

CATHERINE & RAPHAËL
LARRÈRE

**Du bon usage
de la nature**

**Pour une philosophie
de l'environnement**



Champs essais

CATHERINE & RAPHAËL LARRÈRE

Du bon usage de la nature

On nous dit que la nature n'existe plus : de part en part intelligible, la voici enfin totalement maîtrisée. Et après ? Parvenons-nous à enrayer l'érosion de la biodiversité ? Arrivons-nous à endiguer le réchauffement climatique ? Et s'il s'agissait moins de choisir entre l'homme et la nature que de comprendre à quelles conditions un nouveau naturalisme est aujourd'hui possible ?

L'ambition de ce livre est de réexaminer les termes d'un débat dont la violence masque les enjeux. Chemin faisant, de l'histoire de la philosophie à l'analyse des politiques modernes de protection de la nature et de prévention des risques, Catherine et Raphaël Larrère posent les jalons d'une nouvelle vision de la nature. Une nature en devenir dans laquelle l'homme pourrait s'inscrire sans dommage et préserver ainsi sa demeure. Au-delà de l'opposition entre naturalisme et humanisme, ils en appellent ainsi à un bon usage de la nature, un usage écocentré.

Catherine Larrère est professeur émérite à l'université de Paris I Panthéon-Sorbonne, spécialiste de philosophie morale et politique. Ingénieur agronome et sociologue, **Raphaël Larrère** est directeur de recherches à l'INRA. Tous deux ont écrit et dirigé de nombreux ouvrages portant sur la crise environnementale et les nouvelles technologies, dont *Penser et agir avec la nature* (La Découverte, 2015) et *Le pire n'est pas certain* (Premier Parallèle, 2020).

En couverture: photomontage d'après des images
© Ed Freeman/Stone/Getty images et
© socrates471/Shutterstock.

Flammarion

Catherine Larrère
Raphaël Larrère

DU BON USAGE
DE LA NATURE

Pour une philosophie
de l'environnement

Champs essais

© Aubier, 1997.
© Éditions Flammarion, 2009.
© Éditions Flammarion, 2022, pour cette édition.
ISBN : 978-2-0802-6876-1

INTRODUCTION

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

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

Toutefois, nous nous inquiétons d'assister, à l'aube du XXI^e siècle, à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social¹. » Mais d'autres scientifiques leur répliquaient que les Lumières avaient changé de camp. Les sciences sûres d'elles sont devenues conservatrices et s'opposent aux progrès des connaissances. Ce sont justement les développements les plus récents des savoirs, non des frayeurs irrationnelles ou des fantasmes collectifs, qui ont « contribué à la prise de conscience des menaces globales sur l'environnement ».

Que l'on en appelle à notre responsabilité à l'égard des générations futures ou au respect de la nature, on s'accorde généralement à reconnaître que cette prise de conscience a une dimension morale. La Charte de la Nature des Nations unies proclame ainsi « que toute forme de vie est unique, et mérite le respect, indépendamment de ce qu'elle vaut pour l'homme ». Là non plus tout le monde n'est pas d'accord. Dans *Le Nouvel Ordre écologique*², Luc Ferry a défendu avec virulence l'idée que l'homme, être d'« anti-nature », affirme sa moralité en s'arrachant à une nature, définitivement étrangère à toute considération morale, et qui n'a d'autre statut que celui d'un moyen soumis aux fins humaines. Il a assimilé toute autre position – comme celle qui attribue à la nature une valeur intrinsèque – à une irrationalité dangereuse, pour les savoirs comme pour la liberté. Remontant de la politique nazie de protection de la nature (la *Naturschutz*, antérieure à la venue des nazis au pouvoir, mais conservée par ceux-ci³) à la philosophie romantique allemande, Ferry assimilait, dans un même antihumanisme lourd de menaces fascistes, la *deep ecology*⁴, l'environnementalisme américain⁵, Michel Serres⁶, présenté comme l'importateur en France de leurs idées, et les thèses de Hans Jonas⁷, coupable de préconiser des solutions autoritaires, donc totalitaires, aux dangers provoqués par le développement de la technique⁸.

