants socialisés. C'est là tout le sens de la conception marxiste, fondée sur le matérialisme historique, qui permet tout à la fois de conserver l'idée d'une variation historique du concept de nature sans en invalider la réalité. Pour Marx, la nature n'est pas un domaine séparé de la culture ; elle est plutôt un ensemble de ressources matérielles que les humains transforment à travers leur travail. Cette transformation est au cœur de la relation entre la nature et les humains qui en font partie. Marx critique les visions idéalistes qui séparent l'esprit de la matière, figent les notions « d'homme » ou de « nature », et il insiste sur le fait que les humains sont des êtres naturels qui se distinguent par leur capacité à transformer la nature tout en se transformant eux-mêmes à travers des outils et des techniques. Notons d'emblée que si Marx ne parle pas, évidemment, explicitement de l'écologie, ses thèmes en sont cependant moins éloignés qu'il n'y paraît tout d'abord : l'homme est une partie de la nature, et il précise dans les *Manuscripts* de 1844 qu'elle « est son corps avec lequel il doit maintenir un processus constant ». Cependant, son matérialisme dialectique lui interdit d'avoir une conception figée et idéalisée de la nature. Héritier en cela d'Épicure – à qui il consacra son doctorat – Marx entrevoit que la nature n'est pas une idole qu'il faudrait vénérer. D'une part, l'idée de nature correspond à celle de l'univers, et la connaissance de la nature est une condition de l'émancipation. En hégélien, Marx fait du travail humain le lieu de la médiation entre les buts d'une humanité tournée vers la liberté, et les nécessités de la nature. Dès lors, le travail est tout autant ce qui transforme la nature que le résultat d'une nature qui évolue par l'intermédiaire d'une de ses composantes, l'homme. On ne peut donc que saisir dialectiquement la nature et l'homme. Elle n'est pas une donnée sans devenir, et l'homme ne s'y oppose pas comme une partie étrangère. Voilà qui

donne des clés pour dépasser les contradictions apparentes entre la technique et la nature. Les outils par exemple devant être conçus comme « le corps inorganique de l'homme », son prolongement à la fois naturel et artificiel.

Si l'on comprend cela, on évite tout à la fois la technophobie et la technophilie : la technique ne s'oppose pas à la nature pour la détruire ou pour nous en protéger, le geste technique apparaît comme le fait d'une espèce naturelle, l'homme, qui produit par elle plus de potentialités que la nature seulement mécanique semblait receler. La perspective écologique restitue à l'homme sa part purement matérielle et naturelle, pour intégrer dans ses calculs la nécessité de préserver les conditions de sa survie. Il ne peut y avoir d'intérêt général si la production même de la vie n'est plus possible. Et parce que l'homme est un animal, certes social, il doit d'abord préserver la possibilité de subvenir à ses besoins. C'est tout l'enjeu de la conception marxiste de l'écologie : il s'agit d'œuvrer à l'écologie politique qui, au rebours des fondateurs de la *deep ecology*, n'oppose pas l'homme et la nature, et ne fait pas de cette dernière une valeur transcendante qui s'imposerait aux hommes. L'écologie ne relève pas d'une morale ou d'une valeur, mais repose sur les conditions réelles d'existence des hommes au sein d'une nature dont ils sont issus. Cette écologie est anticapitaliste par ce que ce dernier porte en lui la destruction des rapports sociaux et des conditions d'existence.

B. Esthétiques de la nature et la nature comme esthétique

Qui n'a jamais pris de plaisir à contempler un paysage ? Qui n'est pas parfois pris par ce « sentiment océanique » – l'expression est de Romain Rolland, inspirée par *L'Éthique* de Spinoza – face à l'immensité de l'horizon, pris par l'impression d'unité avec la nature ? Vis-à-vis de la nature, nous ne sommes pas seulement dans un rapport de connaissance ou d'utilisation, mais nous y vouons une relation esthétique, pour ne pas dire poétique.

