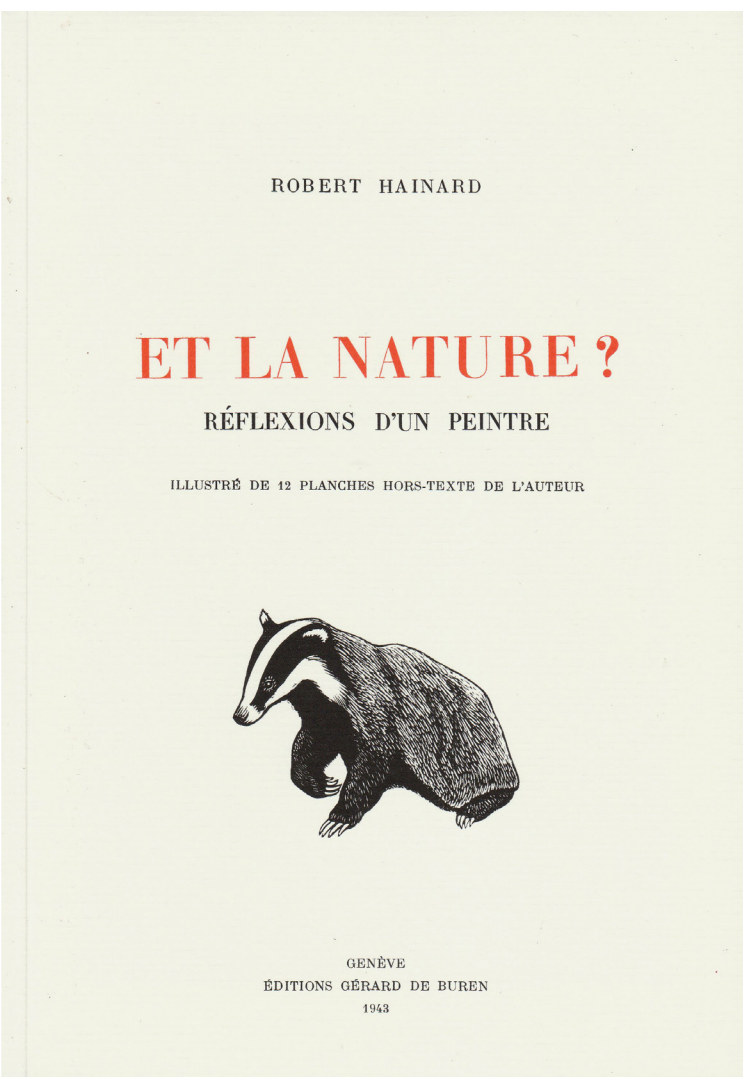


Comment définir la nature au XXI^e siècle ?

Par **Michel BARATAUD**
(michel.barataud1@orange.fr)



Aux beaux esprits qui, depuis des siècles et plus encore aujourd'hui, tournent autour de l'idée de nature, Robert Hainard rappelle – et l'artiste est bien placé pour en témoigner – que le naturel n'est que le bi-pôle de l'artificiel, du culturel, de l'historique, « tout simplement », et qu'il importe que les deux notions soient bien distinguées, pour garder valeur propre et complémentarité.

Car le concept de nature est sans doute l'un des plus ambigus qui soient dans le vocabulaire occidental. Ceux qui en ont usé n'ont eu de cesse consciemment ou non, de glisser d'un sens à l'autre pour récuser cette identité (LEBRETON, 1991).

La nature : une définition historique ?

Consultez les philosophes anciens ou récents, interrogez votre entourage à propos d'une définition du mot nature : vous serez confrontés à une diversité étourdissante de réponses.

Chacun déclinera le concept de nature en fonction de sa propre culture, ce qui introduira déjà le lien entre ses deux notions (SAHLINS, 2009), qui semble varier entre civilisations principalement selon leur degré d'évolution technologique (DESCOLA, 2005). La proximité phonétique entre « naturiste » et « naturaliste » amènera forcément une plaisanterie qui nous est familière (je vous invite alors à reprendre l'aphorisme subtil de Sylvain TESSON (2014) : « *le naturiste n'a rien à cacher, le naturaliste a tout à découvrir* »). Le verbe « naturaliser » ne sera pas mieux cernable : il désigne à la fois empailler un animal (les taxidermistes étaient auparavant appelés naturalistes), donner une nouvelle nationalité à un résident d'origine étrangère, acclimater une espèce animale ou végétale à un nouvel environnement, et restaurer la naturalité d'un endroit.

C'est dire si l'entreprise qui consiste à passer en revue les sens multiples du mot « nature » et ses déclinaisons (MARIS, 2018), pratiqués par hommes et femmes de toutes les époques, de tous les continents et de toutes les origines sociales, est une gageure qui a dû effrayer bon nombre d'auteurs (MUELLER-JOURDAN, 2010).

Mais si les naturalistes sont bien ces « veilleurs de la nature » que décrit si bien Vanessa MANCERON (2022), nous avons également un rôle de veille sur le sens à donner au mot « nature », et ses éventuelles dérives ou substituts. Il peut

donc être utile d'en retenir la description qui nous correspond le mieux, et de juger si notre relation profonde avec ce concept tel que nous le définissons, relève d'une particularité parmi nos semblables.

Nature du monde, nature des choses

De la Sibérie à l'Amérique du Sud, en passant par l'Amérique du Nord, les tribus humaines témoignant de notre passé paléolithique se pensent « *comme de simples composantes d'un ensemble plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n'est établie entre humains et non humains* » (DESCOLA, 2005, p. 29).

Démocrite et Epicure, aux V^e et IV^e siècles av. J.-C., nous ont livré au contraire une description matérialiste et dualiste de la nature, constituée exclusivement d'atomes et de vide (CRESSON & DHUROUT, 1947). A cette période où la technologie humaine était purement mécanique et dépendante de l'énergie humaine ou animale pour être fonctionnelle, l'opposition entre une nature concrète et un monde artificiel, virtuel, semble moins évidente. Pourtant, Aristote, à la même époque, distingue le naturel (ce qui est produit par soi-même) de l'artificiel (ce qui résulte de l'action de l'homme, de l'animal ou des dieux).

Le mot « nature » apparaît en langue française en 1119. Il vient du latin *natura* au sens déjà multiple, enrichi au I^e siècle av. J.-C de la complexité du mot grec ancien *phusis* (PELLICER, 1966 ; voir MINICONI, 1969). « Nature » désigne alors la naissance, la croissance, l'origine et le cours des choses, leur constitution, leur qualité... Parmi toutes les définitions de la nature on trouve une constante : ce mot est relié à celui d'« essence ». Ce qui est.

Ce qui est essentiel ?...