En même temps, il est vrai, Luc Ferry tentait de montrer que nous avons à l'égard de la nature des obligations indirectes qui tiennent aux significations symboliques de sa valeur esthétique. C'est d'ailleurs la conciliation qui tend à l'emporter : les ouvrages plus récents sur la question apaisent le conflit, renvoient dos à dos humanistes anti-nature et *deep ecologists*, et prônent une attitude responsable de respect pour la nature⁹. Il est assez communément admis, maintenant, que nos rapports avec la nature ne sont pas uniquement affaire de capacités techniques, mais engagent des normes éthiques.

Reste en question le statut même de ce qui est ainsi en crise. Quand l'environnement apparaît, si l'on en croit François Ewald, la nature disparaît¹⁰ : la crise signifierait la fin de la nature¹¹. La nature n'existe plus, la terre, de plus en plus, est notre fabrication. Bref, nous aurions si bien réalisé l'ambition cartésienne que nous voilà non pas « comme », mais tout de bon, « maîtres et possesseurs de la nature ». C'est d'ailleurs pourquoi nous en sommes responsables : la nature, comme matière extérieure et neutre dont nous pouvions faire ce que nous voulions, et à l'égard de laquelle nous n'avions aucune responsabilité, n'existe plus. Elle est notre œuvre, nous y avons placé notre volonté, elle est en notre pouvoir, et nous en sommes comptables devant les générations futures. La crise, ainsi, marquerait l'accomplissement de la modernité¹².

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

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

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

Une nature en voie de disparition par suite d'artificialisation ? Transformée en gigantesque et complexe machine ? On en a très certainement eu l'ambition. Évoquant l'énergie électronucléaire, François Dagognet écrit ainsi que « jamais la société technicienne n'a autant réussi ni aussi bien su créer un univers cohérent, organisé par où elle s'autonomise ». De cette aptitude témoigne, selon lui, le surgénérateur Super-Phénix : économie du recyclage et bilan neutronique positif montreraient que « c'est la nature qui gaspille et non pas l'industriel. Le soleil et les étoiles – eux aussi, ne l'oublions pas, immenses brasiers radioactifs auto-entretenus – ne calculent pas, tandis que le prométhéen qui leur a volé leur feu l'exploite, y gagne et le soumet à ses possibilités comptables¹³ ». Ce jour de la fin 1996, où nous écrivons ces lignes, *Le Monde* titre à la une : « L'arrêt de la centrale Super-Phénix marque l'échec du surgénérateur ».

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

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

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

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

L'idée de la fin de la nature est manifestement fausse. Elle repose néanmoins sur une constatation juste. Si l'on entend par nature ce qui nous est radicalement extérieur, il n'y en a plus. La « Constitution moderne », selon l'expression de Michel Serres ou de Bruno Latour¹⁴, effectue un partage qui redistribue ce qui nous est donné selon les deux pôles du naturel et de l'artificiel (ou du culturel). Nous ne pouvons plus faire ce partage, nous ne rencontrons plus que

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

La nature, comme extériorité radicale, est certainement morte. À la place de la séparation qui renvoyait à deux types d'intelligibilité hétérogènes, selon la nature et selon l'histoire, nous avons maintenant les moyens de saisir un parcours continu, celui de l'interaction du naturel et du social. Déclarer la fin de la nature, c'est considérer qu'il n'est pas d'autre conception possible de la nature que celle qu'impliquait ce partage. « La nature est morte, vive la nature ! », voudrions-nous répondre, comme Baird Callicott¹⁵. La péremption d'une conception de la nature (celle de la modernité) n'implique pas qu'il n'y ait aucune relève possible, que l'on ne puisse recomposer une nouvelle vision de la nature.

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

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

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

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

d'ailleurs trouvée chez Platon). Mais là ne s'énonce pas toute l'idée moderne de nature. La *natura naturata* (la nature artefact) ne se soutient que de l'existence d'une nature-processus ou processus, d'une *natura naturans*, dont l'idée, elle aussi, vient des Grecs. Il ne peut y avoir d'artefacts que parce qu'il y a des processus pour les maintenir. La nature nous contient, nous et nos œuvres, et c'est bien pourquoi nous continuons d'exister. La culture n'est qu'une nature cultivée, dont ce produit de la nature qu'est l'homme prend soin : que la nature meure, alors la culture, et tous ses artefacts, mourront aussi¹⁶.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

NATURE ET NATURALISME

Si les Grecs sont allés chercher une morale dans la nature, considère-t-on souvent, c'est qu'ils n'avaient pas de physique. Tout ce que nous disent les Grecs sur la nature ne serait que le reflet de leur impuissance, la projection de leurs peurs : faute de la contrôler ou de la dominer, ils ne pouvaient que proposer soumission ou alliance, et lui prêter tous les pouvoirs qui leur manquaient¹⁹. S'il y a une leçon grecque sur la nature, elle est négative : elle nous apprend quelle régression religieuse représenterait la remise en cause de l'idée moderne, celle de la neutralité instrumentale d'une nature extérieure, dont on ne saurait tirer quelque morale que ce soit.