○ Un plaisir de la nature

Anaxagore (-500/-428), répondit alors qu'« on lui demandait un jour pourquoi il était né : Pour observer le soleil, la lune et le ciel. » La recherche d'un rapport contemplatif à la nature est ancienne. Avant même de parler d'une expérience esthétique de la nature, notons d'ailleurs qu'il y a comme un plaisir de la nature. Aristote notait dans *Des parties des animaux*, que la contemplation de la nature procure « des plaisirs inexprimables ». Certes, depuis Platon l'activité de connaissance s'accompagne d'une forme de plaisir, mais ce dernier concerne singulièrement la nature. Il nous installe dans un rapport désintéressé qui s'accompagne de délassement. Sénèque (-465) fait de la contemplation de la nature une des conditions de la tranquillité de l'âme : il la recommande à celui qui est tourmenté par les affections du corps, à celui qui a passé sa journée enfermé à travailler : « l'artiste, s'il habite une demeure sombre et mal éclairée, sort dans la rue [...] ainsi l'âme, enclose dans son obscur et triste logis, prend le large, toutes les fois qu'elle le peut,

et se repose dans la contemplation des scènes de l'univers. [...] M'interdiras-tu la contemplation de la nature ? m'arracheras-tu à ce bel ensemble pour me réduire à un coin du tableau ? » Ce plaisir est naturel pour les épicuriens, pour qui le plaisir lui-même – *hédoné* – vient d'une sensation – *aesthesis* – naturelle : par lui la nature nous signifie ce qui est bon et ce qui est nuisible directement.

○ Beauté naturelle et beauté artistique : l'art comme langage de la nature

Pour saisir notre relation esthétique à la nature, nous sommes conduits à changer de plan d'expérience : nous passons d'une relation de connaissance empirique qui vise à identifier et souvent objectiver les êtres naturels, à une autre relation, de contemplation. Pour cela nous devons solliciter d'autres types de jugements et d'autres facultés. Pour le comprendre, partons de la notion de beauté que l'on peut identifier dans une œuvre d'art comme devant un paysage. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant fait part d'un lien tenu entre le geste artiste et la nature. Il renoue par là avec une série de comparaisons anciennes entre les productions de la nature – par dieu ou immanentes – et l'art humain. Le génie, selon lui, est celui qui « donne ses règles à l'art », c'est-à-dire qui produit une œuvre dont l'artifice et le mécanisme disparaît, donnant l'impression d'être produite spontanément. Il n'y a que les mauvais artistes qui laissent entrevoir leur manière de peindre ou de jouer, ou bien ceux qui sont dans une démarche de critique de l'esthétique en art précisément – à moins que ces derniers ne cachent par de pompeux discours leur absence de talent ! L'artiste en effet, crée des œuvres qui, bien qu'intentionnelles, semblent dotées d'une « finalité sans fin » propre à la nature. Par exemple, une symphonie ou une peinture classique donne l'impression d'une harmonie organique, comme si elle était « née d'elle-même ». Pour en rendre compte, il recourt à des expressions qui peuvent sembler contradictoires : finalité sans fin, universalité subjective. Ni la beauté naturelle ni l'artistique ne servent un but utilitaire, elles ne relèvent pas d'ailleurs d'un jugement objectif. Leur valeur réside dans l'harmonie de leur forme, qui stimule un libre jeu entre l'imagination et l'entendement. Le jugement esthétique, qu'il porte sur un coucher de soleil ou une statue, prétend à l'assentiment universel, bien qu'il soit fondé sur un sentiment individuel. Pour comprendre qu'il y a cependant une beauté naturelle il distingue la « beauté adhérente » de la « beauté libre » : « Les fleurs sont de libres beautés de la nature ; on ne sait pas aisément, à moins d'être botaniste, ce que c'est qu'une fleur ; et le botaniste lui-même, qui reconnaît dans la fleur l'organe de la fécondation de la plante, n'a point égard à cette fin de la nature, quand il porte sur la fleur un jugement de goût. » Et quand la nature déchaîne sa démesure, nous éprouvons un sentiment différent, plus violent et actif encore, le sentiment de sublime. Le beau engage principalement l'entendement, il évalue des formes limitées et ordonnées, adaptées à nos capacités sensibles, il s'accompagne d'un calme contemplatif : « l'esprit reste en repos » *Critique de la faculté de juger*, § 27. En revanche le sublime convoque, voire

provoque la raison : il expose l'échec de l'imagination à représenter l'illimité ou la puissance écrasante de la nature. Le sublime déclenche un ébranlement comme un « soudain blocage des forces vitales » suivi d'un « déploiement d'énergie ».