Le ciel, une montagne, un ours, un lichen, une bactérie... La nature est autant élément physique qu'entité biologique, flux d'énergie, propriétés émergentes... Inscrite dans un processus temporel, elle a une histoire ; cette histoire est tissée de tous les liens entre tous les éléments de la nature, des interactions multiples plus ou moins directes ou lointaines. Nous n'avons plus désormais une simple vision atomiste, matérialiste ; mais holiste, écologique au sens scientifique du terme. Un naturaliste attentif au spectacle de la nature intègre donc une vision scientifique du monde ; car observer la nature accumule et structure des connaissances, c'est donc bien « faire science » (MANCERON, 2022).

Mais, bien que refoulée par les règles de la science, l'interprétation sensible de ce spectacle, sa poésie, distingue l'observateur vivant de la machine qu'il a créée ; car au final l'humain imprègne tout ce que nous faisons, de la conception des idées et des outils à l'interprétation et l'application : la science est une chose humaine. Ainsi, nos efforts pour distinguer raison et sentiments sont plus ou moins affirmés selon la couleur et la texture des fibres qui composent notre tissu culturel intime.

Nature et culture humaines

La pensée occidentale « moderne » est imprégnée d'une vision dualiste (DESCOLA, 2005).

Notre patrimoine inné déterminerait seul notre nature, à l'échelle de l'espèce et de l'individu. L'existence, ce que l'on vit, déterminerait notre culture selon la théorie existentialiste de SARTRE (1946).

Cette distinction entre nature et culture est plus ou moins affirmée selon les disciplines et les pays. Les anthropologues anglais, à la différence des français, considèrent la notion de culture avec méfiance : « Le

tissu des différences relève moins des représentations du monde, idées, valeurs, symboles, que des relations sociales très concrètes, empiriquement observables, car la culture n'est qu'un habit que les hommes se donnent pour donner signification à ce qu'ils sont. » (MANCERON, 2022, p. 215).

Quant à la définition de la culture réduite à l'expression artistique, apportée par André Malraux avec pour symbole la création des « Maisons de la culture » en 1961, elle ne suffit pas à expliquer la totalité du concept, à l'échelle individuelle comme à l'échelle d'un peuple.

Reste qu'au niveau individuel, l'expression est courante : qu'est-ce que « ma nature » ? Cela renvoie généralement à ce que je ne contrôle pas. « *Je n'y peux rien, c'est comme ça, c'est ma nature* ». Je fais le constat de ma part d'inné originelle, indomptable, sauvage. Ainsi, je ne réalise pas vraiment l'influence de l'acquis, qui depuis ma naissance interfère avec ce que je considère uniquement comme des réactions instinctives. Cette nature est donc bien hybridée de ce que j'appelle ma culture, qui applique son rôle de filtre et de colorant ; une somme de connaissances brutes et de ressentis émotionnels que ma nature sélectionne et assemble, mes capacités cognitives permettant de les relier en un réseau cohérent et fonctionnel. C'est dire si nature et culture sont intimement reliées, voire fondues. Deux entités indissociables, féminines par le choix des mots : l'une la matrice, l'autre la tutrice de mon être ; une mère créatrice et une mère éducatrice.

Dans l'expression « je suis curieux de nature », on peut noter avec amusement une ambivalence révélatrice : cela peut signifier « ma nature est d'être curieux » ou « ma curiosité se porte vers la nature ».



© Michel BARATAUD

La nature est parfois facétieuse : ce plasmode de myxomycète, dessine sur un tronc mort une représentation caricaturale d'une relation Homme-nature : ne dirait-on pas un bonhomme tenant un animal par la queue ? (Slovénie, août 2005)

Un mot désuet ? Tentatives de remplacement

Plus de deux millénaires d'utilisation dans les langages courant, philosophique et scientifique, positionnent le mot « nature » comme un élément incontournable de notre vocabulaire, de notre imaginaire, de notre culture.

La richesse et la complexité de ses acceptions, déjà considérées comme un record en langue latine (PELLICER, 1966, p. 242), expliquent en partie ce succès ; la référence à la totalité physique et historique du monde et ses mystères, estompe la frontière entre mythique et réel, art et science : nature est un mot aussi insaisissable qu'irremplaçable.

Irremplaçable ?...

Il semble pourtant que depuis quelques décennies, les tentatives de substitution se répètent à un rythme inégalé depuis plus de vingt siècles. Notre époque de communication rapide à l'échelle planétaire, accentue et accélère un concept sans doute ancien : pour mieux vendre une chose déjà connue il faut rafraîchir sa façade, lui donner peau neuve. Changer son nom.

Nature versus environnement, paysage, écologie, biodiversité, non-humains...

Si le terme « environnement » existe au moins depuis le XIII^e siècle (REY, 2006, p. 1261), son utilisation systématique pour désigner « la nature autour de l'homme » date des années 1960. Ce glissement

sémantique, vite adopté par le monde citadin mais critiqué dès le début par les naturalistes anciens (CARBONNAUX, 2006), n'est pas anodin si l'on sait qu'auparavant, c'est le terme «milieu» qui était utilisé (RECLUS, 1880). La nature est passée d'une position centrale à un pourtour, un décor.

Les termes utilisés en politique, en connexion avec les médias, sont souvent révélateurs de l'esprit de l'époque. Lorsque le Ministère de l'environnement français a été créé en 1971, un de ses principaux services s'intitulait dès 1975 «Direction de la protection de la nature» ; au moins l'expression se voulait sans ambiguïté. En 1992, cette DPN devenait DNP : «Direction de la nature et des paysages». La notion de paysage, qui plonge dans le rural et intègre l'empreinte de l'action humaine, se substituait à la protection de ce qui est sauvage. Puis en 2002, le Ministère est devenu «de l'écologie et du développement durable» : on fait science avec l'écologie tout en contribuant au dévoiement politique du terme, et on institutionnalise un oxymore qui reconforte nos économistes et nos industriels.

L'expression «non-humains» est apparue en sociologie au début des années 1980, et a été développée en France par Bruno Latour dans le cadre de la théorie de l'acteur-réseau où les non-humains désignent les «objets» (Latour réfute l'idée de nature, voire plus loin).

Depuis quelques années seulement, ce terme est de plus en plus utilisé dans les médias pour désigner les êtres vivants autres que l'Homme. On peut prédire un succès grandissant à ce nouveau choix, cumulant deux avantages : il permet de ne plus prononcer le mot «nature» devenu ringard dans les milieux intellectuels citadins, et – comble du narcissisme – de pouvoir nous citer deux fois pour exprimer la totalité du monde : il y a désormais les

humains et les non-humains. La nature est en train de sortir de notre vocabulaire ; et une fois de plus nous occupons sa place.