Pour être fréquemment émises, ces idées ne font pas l'unanimité. De nombreuses études ont montré la nouveauté, la consistance et la cohérence de la vision grecque de la nature, dès les premières cosmogonies présocratiques : la philosophie émerge, en Grèce, sous la forme d'une physique²⁰. De Démocrite à la physique contemporaine, il n'y a pas qu'une trompeuse homonymie. Erwin Schrödinger, l'un des initiateurs de la physique quantique²¹, consacra, en 1948, une série de conférences à un voyage aux sources de l'atomisme, recherchant, chez Leucippe et Démocrite, un des traits fondamentaux de notre image scientifique du monde. Il pouvait en effet montrer que la reprise de l'hypothèse atomiste, à l'époque moderne, marquait, avec Gas-

sendi et Newton, le redémarrage de la science, et que l'atomisme se trouvait à nouveau au centre de la crise que traversait la physique contemporaine, du fait du développement de la physique quantique. On avait pu, pour la première fois, vérifier expérimentalement l'hypothèse atomiste, et l'on avait découvert que les atomes ainsi isolés ne méritaient pas leur nom puisqu'ils n'étaient pas insécables. On avait, dans la dualité du corpusculaire et de l'ondulatoire, mis en question l'idée même d'atome. Il importait donc de revenir aux Grecs, pour comprendre comment on en était venu à formuler l'hypothèse atomiste.

Schrödinger retrace ainsi le parcours de « l'enquête sur la nature » (*historia peri phuseos*) qui, commencée avec les Milésiens, mise en cause par Parménide, aboutit à l'hypothèse atomiste. Parvenu là, cependant, il s'arrête... comme si, après Démocrite, la physique grecque n'avait plus d'intérêt : Platon, Aristote ou les stoïciens abandonnent l'hypothèse atomiste, et si Épicure la reprend, cela s'accompagne d'un dogmatisme moral, qui, selon Schrödinger, compromet irrémédiablement sa physique.

Il semblerait donc que nature et naturalisme soient incompatibles : les Grecs ont une physique ou bien ils ont une morale, mais ils ne peuvent avoir les deux ensemble. C'est pourtant ce qu'ils ont cherché à faire, avec persévérance et constance. La grande opposition qui divise les philosophies grecques de la nature n'est pas celle de l'atomisme (est-on pour ou contre ?) mais celle de la nécessité et de la finalité. Le monde est-il un processus qui s'accomplit de lui-même, sans causalité extérieure, ou bien un dessein intelligent y est-il à l'œuvre ? Cette opposition engage les représentations physiques (le cosmos est-il fini ou infini, est-il un artefact ou possède-t-il en lui-même le principe de son mouvement ?), mais, tout autant, des questions morales : se représenter une finalité, c'est se donner les moyens d'accorder la morale à la nature.

Le finalisme moralisant de la philosophie grecque a-t-il gâché sa physique ? Ou bien les Grecs ont-ils été capables

de faire avancer à la fois la théorie physique et l'interrogation éthique ? Le naturalisme grec est le résultat d'un choix délibéré. Confrontés à la tentative des sophistes, de séparer *phusis* et *nomos*, la physique et l'éthique, Platon et Aristote ont répondu en se montrant moralistes et physiciens, en développant la théorie morale sans sacrifier la recherche physique des causes. On rencontre à plusieurs reprises, dans la philosophie grecque (notamment dans le personnage de Calliclès, ou chez les cyniques), ce que l'on pourrait appeler un naturalisme vulgaire : l'affirmation, au nom d'une nature que n'appuie aucune théorie physique, de positions morales. Ce qui lui est opposé, chez Platon, les stoïciens ou les épicuriens, ce n'est pas seulement une autre morale, mais un autre naturalisme, savant celui-là, qui se soutient d'une théorie physique explicite. Deux des principales philosophies hellénistiques, le stoïcisme et l'épicurisme, ont continué à considérer, comme Platon et Aristote l'avaient fait auparavant, que l'on ne peut séparer la physique et l'éthique.