C. Morales et politiques de la nature

Dès l'Antiquité, la référence à la nature a pu être présentée comme susceptible de fonder une relation éthique, avec notamment le cynisme, le stoïcisme ou l'épicurisme qui, chacun à sa manière, cherchent à vivre selon la nature, ou au contraire à y voir une forme d'aberration, la figure de l'excès des sophistes qui comme Calliclès dans le *Gorgias* ou Thrasymaque dans *La République* font de la loi de la nature entendue comme loi du plus fort, la norme du juste. Peut-on développer une morale voire une politique grâce à l'expérience de la nature ?

○ Les mésusages moraux de l'idée de nature

L'usage moral de la notion de nature est difficile, et donne lieu à des manipulations. On parle du sophisme naturaliste dont la dénonciation est parfois rapportée à Hume qui, dans le *Traité de la nature humaine* pose l'impossibilité de déduire des valeurs – le devoir être – de l'être ou de la nature. On appelle parfois ce sophisme « la loi de Hume » et il a donné lieu à bien des débordements, à commencer par la formation d'un racisme biologique avec Gobineau, qui, en 1853, écrit *L'essai sur l'inégalité des races humaines*. Steven Pinker, auteur de *Le Triomphe des Lumières : pourquoi il faut défendre la raison, la science et l'humanisme* et de *Comprendre la nature humaine*, le résume ainsi : « l'erreur naturaliste est l'idée selon laquelle ce que l'on trouve dans la nature est bon. »

Ces erreurs concernant le passage d'une expérience de la nature à des principes moraux n'appartient pas qu'au passé : les découvertes scientifiques concernant la nature ont souvent donné lieu à des détournements dans l'ordre éthique et moral. La biologie naissante et ses classifications raciales, ou la phrénologie de Gall – science de la morphologie des cerveaux – ont voulu assigner les esprits dans la forme jugée saine ou malsaine des corps. Le darwinisme a été également l'objet d'un détournement analogue, contre l'avis même de Darwin. Herbert Spencer (1820-1903) condamnait l'assistance aux plus faibles au nom du prétendu combat pour la survie que mènerait l'espèce. Certes une des principales leçons du darwinisme, c'est que l'espèce humaine n'échappe pas aux lois de la nature. Pourtant on ne saurait en déduire une sorte de fatalisme qui nous conduirait à devoir accepter nos conditions. Précisément parce que nous savons la part du hasard qui régit l'univers, aucune inégalité de condition ne peut se justifier par elle-même. Voilà ce que n'ont pas compris les lecteurs de Darwin croyant voir dans la sélection des espèces une justification à l'inégalité sociale. La découverte de l'A.D.N., si elle a pu confirmer et renforcer le modèle darwinien, a aussi été prétexte à la justification de nouvelles assignations et discriminations, certains cherchant la nature ou la dénaturation que constituerait l'homosexualité, des gènes de l'intelligence ou

de l'art, la justification des distinctions de genre, etc. La première sociobiologie, celle d'Edward O. Wilson qui publie en 1975 *Sociobiology: The New Synthesis*, n'en est pas exempte. Cette conception accompagne les visées conservatrices, ce qui explique que ces travaux ont été repris par les penseurs réactionnaires comme Yvan Blot, théoricien du GRECE, laboratoire de l'extrême droite, qui y a consacré sa thèse de doctorat.

Il ne faut jamais oublier que Darwin accorde une place prépondérante au hasard dans le mécanisme de sélection. Celle-ci n'est donc pas une évolution nécessairement meilleure, mais simplement le résultat aléatoire des dispositions, des mutations, des circonstances, par lesquelles un certain groupe survit et pas un autre. Or on a vu combien le hasard était un frein à toute prétention normative par la nature. D'autre part, comme le montre le spécialiste de Darwin Patrick Tort, si l'espèce humaine n'échappe pas au mécanisme biologique de la sélection, et est inscrite dans le monde animal, elle déploie des stratégies culturelles qui lui permettent d'agir sur son environnement et ses modes de vie, ce qu'il appelle le « processus réversif de la culture ». Ainsi elle mettra en œuvre une assistance aux plus défavorisés, par la médecine elle luttera contre certaines maladies, etc. Ainsi ce n'est qu'en procédant à un détournement du darwinisme que l'on peut vouloir justifier l'inégalité entre les hommes.