Le terme «biodiversité», lui, est apparu en 1986, comme une contraction de «diversité biologique», expression datant de 1968 (<https://fr.wikipedia.org/wiki/Biodiversite>) ; c'est dire si ce terme est récent dans la transcription du concept concerné. Il désigne l'ensemble des éléments constitutifs et taxonomiques du monde vivant, et leurs interrelations : un sous-ensemble de la nature, cette dernière incluant aussi l'abiotique. Pourquoi «biodiversité» a-t-il remplacé «nature» dans la plupart des discours actuels ? D'abord sans doute, pour afficher un positionnement scientifique, qui est la marque de notre époque. Aussi peut-être pour certains, parce que les déviations de sens du mot «nature» à travers notre histoire lui ont fait perdre de sa substance. Peu importe, pourrait-on dire, puisque les acceptions sont proches, et que seul le sens compte. Mais ce remplacement a forcément des implications dans la diversité des personnes en contact direct avec le réel qu'un mot tente d'incarner : un dessinateur qui représente la vie sauvage, ou un promeneur sensible à un paysage, parleront plus volontiers de nature ; un scientifique du sérail universitaire, sensible à l'obligation de sérieux collée à sa discipline, ou un intellectuel soucieux des modes sémantiques, utiliseront les termes de biodiversité, d'écosystème.

La nature devient ainsi réservée à l'art, la poésie, ou l'amateurisme ; la biodiversité est le domaine de la science, et par suite des médias et politiques qui préfèrent se référer à cette catégorie pour gagner en légitimité. Une ségrégation s'opère donc insidieusement, qui relègue la nature au passé ou au futile. La nature est en train de sortir de la science.

Ceux que Vanessa MANCERON (2022) appelle les veilleurs du vivant, les naturalistes, vont-ils rester soucieux de l'héritage de ce mot qui nous rattache à Aristote, Alexander von Humboldt, Charles Darwin, Jean Rostand, Robert Hainard et tant d'autres ?

A chacun sa définition et sa perception ?

Quelle est ma définition de la nature, en tant que naturaliste situé à la charnière des XX^e et XXI^e siècles, influencé doublement par mon vécu en son sein et par mes lectures ? A noter qu'en me définissant comme naturaliste, j'opère une double réduction : je suis en réalité plus que cela, et derrière ce mot se trouve une pluralité de caractères et de parcours ; mais être naturaliste correspond à une vision du monde, à une façon d'être qui semblent former un ensemble cohérent (MANCERON, 2022).

Ce que je conçois comme « ma nature en tant que personne, en tant qu'humain » est, nous l'avons vu, un ensemble d'inné et d'acquis, composite mais formant une cohérence biologique et fonctionnelle.

La projection de ce concept hors de moi et de mon espèce, devient alors vertigineuse par la multiplicité et la diversité des éléments qui m'entourent. Les rassembler tous pêle-mêle dans un même ensemble est à la fois fallacieux et disproportionné, mais le besoin est fort de nommer cette altérité, aussi bien dans ma propre représentation du monde que dans mon besoin de communication sociale intraspécifique. Cet ensemble devient ainsi « la nature ».

La situation est schizophrénique, car je suis un des acteurs (et même un trublion

majeur) de cet altérité. Mais en tant que naturaliste je me positionne avant tout comme un observateur discret, et cette attitude prioritaire me distancie du sujet. Car à notre époque où les humains exercent partout une pression intense, source de distorsion sur le fonctionnement de la nature, je cherche avant tout à observer un animal, une plante, un paysage, les plus libres possible de ces contraintes que nous imposons, qualifiées d'artificielles à cause de leur ampleur. L'observateur humain et la nature deviennent ainsi deux entités séparées. C'est donc l'altérité vraie, cet autre dont nous avons besoin pour savoir qui nous sommes ; car l'autre des philosophes n'est qu'un miroir qui entretient le narcissisme humain.

La nature serait donc ce qui existe sans moi, intrinsèquement sauvage car potentiellement indépendante. Pourtant, chaque espèce vivante est sensée jouer son rôle, faire partie du système. Alors, qu'est-ce qui justifie de tenir ce raisonnement d'altérité, qui nous semble cohérent uniquement pour ce qui nous concerne ?



Cela pourrait résulter d'une double propriété exclusive : notre niveau de conscience et d'analyse du monde qui nous entoure, et notre degré d'influence sur lui, dont les valeurs relatives sont élevées et étendues. Voilà pourquoi, sans doute, les humains insérés dans un fonctionnement paléolithique se considèrent intégrés voire fusionnés avec le reste de leur monde : il leur manque (!) le facteur d'impact dévastateur pour créer une nature-altérité. La notion de nature sauvage est donc certainement une invention récente, un concept des civilisations ayant dépassé un certain seuil de technologie.

Ainsi, désormais, un minimum de sauvagerie est requis pour qualifier un espace de nature : une diversité minimale

de plantes et d'animaux, dont la présence n'est pas directement programmée par les activités humaines. Mais la notion d'échelle spatiale peut être très variable. Le regard d'un naturaliste pris dans la cité s'accroche à la moindre touffe de Paturin annuel *Poa annua* sur le béton d'un trottoir. La souffrance viscérale qu'éprouve un naturaliste en milieu rural, de voir «ses» prairies et «ses» forêts détruites pour une mise en culture de type industriel, peut le pousser à fuir aussi souvent que possible pour se ressourcer dans des grands espaces restés plus sauvages. Mais comment définir la «nature sauvage» ? Concept ou réalité ? Là n'est pas l'étape la plus simple de notre croisière sémantique sur les flots philosophiques, tout en espérant garder les pieds sur terre...



© Michel BARATAUD

Le référentiel de «nature sauvage» peut-t-il encore être utilisé ?

Homo sapiens a 200 000 ans minimum d'existence, et son expansion hors de l'Afrique date d'au moins 50 000 ans (HENRY, 2019). A partir de quel moment dans son histoire a-t-il cessé d'être sauvage ? C'est-à-dire à partir de quand, dans une région donnée du monde, son empreinte est devenue si forte que nous pouvons légitimement nous poser la question d'une dissociation entre Homme et nature ?

Faut-il remonter loin dans notre généalogie phylogénétique, avec la maîtrise du feu qui a permis de modifier l'environnement de manière drastique, d'améliorer notre régime alimentaire, d'augmenter notre puissance de prédation tout en diminuant notre vulnérabilité face à nos prédateurs ? Plus près de nous, la bascule comportementale et démographique de la transition néolithique est sans doute un marqueur évident. Mais force est de constater un continuum à équilibre ponctué (GOULD, 2002), où des premières pierres taillées à la domestication des énergies fossiles, notre historique d'aménagement du territoire forme, au moins en Europe et dans de nombreux systèmes insulaires, un ensemble cohérent dont la montée en puissance du couple infernal «démographie et besoins» (selon un ordre que je considère comme hiérarchique) est le fil conducteur, avec des conséquences sur la nature suffisamment spectaculaires pour avoir laissé des traces dans les archives paléo environnementales (FLANNERY, 2019 ; HARARI, 2015 ; TESTOT, 2017). Sûrement, comme l'ont montré encore récemment certaines populations humaines rescapées

du paléolithique, il fut une époque où les particularités cognitives qui nous caractérisent ne nous empêchaient pas de nous sentir reliés aux autres, en participant à la danse du sauvage (terme alors superflu) dans nos actes comme dans nos représentations mentales (DESCOLA, 2005 ; HAMES, 2007 ; RÉVELARD *et al.*, 2013). Mais cet entremêlement respectueux homme-nature ne tenait sans doute qu'à une impuissance technologique, car la jubilation à dominer est semble-t-il une composante systémique : DESCOLA (2005, p. 15) décrit un Achuar de haute Amazonie, parcimonieux lorsqu'il chasse à la sarbacane mais effectuant un massacre de singes lorsqu'il découvre l'usage d'un fusil, «*ébloui par la puissance de son arme*».