Les Grecs, semble-t-il (et, au-delà des Grecs, leurs continuateurs latins, comme Lucrèce), ont bien eu une physique et n'ont cessé de s'interroger sur les implications éthiques de cette physique. Y sont-ils parvenus ? Poser la question, c'est accepter de prendre au sérieux la physique grecque, cette forme d'apparition de la philosophie, et chercher à comprendre comment physique et éthique ont progressé de conserve, de Platon à Lucrèce.

De Thalès à Démocrite : la philosophie naturelle

On peut prendre les Grecs au sérieux, il existe bien, dès les présocratiques, une science grecque. L'hypothèse, sur laquelle se fonde la lecture de Schrödinger, était déjà celle des Anciens : c'est Aristote qui voit dans les trois « sages » de Milet, Thalès, Anaximandre et Anaximène, les premiers « physiciens ». On s'accorde aujourd'hui pour placer à Milet, en Ionie, au début du *v*^e siècle avant J.-C., l'appari-

tion d'un mode de pensée qui substitue les causes « rationnelles » aux causes « mythiques ». Deux caractéristiques d'une véritable conception de la nature s'y affirment : elle est considérée comme un tout, et elle se distingue d'une surnature. Là où les mythologies racontent l'engendrement des dieux et décrivent leurs relations, les investigations présocratiques portent sur la production du monde matériel, ne se réfèrent pas à des êtres personnifiés mais à des principes abstraits (l'eau, l'illimité, l'air...), et recherchent des explications naturelles et non surnaturelles : ce n'est pas Zeus qui lance la foudre. Rationnelles, ces investigations le sont aussi en ce qu'elles ne prétendent pas tenir leur autorité d'une parole divine, mais sont ouvertes à la discussion : c'est bien celle-ci que l'on peut suivre d'un auteur à l'autre. Nous connaissons les présocratiques à travers ce que des auteurs postérieurs, d'Aristote aux doxographes hellénistiques ou aux commentateurs latins, nous en ont rapporté²². La discussion de leurs conceptions s'est poursuivie tout au long de l'Antiquité. Non seulement la philosophie naturelle précède, en Grèce, la philosophie éthique, mais elle reste, jusqu'au bout, le domaine de réflexion partagé par les philosophes, la référence commune par rapport à laquelle on se situe.

Sans doute la critique contemporaine a-t-elle fait ressortir qu'entre les mythes et la pensée ionienne, la rupture n'était pas complète²³. Des mythologies religieuses, grecques ou moyen-orientales, les écrits présocratiques conservent la structure narrative. Ce ne sont pas des cosmologies, des théories des constituants du monde, mais des cosmogonies, des récits de la production du monde matériel : on les désigne par l'expression d'« *historia peri phuseos* ²⁴ » (enquête sur la nature), sur son développement ordonné. Mais, alors que les mythologies moyen-orientales s'inscrivent dans un temps cyclique, clos sur lui-même, qu'actualise un rituel, les *historia peri phuseos* adoptent une structure linéaire, déjà présente dans la *Théogonie* d'Hésiode, que Gérard Naddaf, dans l'étude qu'il leur consacre, qualifie

d'« évolutionniste ²⁵ ». Le récit de formation du monde est l'exposé d'un ordre linéaire et nécessaire, qui, à une cosmogonie, fait succéder un récit de formation de l'humanité (anthropogonie), puis de la cité (politogonie). Celle-ci fait donc partie de la nature, qui est la seule réalité.

Le terme grec de *phusis* renvoie à ce qui naît ²⁶ et se développe (de *phuomai*, « se mettre à pousser », « croître »). Il est employé dans l'*Odyssée* pour désigner les vertus d'une plante qui doit préserver Ulysse des sortilèges de Circé. Son utilisation philosophique, par les Milésiens, en étend le sens : la *phusis* désigne alors l'ensemble du processus qui, du début à la fin, explique la constitution d'une chose particulière, ou celle de la nature dans sa totalité, celle du monde. Cela comprend à la fois le principe, ou la substance primordiale, d'où toutes choses sont issues, le processus (croissance ou différenciation) qui les fait advenir, et le résultat de ce processus, l'ensemble de ce qui est produit, et ses propriétés caractéristiques.