○ Nouvelles éthiques de la nature

L'Antiquité n'a pas éludé le double rapport, épistémique et éthique, que nous entretenons avec la nature. Prenant acte des risques à moraliser la nature, sans vouloir imposer des dogmes moraux au nom d'une nature en fait déjà pleine de préjugés idéologiques, il est temps de penser une nouvelle éthique pour la nature. La leçon que nous pouvons tirer de l'étude des éthiques de l'Antiquité, ou de Spinoza, c'est que si la morale tente d'interdire, l'éthique vise à développer librement les potentialités offertes. Il nous faut cependant faire fond aujourd'hui sur l'expérience de la révolution industrielle et de notre entrée dans le capitalocène : l'ère d'une nature dévorée par l'appétit sans fin du désir de profit. Nous sommes désormais instruits des écarts entre une connaissance objective de la nature, l'imminence du péril de sa surexploitation et les détournements possibles de l'idée d'un retour à la nature pour envisager de nouveaux rapports.

Dans *Pour une éthique du futur* (1990) Hans Jonas résume ce que peut être selon lui le fondement d'une éthique du futur, le concept majeur en étant le « principe responsabilité » sujet de son œuvre majeure. L'ère industrielle appelle une nouvelle forme éthique car l'expérience que nous avons désormais de la nature nous a engagés dans un nouveau rapport métaphysique avec elle qui commence par changer de temporalité « l'éthique du futur ne désigne pas l'éthique dans l'avenir – une éthique conçue aujourd'hui pour nos descendants futurs – mais une éthique d'aujourd'hui qui se soucie de l'avenir et entend le protéger pour nos descendants des conséquences de notre action présente ». Seule une attitude métaphysique peut justifier le commandement selon lequel l'espèce humaine n'a

pas le droit de disparaître. « En soi, la capacité de responsabilité oblige donc à chaque fois ses détenteurs à rendre possible l'existence d'autres détenteurs futur. » Il s'agit bien d'une responsabilité pour autrui liée au risque de la destruction de la nature. Mais comment passer d'une expérience, qui ne peut reposer que sur des faits passés et présents à une anticipation du futur ? Les conséquences techniques affectent désormais la manière de vivre, existentiellement la vie ne semble pas pouvoir être vécue. Parce que la biologie modifie les perspectives de l'humanité, une anticipation éthique est de plus en plus nécessaire aux yeux de tous. Elle justifie une heuristique de la peur. Il faut donc exploiter la peur sans laquelle nous ne pouvons avoir de l'empathie pour les générations à venir. L'éthique de la responsabilité pour le futur recourt à une futurologie pessimiste. Cette éthique pour le futur s'exprime dans le commandement moral formulé dans *Le principe responsabilité* (1979) : « Agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ». On peut y voir la synthèse philosophique de deux principes qui dominent l'écologie : le droit des générations futures et le principe de précaution. Il s'agit d'intégrer parmi les choix qui sont les nôtres aujourd'hui, non seulement l'espoir de notre bonheur propre, mais une prévention pour les générations à venir. Son expression reprend la formulation kantienne d'une morale rationnelle, celle qui ajoute aux mobiles sensibles de notre vouloir des considérations éthiques. Jonas compare sa morale à une foi, à une religion. Seul un motif transcendant, proche du pouvoir divin, semble à même de rendre acceptable un changement dans notre mode de vie pour un autrui si lointain.

Cette approche n'est pas sans poser des problèmes pratiques, voire éthiques. En termes très concrets, on voit mal en effet quel gouvernement accepterait de réduire le droit à la nourriture, au chauffage, aux transports aujourd'hui, au nom de générations très lointaines. Plus généralement, fort de la certitude de ce que l'avenir appelle à modifier nos comportements, la tentation peut-être grande de proposer comme un despotisme écologiquement éclairé, et Jonas, comme d'autres acteurs à sa suite, ne cachent pas qu'ils estiment parfois qu'un régime tyrannique est nécessaire pour assurer la survie de l'homme et sauvegarder une forme d'écologie elle vaut mieux que la disparition certaine de l'homme et de sa liberté dans la catastrophe.