Toujours est-il qu'au XXI^e siècle, rêver du sauvage intégral, absolu, relève d'une quête mystique ou d'une course énergivore. Les amoureux de nature sauvage issus des pays industrialisés où cette dernière est devenue rare ou absente, usent de moyens de communication et de transport coûteux pour vivre et faire partager leur passion, non sans éprouver les tourments résultant de ce paradoxe. «Vivre au pays» dans la nature sauvage, c'est donc pour la plupart d'entre nous se contenter d'un composé hybride, à l'échelle de quelques décimètres carrés en ville, ou de quelques hectares en «campagne». Un des plus grands naturalistes européens du XX^e siècle, Robert Hainard, qui a consacré sa vie d'homme et d'artiste à cette quête, exprimait ce renoncement ainsi : «*Comme je considère la nature non plus comme un état primitif à retrouver mais comme un suprême enrichissement de la culture, je me demande si la nature vierge est bien ce que je cherche et si je ne lui préférerais pas un pays à la fois cultivé et conservant la plus grande nature possible. De toute*

façon fuir la civilisation dans la nature serait une désertion, et ne me retrouverais-je pas partout traqué ? C'est en avant de la civilisation que je veux la nature. » (HAINARD, 1943, p. 211). Un des pays d'Europe parmi les plus à l'aise avec cette accoutumance à une nature anthropisée, est l'Angleterre. L'anthropologue Vanessa Manceron lui consacre un livre remarquable par sa qualité d'analyse des rapports homme-nature dans le Somerset : « *Cette incursion dans les lieux permet de prendre la mesure de la référence omniprésente en Angleterre à la notion de campagne qui semble subsumer toutes les autres catégories, et tout particulièrement celle de « vie sauvage» [...]. Egalement déroutante est la difficulté de maniement des oppositions conceptuelles que les gens mobilisent comme celles de ville et campagne, de sauvage et domestique, d'artifice et de naturel, tant les frontières entre celles-ci apparaissent souvent poreuses. Nul espace qui n'échappe à l'emprise humaine ou qui ne soit socialisé, nulle campagne qui ne soit inscrite dans une forme de continuum avec la ville. Bien en peine celui qui rechercherait une opposition tranchée entre ce qui relèverait d'un côté des œuvres humaines et de l'autre de la nature. Il en est sans doute ainsi dans bien des contrées européennes où la distinction entre érème et écoumène se dilue dans les faits concrets d'aménagement du territoire.* » (MANCERON, 2022, p. 53 et 54). Ainsi le sauvage est désormais à dénicher dans les interstices de nos « aménagements de territoire ». Cette manière intriquée, « désensauvagée », de considérer la nature est devenue une évidence pour une majorité d'humains, et un refuge mental pour un naturaliste. Elle permet aux premiers d'intégrer à leurs créations une nature « convenable », et aux seconds de continuer à éprouver ce différentiel qui constitue leur quête d'altérité.

Mais on voit bien la dérive incontournable de ce processus... Même si, à la faveur de courts phénomènes historiques comme la déprise agricole en Europe entre 1850 et 1950, il nous semble que parfois le cours des choses s'inverse, la tendance globale depuis quelques milliers d'années est une accélération de la perte d'espaces et d'espèces sauvages. Chaque génération d'humains, naturalistes compris, découvre un état donné de la nature qui l'entoure, à partir duquel il va forger dès l'enfance son référentiel. Un jeune Creusois habitant le Plateau de Millevaches, va ancrer son esthétique du paysage sur une alternance de prairies semées et de futaies de Douglas ; et même si, plus tard, une culture naturaliste venait à entacher la croyance d'une naturalité de ces milieux, il leur gardera une affection particulière, en tant qu'image de référence de ses premières émotions de découverte. Et au cours du temps, le compteur est ainsi remis à zéro pour chaque génération, qui prend ce qu'il lui reste de nature comme objectif de conservation et de qualité de vie. Ce phénomène a déjà été qualifié de « référence glissante » (MARIS, 2018, p. 140 ; PAULY, 1995). Cette soupape mentale évite la dépression chronique et généralisée des êtres sensibles à la nature, mais neutralise aussi leur réaction pour tenter d'enrayer ce processus d'altération.



Cette cigogne blanche vient se nourrir, comme plusieurs centaines de ses congénères, sur le centre d'enfouissement de déchets ménagers de Villeveyrac (34). Un spectacle aux ressentis contrastés pour les ornithologues...

Nous avons donc à faire face à ce dilemme : soit conserver, telle une mesure étalon intemporelle, un référentiel de nature sauvage qui corresponde à une emprise humaine aussi faible et respectueuse que possible, ceci au prix d'une lutte acharnée et possiblement désespérée ; soit se satisfaire de paysages dénaturés et de lambeaux de nature sauvage, qui offriront toujours – c'est une question de représentation mentale – la possibilité de goûter la joie de vivre en harmonie avec ce qui nous entoure, quitte à ce que la nature continue à perdre de son emprise et de sa diversité.

Le choix d'une définition peut-il influencer le devenir de l'objet nommé ?

Adopter une définition du mot nature partagée par le plus grand nombre, peut-il avoir une utilité dans le devenir de la réalité désignée par ce mot ?

Il peut paraître vain, après de nombreux siècles de polysémie, de tenter d'imposer une définition unique. En vertu de quelles valeurs – forcément subjectives – ce resserrement serait proposé ?

Le sens des mots évolue au cours du temps, influencé par les modes sociales, les récupérations corporatistes et commerciales, la technologie... Le mot « nature », si on l'utilise en sous-entendant l'adjectif « sauvage », devient un concept investi d'une propriété rare : il se démarque des activités et des sentiments humains. Le choix de cette définition nous donne une responsabilité sémantique particulière, notamment « à l'ombre » de l'époque actuelle qui accélère et amplifie

les impacts des activités humaines sur la nature. Il n'est donc pas anodin de donner un sens actualisé à ce mot, au terme d'une réflexion tenant compte du contexte présent et de ce que nous pourrions appeler une légitimité culturelle.