Dès ses débuts, donc, la philosophie s'associe à la nature, et, en inaugurant la philosophie naturelle ²⁷, les Grecs ont posé trois questions. Selon Baird Callicott, ce sont encore celles que la science contemporaine tente d'élucider. De quoi le monde est-il fait ? Les choses changent-elles et selon quel ordre ? Quelles sont les principales forces à l'œuvre ²⁸ ? De ces trois questions, les Milésiens ont surtout développé la première, s'intéressant à l'*archè*, au principe ou à la substance originaire. Thalès proposa l'eau, en quoi, selon Schrödinger, il ne faut pas entendre, naïvement, ce que nous désignons comme H₂O, mais plutôt l'état liquide, ou fluide. Après lui, Anaximandre nia que le constituant universel du monde pût être assimilé à une substance connue, il inventa un nouveau nom, l'*apeiron*, l'illimité ou plutôt l'indifférencié, le processus de développement étant celui d'une différenciation, à la façon, semble-t-il, des tourbillons qui se forment dans tout écoulement liquide. Anaximène ajoute une explication qui permet de comprendre la continuité du processus : prenant l'air comme principe, il pose que les trans-

formations de la matière sont « la raréfaction et la condensation ». Ce qui est se donner, commente Schrödinger, les trois états de la matière, solide, liquide, gazeux dans un processus continu, qui ne fait intervenir aucune cause extérieure ²⁹.

Pour les Milésiens, la *phusis* se développe selon un principe immanent, dont le modèle est souvent le vivant. Anaximandre conçoit le développement de l'univers comme celui d'un organisme. En même temps, il insiste sur la permanence de l'être, disant qu'il est « inengendré », « immortel et impérissable » ³⁰. C'est cela que Parménide va mettre en question.

Sur le poème de Parménide, la signification de son ontologie, ses rapports avec une physique ou une logique, les interprétations varient ³¹. On s'accorde cependant à dire que, ce faisant, il met en question la possibilité même d'une science de la nature. Si l'être est et si le non-être n'est pas, si l'être ne cesse jamais d'exister et que le non-être n'existe jamais, alors il est impossible que les choses naissent, deviennent et meurent. Comme le poème de Parménide, le monde se scinde en deux. D'un côté, la « voie de la vérité », qui dit l'Un, c'est-à-dire l'identité : l'être est inengendré et impérissable, un et indivisible, immuable et parfait. De l'autre côté, la « voie de l'apparence », du devenir, du changement et de la mobilité perpétuels, comme l'affirme Héraclite ³². C'est dans cette deuxième voie que Parménide présente une cosmogonie, pas très différente de celle des Ioniens ; mais elle n'est pas vraie, ce n'est que la meilleure des apparences.

La philosophie naturelle a répondu au défi de Parménide en développant de nouvelles interrogations. Délaisant la question des Milésiens, celle de la substance primordiale, de l'*archè*, Héraclite s'intéresse plutôt à la structure qui permet de penser l'ordre du monde et le changement qui l'affecte. Si le monde est un *cosmos*, un tout ordonné, cela est dû au *logos* : il y a une couche sous-jacente au flux des apparences, un être véritable qui se manifeste dans ce qu'Héra-

clite appelle les « tournants du feu », sorte de tension cosmique entre les opposés (dès l'Antiquité, Héraclite passe pour avoir été passablement obscur). De leur côté, les pythagoriciens avancent l'idée que toutes choses seraient produites par l'action de l'unité sur la dualité, proposant de la sorte, semble-t-il, non seulement un modèle mathématique de la structure qui maintient le monde dans son unité (que l'on peut donc exprimer en formules mathématiques), mais un véritable principe causal.

Que rien ne puisse naître de rien, c'est ce qu'un Grec pouvait aisément accepter : les mythologies comme les cosmogonies rationnelles mettent à l'origine un chaos indifférencié, pas le non-être. Admettre la critique de Parménide, c'est poser que rien ne naît, ni ne meurt, mais que tout se transforme :

Je te dirai encore : il n'est point de naissance
 D'aucun être mortel, et point plus de fin
 Dans la mort [à la fois effrayante] et funeste ;
 Il y a seulement un effet de mélange
 Et de séparation de ce qui fut mêlé :
 Naissance n'est qu'un mot qui a cours chez les hommes ³³.