Comment au contraire penser rationnellement et démocratiquement une éthique de la nature ? Pour cela il nous faut reprendre le sens originel de l'idée d'écologie, tel qu'il fut avancé par le biologiste Ernst Haeckel en 1866 : « Par "écologie" nous entendons la science des rapports des organismes avec le monde extérieur, dans lequel nous pouvons reconnaître d'une façon plus large les conditions d'existence qui peuvent être favorables ou défavorables ». Certes ce dernier en fit un usage largement réactionnaire, mais on peut développer une autre approche. Elle doit prendre en charge le fait que les crises écologiques actuelles révèlent les limites du modèle démocratique représentatif traditionnel, incapable de prendre en charge les enjeux de long terme et la complexité des interdépendances écologiques. La démocratisation de l'écologie suppose d'élargir la communauté politique au-delà

des seuls humains, en prenant en compte les générations futures mais aussi les entités non humaines comme les animaux qui ne peuvent par définition avoir le droit à la parole inhérent à tout processus démocratique. Pour Michael Löwy, auteur d'*Étincelles écosocialistes* (2024), on doit tendre vers une planification écologique participative. Il insiste sur la nécessité d'une révolution institutionnelle, intégrant l'autogestion, la subsidiarité par des décisions prises au niveau local quand c'est possible, et la participation directe des citoyens à la gestion des ressources et des territoires. Il propose de développer un écosocialisme faisant appel également à l'utopie, la réconciliation avec la nature, et une bifurcation vers une société où le social et l'écologique sont pensés ensemble, ce qui implique de renouveler l'imaginaire collectif et de placer la justice écologique au centre du projet démocratique.

Quant à la prise en compte de l'intérêt animal, elle nous oblige également à changer de point de vue. MM. Donaldson et Kymlica dans *Zoopolis*, ou Corinne Pelluchon dans le *Manifeste animaliste* nous invitent à attribuer à l'animal un statut de sujet, même s'il ne repose pas sur l'hypothèse de la conscience. Parce que tout animal est un être sensible, ou sentient, ils sont sujets à des droits inaliénables. Dès lors Corinne Pelluchon observe que « la zoopolitique consiste à organiser la coexistence entre humains et animaux de telle manière que les intérêts de ces derniers soient inclus dans la définition du bien commun ». Notre expérience de l'animalité est désormais beaucoup plus vaste et diversifiée, grâce notamment aux travaux des éthologues et naturalistes comme Jane Goodall. Donaldson et Kymlica identifient plusieurs sortes d'animaux avec lesquels les humains ont des expériences différentes : les animaux domestiques, qui s'adaptent aux environnements humains ; les animaux sauvages pour lesquels il devrait y avoir préservation d'un espace autonome ; et les animaux liminaires, qui vivent au sein des espaces humains pour se nourrir, se loger, etc. mais sans avoir été dressés pour s'y adapter. Les rats, par exemple, constituent une espèce liminaire dans les villes. Pour répondre aux besoins divers de ces animaux, Corinne Pelluchon propose notamment de « désigner des personnes chargées de veiller au sein des instances délibératives et non à leur marge, à l'inclusion de l'intérêt des animaux dans les politiques publiques. » Parce les animaux dépourvus du langage humain ne pourraient pas désigner eux-mêmes leurs représentants, elle préconise que « la désignation de ces représentants siégeant aux côtés des députés et des sénateurs pourrait procéder d'un tirage au sort effectué sur la base d'une liste de personnes ayant fait preuve de leur engagement au service des animaux. »

Conclusion : quelles expériences produire ?

Alain Supiot, Professeur émérite au Collège de France, évoque dans *La gouvernance par les nombres* (2015) une comparaison entre deux modèles de civilisations : celle du jardinier ou celle de l'éleveur. Ces modèles permettent de distinguer par exemple la civilisation chinoise de l'occidentale, même si ces oppositions se