Après plus de deux millénaires de découvertes scientifiques propres à relativiser notre place dans le cosmos, peut-on continuer à donner une définition de la nature sous un angle mythologique, philosophique ou économique anthropocentrés ? Même si de nombreux humains peuvent être qualifiés de transculturels brillants, un philosophe-anthropologue-cosmopolitologue citadin ne risque-t-il pas d'être plus « hors sol » pour décrire le concept de nature, qu'un naturaliste-artiste-penseur de terrain ? Ces deux exemples, tendancieux par leurs visées (voir chapitre suivant) et réducteurs par leurs choix, peuvent être déclinés indéfiniment... L'idée est bien que pour fabriquer un outil – ici de compréhension du monde – l'on s'adresse généralement à des personnes cumulant des compétences complémentaires dans le domaine concerné ; et qu'en matière de nature sauvage, qui est un domaine dont une majorité d'humains s'éloigne physiquement de plus en plus, il semble légitime d'accorder une plus grande confiance à des personnes qui ont gardé ce contact sensoriel, si possible d'une manière la moins distordue possible (à cause d'intérêts particuliers, de distanciation froide de positionnement intellectuel ou d'affect mystique).

Si une majorité d'humains parvenait à intégrer d'une part une définition de la nature réduite à l'expression sauvage de la vie (MARIS, 2018), et d'autre part une altérité forte par rapport à ce que nous sommes devenus (démographie, addiction à nos phénotypes étendus technologiques...),

toute emprise destructrice sur ce référentiel de nature sauvage ne deviendrait-elle pas mieux visible par le plus grand nombre, comme une vilaine tache sur une œuvre universelle ?

L'Homme et la nature au XXI^e siècle : dissociation ou intégration ?

De Robert Hainard à Bruno Latour

Tant que nous considérons les êtres humains comme séparés de la nature, que nous nous situons au-dessus ou en dessous, nous fabriquons inévitablement une opposition humains/nature où tout le monde sort perdant. [...] Dans la nature, chaque baleine géante et chaque micro-organisme imperceptible ont leur manière de participer à l'harmonie de l'ensemble. Penser que nous ne le faisons pas frise l'arrogance. (STARHAWK, 2019, p. 51).

La recherche du même dans l'autre, soit la valorisation des ressemblances entre les êtres humains et les autres vivants, n'est en effet pas la voie que filent les naturalistes amateurs. Ils préfèrent multiplier les différences sans faire des capacités mentales inégalement distribuées la matrice de ces différences (MANCERON, p. 22). Ils cultivent en effet une empathie cognitive, laquelle, loin de se fondre en autrui [...], maintient l'altérité d'autrui, tente d'en retenir les traits saillants pour aller plus loin que possible en direction d'une vie qui n'est pas la nôtre. (AFEISSA, 2020, p. 71 in MANCERON, p. 22).

L'idée que l'Homme est partie intégrante de la nature repose sur une vérité première : pendant la majeure partie de leur évolution, les espèces humaines se sont insérées dans leurs écosystèmes selon des règles et des effets qui peuvent être observés chez de nombreuses autres espèces animales. Mais depuis le Néolithique, et plus encore depuis la révolution industrielle, nous nous démarquons par les effets de notre technologie sur les éléments et la vie terrestres.

Compte tenu de notre emprise actuelle sur la nature, résultat d'une démographie trop élevée et d'un niveau de besoins « surnaturels », proposer un retour de notre civilisation surpeuplée et hautement technologique à une conception animiste du monde, où la notion de nature disparaît, est séduisante sur un plan philosophique mais semble concrètement inapplicable.

Persister à considérer *Homo sapiens* au XXI^e siècle comme une espèce animale comme les autres, insérée dans le fonctionnement de la nature (CALLICOTT, 2009 ; LEOPOLD, 2019), ne relève-t-il pas d'une pensée idéalisée (« nous sommes tous frères ») qui résiste mal aux faits ?

Si notre nature reste animale, l'ensemble de nos phénotypes étendus (DAWKINS, 1982 ; SELOSSE, 2017, p. 80) technologiques, générant ce que l'on appelle l'artificiel et le virtuel, ne nous confèrent-t-il pas un statut particulier inédit sur cette planète ? Notre capacité actuelle à agir drastiquement et rapidement sur la nature, mise en regard de nos facultés mentales qui associent connaissances et anticipation, ne nous donnent-elles pas un rôle d'observateur spatio-temporel inédit ?

Si nous convenons qu'il est pertinent de traiter de la place de l'Homme – à côté de la nature ou au sein de celle-ci – en regard de son évolution comportementale au cours du temps, alors la définition de la relation

humain-nature doit être cohérente avec la période actuelle. Or on constate une variation forte de cette définition chez des auteurs récents. Prenons pour exemples une figure de la pensée naturaliste du XX^e siècle, Robert Hainard, et un auteur d'essais prisés par les médias de ce début du XXI^e siècle, Bruno Latour.

La séparation des pouvoirs ; Robert hainard

La nature, c'est la vie hors de nous, le monde agissant par lui-même (HAINARD, 1946, p. 113).

Je suis persuadé que le rapport de l'homme et de la nature ne peut être compris et réglé que dans la perspective d'une philosophie de la complémentarité : tu n'es que par rapport à ce qui n'est pas toi ; et tu « es » d'autant plus intensément que tu « aimes » et connais mieux autrui et que tu respectes mieux sa nature propre (HAINARD, 1972, p. 18).

Nous avons besoin d'aimer, d'admirer, de chercher à comprendre autre chose que nous-mêmes et ce que nous avons fait. La fable antique a profondément raison : le narcissisme est stérile, mortel. La nature seule nous sauve de la contemplation de nous-mêmes, de l'autophagie, non pas parce qu'elle est meilleure que nous, mais parce qu'elle est autre (HAINARD, 1986, p. 142).

Robert Hainard (1906-1999) incarne une forme de quintessence de l'idéal naturaliste. Dessinateur de la forme et du mouvement, sculpteur et graveur sur bois surdoué, penseur puissant en avance sur son temps, observateur de terrain acharné se fondant avec discrétion dans la nature qu'il considérait comme le véritable complément vital... La force de sa parole tient à sa pratique assidue du concret. Avec ses milliers d'heures

passées sur le terrain, ses engagements militants pour sauver des zones naturelles et des espèces, ses 1000 sculptures, 1000 gravures, 2000 aquarelles, 30000 croquis, sa vingtaine de livres, il était un arpenteur acharné des deux versants de la réalité, artistique et scientifique. Ceux qui l'ont connu ou simplement croisé étaient frappés de cette virtuosité de la main et de l'esprit, cette sincérité brute doublée d'une générosité discrète. Ainsi, le crédit apporté à son point de vue peut reposer sur une œuvre multiple et diverse, et un ancrage direct, approfondi, sincère sur la réalité de la nature perçue par un homme, fut-il exceptionnel.

Nous avons tous ressenti par l'observation cette altérité de la plante ou de l'animal : perception par d'autres sens, différences vertigineuses de vitesse et de processus de développement, codes comportementaux déroutants... Nous ne retenons qu'avec difficulté la tentation de projeter nos propres codes sur ces êtres étranges, mais ressentons par l'esprit et le corps l'impossibilité de cette transcription.