Empédocle, qui a écrit ces vers, est célèbre pour avoir nommé quatre éléments (air, terre, feu, eau), et pour avoir énoncé que, sous l'action de deux causes, Amour et Conflit ³⁴, ils se combinaient selon des proportions différentes, chaque combinaison donnant une substance particulière.

Leucippe et Démocrite, en réponse à la critique parméniennne, développent l'hypothèse atomiste, dans laquelle Schrödinger voit le trait le plus durable de notre conception du monde : des atomes, en nombre infini, se mouvant continuellement dans un vide infini. Ils s'y « entre-heurtent » et, dans ces collisions et ces rencontres, se forment les corps. En se donnant les atomes et le vide, les atomistes rendent inutile la recherche d'une cause extérieure : si les atomes

sont actuellement en mouvement, il n'y a aucune raison de penser qu'il n'en a pas toujours été ainsi. On a donc un système rationnel, mécanique, qui ne fait appel à aucune causalité divine, et qui se place dans l'infini, spatial et temporel : les atomes sont « inengendrés » et il y a une infinité de mondes.

Cela permet de rendre compte des apparences et de répondre à Parménide, en pluralisant l'être, tout en se donnant à la fois l'être et le non-être, sous une forme physique. Leucippe et Démocrite fragmentent la réalité, mais chaque élément, chaque atome, hérite des caractéristiques de l'être chez Parménide : plénitude, cohésion, indivisibilité³⁵. Ils conçoivent la pluralité à la façon des pythagoriciens, comme une multiplicité numérique.

C'est en quoi l'hypothèse atomiste est, pour Schrödinger, tout spécialement remarquable : elle propose le dénombrable comme solution aux problèmes du continu. Zénon d'Élée, poursuivant la réflexion parménidienne sur l'être, avait formulé dans toute leur ampleur les apories du continu mathématique, apparues avec la découverte des nombres irrationnels. Démocrite connaissait ces problèmes, et s'est lui-même occupé de géométrie, calculant le volume du cône. Schrödinger suppose qu'il n'a pu y parvenir qu'en procédant à une sorte de proto-calcul intégral. Démocrite compare les deux surfaces en regard qui résultent de la section d'un cône : on ne peut ni les considérer comme égales (le cône serait un cylindre), ni comme inégales (la surface du côté serait couverte de minuscules marches d'escalier)³⁶. Selon Schrödinger, Démocrite a tenté d'éviter d'importer cette aporie dans le monde physique. Les cônes physiques peuvent être rugueux et avoir des sections de superficies inégales, du moment que l'on considère qu'ils sont formés de corps extrêmement petits, insécables, et séparés par du vide. On sort ainsi des apories du continu mathématique. Dans la numérogie pythagoricienne, Démocrite a pu trouver le multiple qu'il oppose à Parménide, mais, en même temps, en devenant atomes, les unités reçoivent, de l'être

parménidien, une consistance ontologique qui manque aux nombres pythagoriciens.

À lire Schrödinger, on se dit que les Grecs auraient dû adopter une hypothèse aussi remarquable ou, au moins, continuer la discussion à son sujet. Or il n'en est rien. Non seulement le « savoir grec » ne s'est pas unifié sur une même conception de la nature (comme ce sera, au contraire, le cas à l'époque moderne, avec le mécanisme), mais les oppositions qui le divisent ne portent pas centralement sur l'atomisme : on peut dire, par exemple, que la physique platonicienne est opposée à celle de Démocrite ; cependant Platon admet qu'il y ait des atomes, auxquels il donne une figure géométrique. Seul Épicure s'est inscrit dans la continuité de la physique de Démocrite. La principale opposition est ailleurs, entre nécessité et finalité. On trouve, d'un côté, ceux qui conçoivent un univers infini, peuplé de mondes innombrables errant dans le vide intercosmique, et adoptent une théorie atomiste de la matière, mettant le hasard des rencontres entre atomes à la base de toute réalité. De l'autre côté, ceux qui affirment l'existence d'un monde fini, et adoptent une conception continue de la matière et de l'espace. Le monde, alors, est plein, et, s'il renferme du vide, c'est en petite quantité.