retrouvent aussi au sein de chacune, Abel et Caïn figurant aussi le pasteur et le jardinier. Or prendre soin du jardin, ce n'est pas tenter de le dominer – si ce n'est dans le jardin « à la française » qui justement a pour but de domestiquer la nature, de la contraindre à un ordre mathématique. Face à la nature, immergés en elle puisque nous appartenons par notre animalité à son règne, on peut être tentés de la contraindre à l'ordre abstrait de nos cupidités. Tel est le chemin ouvert aujourd'hui par le capitalocène qui veut remplacer les lois naturelles par les prétendues lois économiques du profit. Mais, remarque Alain Supiot, on ne fait pas pousser des radis en leur tirant dessus : il faut revenir alors à l'adage de Bacon, cette fois-ci bien compris, « on ne commande à la nature qu'en lui obéissant. » La commander, c'est en connaître les ressorts et les respecter. Lui obéir ce n'est pas non plus lui vouer un culte comme on le ferait d'une nouvelle idole. Notre expérience de la nature ne peut être que culturelle, c'est-à-dire dialectique. Certains militants écologistes disent d'ailleurs « nous sommes la nature qui se défend ». Il est temps de chercher à vivre d'autres expériences de la nature, de la vivre en jardinier poète, qui la respecte en se respectant.



Lecture des œuvres

Jules Verne,
Vingt mille lieues sous les mers

Christian Chelebourg

Introduction : aux origines de la science-fiction

Vingt mille lieues sous les mers est un roman des débuts de Jules Verne. Il commence à réfléchir à un *Voyage sous les eaux* au mois d'août 1865, alors que son premier succès, *Cinq semaines en ballon*, est paru deux ans et demi plus tôt. La rédaction sera ralentie par un travail harassant sur la *Découverte de la Terre : Histoire générale des grands voyages et des grands voyageurs*, une commande passée par son éditeur, Pierre-Jules Hetzel. Après bien des péripéties, le travail effectif sur le roman ne commence vraiment qu'en 1868, à l'époque où Jules Verne emménage au Crotoy, sur la côte picarde, où il acquiert son premier voilier : le *Saint-Michel*. *Vingt mille lieues sous les mers*, c'est un peu le récit d'un marin débutant qui rêve l'existence d'un grand capitaine – le plus grand des capitaines.

Le roman paraît finalement en feuilleton dans *Le Magasin d'éducation et de récréation* entre le 20 mars 1869 et le 20 juin 1870. On est à la veille de la guerre avec la Prusse qui s'achèvera par la chute du régime de Napoléon III, le siège de Paris et la Commune.

Cette première période de l'écrivain est généralement présentée comme optimiste ou du moins animée par la foi dans le progrès. On verra que c'est à relativiser. Ce qui en revanche est très clair, c'est que de *Cinq semaines en ballon* (1863) à *Vingt mille lieues sous les mers*, en passant par *De la Terre à la Lune* (1865), elle installe solidement l'idée que l'avenir est aux machines fabuleuses. Quand on y regarde bien, pourtant, les machines n'occupent alors dans *Les Voyages extraordinaires* qu'une part limitée : ni *Voyages et aventures du capitaine Hatteras* (1864-1865), ni *Voyage au centre de la terre* (1864), ni *Les Enfants du capitaine Grant* (1867-1868) n'y ont recours. Même le ballon du docteur Samuel Fergusson n'est après tout qu'un aérostat amélioré. La principale innovation de Verne consiste à faire en sorte qu'on puisse utiliser un tel engin pour survoler l'Afrique au lieu de la traverser. Le voyage lui importe plus que la technologie mise en œuvre pour l'accomplir.

Il n'en reste pas moins que ce sont les machines que le public va retenir de ses romans. Le canon géant de *De la Terre à la Lune* (1865) a déjà marqué les esprits, mais il faudra attendre *Autour de la Lune* (1870) pour que l'obus lunaire fasse le tour de notre satellite. Le sous-marin de *Vingt mille lieues sous les mers* constitue donc la première anticipation technologique pleinement opérationnelle des *Voyages extraordinaires*. Il s'inspire de quelques prototypes mis à l'eau dans la première moitié du siècle. Il porte même le nom du tout premier submersible militaire, construit par Robert Fulton en 1800, un nom déjà repris en forme d'hommage par Samuel Hallet pour son propre sous-marin, achevé en 1858 et exposé à Paris en 1867.

Les perfectionnements imaginés par Verne sont sans commune mesure avec la simple quoiqu'ingénieuse enveloppe double du *Victoria* dans *Cinq semaines en ballon*. À ce titre, la description du *Nautilus* peut à bon droit passer pour l'acte de naissance de la science-fiction, même si le terme ne s'imposera que dans les années 1930 aux États-Unis et vingt ans plus tard en France. Jules Verne s'affranchit du fantastique qui prévalait jusqu'alors dans les fictions pseudo-scientifiques, de l'*His-*