Robert Hainard. Autoportrait. 1937. Gravure sur bois n° 76. 22 x 21 cm. © Fondation Hainard.

Le choix de Robert Hainard, d'observer sans interférer autant par l'émotion que par la raison – l'art et la science – représente un idéal possible, qui implique de considérer cette réalité comme suffisamment différente pour rester en retrait, et totalement indispensable à notre équilibre pour se frotter à elle aussi souvent que possible. Toute atteinte à l'intégrité de cette réalité est ressentie comme une mutilation de ce qui est hors de nous mais néanmoins vital : *« J'ai l'infini à ma portée, je le vois, je le sens, je le touche, je m'en nourris et je sais que je ne pourrai jamais l'épuiser. Et je comprends mon irrépressible révolte lorsque je vois supprimer la nature : on me tue mon infini. »* (HAINARD, 1943, p. 41).

Robert Hainard est un témoin digne de confiance des rapports homme-nature actualisés à l'aune de son temps ; cela lui donne une forme de réalisme acéré sur l'incapacité de l'Homme technologique actuel à revenir à des concepts qui prévalaient sans doute majoritairement au temps des clans paléolithiques. Il sait de quoi il parle en tant qu'humain doublement imprégné de nature et de civilisation technologique : perdre la première lui est inconcevable, et se départir de la seconde est illusoire. C'est sans doute cela qui explique cette identification de plusieurs générations de naturalistes à son œuvre et à sa pensée : la confiance va de soi ; tout homme hors normes qu'il était, il est un compagnon de route, un égal par la similitude des ressentis. Cela donne un crédit colossal et durable à sa vision d'une nature différenciée mais indispensable.

Le collectif ; Bruno Latour

Les cultures non occidentales ne se sont jamais intéressées à la nature ; elles ne l'ont jamais utilisée comme catégorie ; elles n'en ont jamais trouvé l'usage. Ce sont les

Occidentaux, au contraire, qui ont tourné la nature en une grande affaire, en une immense scénographie politique, en une formidable gigantomachie morale, et qui ont constamment engagé la nature dans la définition de leur ordre social. [...] Nous voulons seulement dire que les autres cultures, parce qu'elles n'ont justement jamais vécu dans la nature, ont conservé pour nous les institutions conceptuelles, les réflexes, les routines, dont nous avons besoin, nous les Occidentaux, pour nous désintoxiquer de l'idée de nature. Si l'on suit les données de l'anthropologie comparée, ces cultures (pour utiliser encore ce mot si mal conçu) nous offrent des alternatives indispensables à l'opposition nature/politique en nous proposant des manières de collecter les associations d'humains et de non-humains qui utilisent un seul collectif, clairement identifié comme politique. (LATOUR, 1999, p. 66)

Nous comprenons maintenant pourquoi l'écologie politique ne saurait conserver la nature : si l'on appelle nature le terme qui permet de récapituler en une seule série ordonnée la hiérarchie des êtres, l'écologie politique se manifeste toujours, en pratique, par la destruction de l'idée de nature. Un escargot peut interrompre un barrage ; le Gulf Stream peut soudainement faire défaut ; un terrier peut devenir réserve biologique ; un ver de terre transformer la terre d'Amazonie en béton. Rien ne peut plus ranger les êtres par ordre d'importance. Lorsque les écologistes les plus frénétiques s'écrient en tremblant : « La nature va mourir », ils ne savent pas à quel point ils ont raison. Dieu merci, la nature va mourir. Oui le grand Pan est mort ! Après la mort de Dieu et celle de l'homme, il fallait que la nature, elle aussi, finisse par céder. Il était temps : on allait bientôt ne plus pouvoir faire de politique du tout. (LATOUR, 1999, p. 44)

Bruno Latour (1947 – 2022), sociologue, anthropologue, théologien, philosophe des sciences... incarne ce qu'il est convenu d'appeler un intellectuel brillant. Sa conception de la nature rejoint celle de DESCOLA (2005) en ce qu'elle est influencée par l'entremêlement des humains et non-humains observé chez les Jivaro Achuar du haut bassin amazonien. La nature est un mythe occidental qui s'oppose à la culture (sous-entendue humaine ! Mais en tant que naturaliste nous reconnaissons aux autres espèces leur propre culture), et il convient de transposer une vision intégrée paléolithique des humains et non-humains au monde occidental actuel. L'idée en elle-même est séduisante, intéressante.

Reste la manière dont elle est développée, qui peut s'avérer déconcertante.

Lorsqu'un naturaliste lit « Politiques de la nature », il erre dans un monde où sa conception du réel n'est plus reconnaissable. Les mots qui nous sont familiers et précieux, car constitutifs de notre pensée et de nos activités, sont redéfinis : liberté du philosophe, soit.



Notre conception de la réalité extérieure est rebaptisée « *Plurivers* », et le mot nature devient le « *processus injustifié d'unification de la vie publique et de répartition des capacités de parole et de représentation, de façon à rendre impossibles l'assemblée politique et la convocation du collectif en une République* » ; l'écologie un dialogue social à réinventer ; la science une discipline sublimée par le laboratoire...

Les propositions sont noyées dans un vocabulaire aux définitions revisitées, sous une forme construite de manière alambiquée qui peut parfois faire perdre de vue la position de l'auteur entre ce qu'il critique et ce qu'il défend.

Le rapt de « notre » définition du mot « nature », riche de sens pour les humains qui y sont viscéralement attaché, biaise notre lecture objective. La frustration ressentie est réelle, car on sent bien que cet homme, notamment à travers ces ouvrages ultérieurs, défend des idées intéressantes, qu'il est riche d'un parcours original et multiple ; il est juste sans doute trop décalé vers l'interprétation politique pour inviter dans son monde le simple observateur de la nature sauvage, accroché à sa propre expérience émotionnelle du réel. « *En requalifiant la nature comme une multitude de quasi-objets, Latour charge la nature d'un tel poids politique qu'il n'y a plus d'autre solution, une fois lestée à outrance, que de la jeter par-dessus bord... [...] Il faut être bien peu curieux du monde des non-humains pour croire que l'écologie n'est qu'une politique qui avance masquée.* » (MARIS, 2005). Lorsque Latour prétend que « *la nature, les objets, le réel ne se manifestent jamais en tant que tels mais sont toujours-déjà représentés* » (CAILLÉ, 2001), en écrivant notamment que « *Les blouses blanches ont inventé des appareils de phonation qui permettent aux non-humains de participer aux discussions des humains* »

(LATOUR, 1999, p. 104), il méconnaît la science discrète de l'observation la plus neutre possible réalisée quotidiennement par les naturalistes. Certes les informations passent par nos sens, donc sont toujours subjectivées. Mais ceux qui suivent la démarche de Robert Hainard par exemple, ne se voient pas comme des représentants mais comme des capteurs sensoriels qui tentent de se couler sous la peau du sujet observé.

Ainsi, de tout temps sans doute, les visions de la nature et de ses liens avec les humains, ont été influencées par les angles de vue culturels. Les naturalistes ne sont pas propriétaires du mot « nature » ni porte-parole de ce qu'il incarne, et encore moins détenteurs d'une vérité qui devrait s'imposer. Mais laisser à d'autres registres culturels (historiens, philosophes, sociologues, politiciens, économistes, industriels, etc.) l'exclusivité de définir le mot et son concept, sous prétexte que « nous le comprenons et cela nous suffit », relève d'une démission peut être coupable. Or, jusqu'à ces dernières années, rares sont les essais sur ce thème qui émanent de naturalistes de terrain. Considérons-nous que cette question est superflue ?

Une question fertile ? Une question utile ?

L'esprit humain apprécie les réponses simples, unilatérales ; elles nous rassurent sans doute. D'où une tendance à poser un problème sous forme d'une question unique ; tant pis pour la simplification qu'elle induit, dont l'effet pervers est la réduction d'un ensemble de phénomènes très complexes et interconnectés, à une alternative. Le processus suivi, comme la réponse apportée, sont le plus souvent sous influence majeure d'un parti pris culturel...

Nous parlons ici d'un mot unique, « nature », qui incarne un long chaos historique et un innombrable fourre-tout biologique, mis en mouvement par des lois physicochimiques générales, des règles écologiques parfois transgressées, des propriétés émergentes illimitées, et un trublion : le hasard, par définition imprédictible. Cette réduction sémantique est à elle seule une gageure. Mais si elle existe depuis longtemps et dans de nombreuses langues, c'est bien qu'elle correspond à un ensemble qui forme, dans l'esprit collectif, un concept cohérent.

Le meilleur moyen de vérifier la pertinence d'un ensemble délimité (par un mot), est de le mettre en opposition à autre ensemble qui serait, sinon son contraire, suffisamment différent pour justifier la dichotomie.

L'opposition classique entre « naturel » et « artificiel » ne trouve aucune légitimité fondamentale.

La technologie humaine n'est qu'une façon – bien que très élaborée – communément pratiquée par de nombreuses espèces d'utiliser les énergies et les matériaux de base existants. Une amplitude forte des effets produits à l'échelle planétaire par



des processus naturels n'est pas non plus une première dans l'histoire de la Terre (la formation du sol et de l'atmosphère par les plantes et leurs symbiontes, la chute d'un astéroïde il y a 66 millions d'années, etc.). C'est donc bien parce que nous sommes à la fois les observateurs, les descripteurs, les commentateurs puis les destinataires de ces informations sur le monde perceptible par nos sens et notre technique, que nous sommes tentés d'introduire une différence entre notre propre production et celle du reste de la nature. S'il est une différence, c'est moins pour des raisons de nature fondamentale, de degré et de vitesse d'impact, que pour une raison de positionnement autocentré. En ce sens, nous faisons bien partie de la nature.

Notre propension à exploiter toute matière et espace disponibles quelles qu'en soient les conséquences, est représentative de ce que montrent toutes les espèces. Notre évolution technologique n'est qu'une illustration supplémentaire des propriétés émergentes et des phénotypes étendus dont nous ne cessons de découvrir de nouveaux exemples dans la nature. Même si les effets sont spectaculaires, tout est naturel dans l'origine comme dans le processus.

Ceci vaut pour le versant explicatif froid et distancié ; à réserver peut-être à d'éventuels successeurs de nos paléontologues dans quelques millions d'années.

Mais il est un autre versant explicatif, qui trouve sa légitimité à la source même de la propriété qui a permis aux humains d'être de tels acteurs et commentateurs de ce monde, dont nous sommes en train de parler entre nous, et entre nous seulement. Ces capacités cognitives (associées bien sûr à quelques caractéristiques physiques et sociales) qui expliquent un

tel développement, nous permettent aussi de se placer en juge de nos propres effets. A ce sujet, la philosophie a sans doute pris une voie bien corporatiste et assez superflue, en se préoccupant dès le début de qui nous sommes plutôt que de ce que nous faisons.

La branche, le bûcheron et la scie sont tous issus de la nature ; l'acte de scier devrait amener le bûcheron perché sur la branche à sentir la coupure comme sur une partie de lui-même, donc comme un danger vital. Il n'en est rien jusque-là. Quelques millénaires d'Histoire documentée nous permettent d'être sûrs d'une chose : si çà et là quelques tendances individuelles se préoccupent du sort de la nature, la tendance collective est depuis toujours orientée vers une exploitation opportuniste et sans dynamique interne de freinage. Le raisonnement vaut aussi pour la condition humaine, où l'individualisme et le corporatisme s'expriment à toutes les échelles, de la famille aux Etats.

Que nous nous considérions comme partie intégrante de la nature, ou que nous en fissions le véritable Autre, il semble que cela ne soit pas à même de changer le cours des choses. Cette question, sous forme d'alternative, ne s'est donc pas avérée fertile. Mais n'est-elle pas néanmoins encore utile ?



© Alexis NOUAILHAT

Humain et nature sont deux mots existants ; le premier va de soi dans notre vocabulaire : il est utile de se nommer soi-même... Concernant le second, ne gagne-t-on pas en grandeur d'âme en se sentant petit et humble devant cet ensemble complexe, d'une histoire bien plus longue et d'une richesse bien plus grande que nous-mêmes ? Or, utiliser un terme unique pour nommer cette multitude, permet tant dans nos ressentis que dans nos raisonnements, de placer la comparaison à notre désavantage, d'exprimer une altérité non pas de processus biologique, mais d'histoires, de langages, de comportements... la liste est longue et ne sera jamais écrite en totalité.

La dissociation de ces deux entités trouve donc, à mon sens, une utilité morale. Cette dernière est potentiellement fonctionnelle : si cette conscience dont nous nous enorgueillons, nous désirons qu'elle nous amène réellement vers un statut particulier dans l'histoire des espèces, alors il nous faut l'utiliser comme un outil de démarcation des codes comportementaux et écologiques qui régissent le développement de toutes les espèces vivantes. C'est-à-dire créer de nous-mêmes (et non sous la contrainte d'un effondrement de civilisation) les conditions d'échappement aux règles d'exploitation opportuniste des ressources (même le mutualisme résulte d'un accord fragile entre deux tensions individualistes, harmonieux uniquement dans les apparences ; SELOSSE, 2017). Et pour cela, l'indicateur le plus efficace est bel est bien la quantité et la qualité de nature que nous laissons à son expression la plus libre possible.

Le désir de nature sauvage pour elle-même (pas pour sa consommation) est le plus grand défi de mutation culturelle qui nous attend, loin devant les défis martelés dans

les discours actuels sur le réchauffement climatique, la transition énergétique, etc. Bien sûr, la responsabilité des instances politiques est grande dans ce domaine, et nous devons peser collectivement sur elles notamment grâce aux associations de protection de la nature, pour réclamer plus de nature sauvage que d'éoliennes et arrêter de taire l'influence de la démographie.

Mais il nous faut aussi échapper au syndrome de dilution de responsabilité tout au long de la hiérarchie sociétale (WELZER, 2009), et opérer individuellement ce changement de paradigme. Même pour ceux qui n'ont plus d'espoir, il s'agit de ne pas perdre la foi. Si à tout moment, chaque individu au sein de quelque collectif que ce soit, met en avant cette question cruciale pour quelque décision que ce soit (combien d'enfants ? Pertinence de consommation de biens, d'énergies, de constructions, d'aménagements ?...), en se représentant la quantité de nature que chacun de nos actes dévore, il devient possible que cet Homme mutant dont Gary rêvait dans « Les racines du ciel », soit en route. HAINARD (1943, p. 211) a donc bien raison quand il écrit « *C'est en avant de la civilisation que je veux la nature.* ».



ne gagne-t-on pas en grandeur d'âme en se sentant petit et humble...

Note de l'auteur

Toute ressemblance avec un livre existant est purement fortuite. Cette adaptation d'une formule familière n'est ici pas superflue ; et cela mérite une courte explication sur le processus d'écriture de cet essai.

Il n'y a, dans les éléments exposés ici, aucune prétention à transmettre un savoir et des idées qui feraient référence. Conscient de mon absence de légitimité dans les sciences sociales et philosophiques, il me faut une bouffée d'audace pour formuler ces ressentis personnels. Ces derniers sont plus ou moins longuement maturés, sans aucune préméditation de les confier un jour à une lecture élargie. Aussi, lorsque je commence à écrire un texte, même si ma pensée est forcément enrichie de nombreuses lectures anciennes, je ne transcris que mes interprétations personnelles, en tentant de leur donner une structure et une cohérence. Lorsque cela semble être à peu près le cas, c'est ensuite que je recherche des références bibliographiques pour étayer et enrichir

le propos, sans prétendre même effleurer l'exhaustivité.

Ce qui est donc devenu un essai, était déjà terminé lorsque j'ai eu l'occasion de lire l'ouvrage de Virginie Maris *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, publié quatre ans plus tôt ; j'ai alors découvert, troublé, plusieurs concordances de sujets et d'opinions avec ce que je résume dans ce texte. Cette référence s'est donc imposée à plusieurs endroits de mon développement, *in extremis* (le pire aurait été de la méconnaître...). Je peux ainsi assurer le lecteur que ce qu'il vient de lire n'est pas un plagia, et l'invite avec ferveur à lire le livre de Virginie Maris qui est un véritable essai complet, pour y trouver des approfondissements et d'autres idées.

Finalement, c'est bien souvent dans nos vies que l'on pense faire preuve d'originalité, pour s'apercevoir que d'autres – parfois bien longtemps avant, et en mieux – ont déjà fait naître les mêmes idées. Un bel exemple d'humilité face à ses semblables, et face à l'histoire.

Remerciements

Alexis Nouailhat nous manque... C'est donc avec autant de plaisir que de gratitude émue que j'ai eu recours à son talent pour illustrer ce texte. La Fondation Hainard reste la compagne des naturalistes : merci à Marie Pflug

Hainard d'autoriser la reproduction des gravures de Robert. Merci à Sylvie Giosa pour sa relecture du manuscrit. Enfin et toujours, merci à Philippe Grimonprez, passeur magnifique de connaissances toujours renouvelées.

- AFEISSA, H-S. 2020.** *Manifeste pour une écologie de la différence.* Dehors, Bellevaux.
- CAILLÉ, A. 2001.** Une politique de la nature sans politique. À propos de Politiques de la nature de Bruno Latour. *Revue du MAUSS semestrielle*, 17 (1) : 94-116.
- CALLICOTT, J.B. 2009.** *Genèse. La Bible et l'écologie.* Wildproject, Paris. 120 p.
- CARBONNAUX, S. 2006.** *Robert Hainard. Chasseur au crayon.* Hesse, St-Claude-de-Diray et Fondation Hainard, Bernex. 323 p.
- CRESSON, A. & E. DHUROUT. 1947.** *Epicure. Savie, son oeuvre, sa philosophie.* Presses Universitaires de France, Paris. 110 p.
- DAWKINS, R. 1982.** *The extended phenotype.* W.H. Freeman, Oxford.
- DESCOLA, P. 2005.** *Par-delà nature et culture.* Gallimard, Paris. 640 p.
- FLANNERY, T. 2019.** *Le supercontinent. Une histoire naturelle de l'Europe.* Flammarion, Paris. 416 p.
- GARY, R. 1956.** *Les racines du ciel.* Gallimard, Paris, 443 p.
- HAINARD, R. 1943.** *Et la nature ?* Gérard de Buren, Genève. 226 p.
- HAINARD, R. 1946.** *Nature et mécanisme.* Griffon, Neuchâtel.
- HAINARD, R. 1972.** *Expansion et nature.* Le courrier du livre, Paris. 185 p.
- HAINARD, R. 1986.** *Le guetteur de lune.* Hermé, Tribune éditions, Genève. 214 p.
- HAMES, R. 2007.** The ecologically noble savage debate. *Annual Review of Anthropology*, 36:177-90.
- HARARI, Y.N. 2015.** *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité.* Albin Michel, Paris. 497 p.
- HENRY, J-P. 2019.** Génétique et origine d'Homo sapiens. *Médecine/sciences* 35 : 39-45.
- GOULD, S.J. 2006.** *La structure de la théorie de l'évolution.* Gallimard, Paris. 2033 p.
- LATOUR, B. 1999.** *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie.* La Découverte, Paris. 382 p.
- Lebreton, P. 1991.** Hommage à Robert Hainard. In : *Témoignages autour de Robert et Germaine Hainard.* Melchior, Genève. 106 p.
- LEOPOLD, A. 2019.** *L'Éthique de la terre. Suivi de Penser comme une montagne.* Payot, Paris. 144 p.
- MANCERON, V. 2022.** *Les veilleurs du vivant. Avec les naturalistes amateurs. Les empêcheurs de penser en rond ; La Découverte, Paris. 298 p.*
- MARIS, V. 2018.** *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène.* Seuil, Paris. 256 p.
- MINICONI, P. 1969.** Pellicer (André). *Natura, Étude sémantique et historique du mot latin.* *Revue belge de philologie et d'histoire*, 47(3) : 978-982. https://www.persee.fr/doc/AsPDF/rbph_0035-0818_1969_num_47_3_2794_t1_0978_0000_1.pdf
- MUELLER-JOURDAN, P. 2010.** La nature : un nom aux acceptions multiples. Physique et éthique dans la pensée d'Aristote. *Revue d'éthique et de théologie morale*. HS n° 261 : 71-98. <https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2010-HS-page-71.html>