Cette deuxième tendance est apparue comme une critique de la première, parvenue à son plein développement chez Démocrite. Celui-ci considère qu'il n'y a dans le monde que hasard et nécessité, chocs hasardeux et enchaînements nécessaires. Il ne fait en cela que mettre pleinement à jour ce que l'on a pu appeler la conception « mécanique » des physiques présocratiques : elles décrivent toutes un processus, qui, une fois amorcé, se déroule de lui-même, de façon immanente, de par sa seule force, dans une linéarité que n'oriente aucun but. Lorsque Anaxagore fait du *nous*, de l'esprit, l'élément moteur de l'univers, c'est seulement pour lui donner le branle, le mouvement amorcé se continue de lui-même sans qu'Anaxagore fasse appel à son principe pour l'orienter.

C'est du moins ce que lui reproche Socrate³⁷. À la vision mécanique des présocratiques, Platon, puis Aristote vont opposer l'idée que l'univers est le produit d'un dessein intelligent ou qu'une finalité y est à l'œuvre, ce qui les conduit à adopter la vision d'un cosmos fini.

Pour comprendre la raison de cette critique qui divise les conceptions grecques de la nature, il ne suffit pas de réduire, comme le fait Schrödinger, la question de la nature, chez les Grecs, à celle des composants ultimes de la matière³⁸. Elle engage l'ensemble du processus, car elle envisage la nature comme un processus, et la question est de savoir comment la caractériser : c'est tout le problème de la définition de la nature comme « automate », comme possédant en elle-même son principe de développement. La question de la finalité surgit lorsqu'il s'agit de caractériser ce principe. On se rend compte alors que la physique ne peut être séparée de l'éthique et que c'est aussi pour faire face aux conséquences éthiques de la physique démocritéenne que le naturalisme grec se développe.

***Nomos et phusis* : les raisons du naturalisme**

C'est au même moment qu'apparaît en Grèce la forme politique nouvelle de la cité, de la *polis*, et que se développe la physique. Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet ont montré la concordance qu'il y a entre la démarche d'argumentation rationnelle, de discussion critique, caractéristique de la recherche sur la nature, et le développement, dans la Grèce de ce temps, de la participation collective des citoyens au pouvoir. Cela implique liberté d'expression et développement des techniques d'argumentation : c'est devant une assemblée de citoyens que s'affrontent, par la parole, rivaux ou adversaires. Il ne s'agit plus, comme dans une monarchie, d'affirmer une autorité, mais d'emporter la conviction des auditeurs par la force persuasive du discours qu'on leur tient. Geoffrey Lloyd a montré comment la réflexion grecque sur

la nature est inséparable de cet usage politique de la langue, de cette pratique de l'argumentation et de la discussion collectives, entre individus égaux, ayant chacun leur autonomie de jugement. Cela a conduit à une explicitation des règles de la communication linguistique, et tout particulièrement à la distinction du littéral et du métaphorique, dans laquelle s'opère le partage entre le rationnel et le mythique³⁹.

On a également suggéré qu'il y avait une analogie de structure entre la configuration astronomique présentée et l'espace public de la cité grecque, entre la circularité du cosmos et celle de l'*agora*, entre la centralité de la terre, et l'idée politique que le débat est mis au centre de la cité, et l'on a montré qu'entre les membres du cosmos, comme parmi ceux de la cité, s'établissent des relations d'égalité et de réciprocité, ou de symétrie⁴⁰. Dans les mythologies moyen-orientales comme dans les cosmogonies grecques, la structure politique est insérée dans le cosmos qui en reproduit l'image, mais des premières aux secondes, cette structure a changé, on est passé de la monarchie à l'isonomie⁴¹.

Si l'enquête sur la nature et la vie politique sont si étroitement liées et consonantes, il n'est pas étonnant que la représentation rationnelle du monde et celle de la vie politique soient ébranlées en même temps. La sophistique apparaît ainsi au croisement de la crise du vrai, qui résulte de la critique parménidienne, et de la crise des valeurs traditionnelles, qui résulte des luttes politiques et militaires à Athènes au v^e siècle.

De la critique de Parménide, et des débats qui se sont ensuivis, les sophistes retiennent l'impossible stabilité de l'être, la variation de toute vérité : c'est le relativisme qui fait de l'homme « la mesure de toutes choses », pour Protagoras. Retournant le poème de Parménide, Gorgias fait voir que le non-être, aussi bien que l'être, se disent : l'être n'est plus qu'un effet de langage. Celui-ci lie les hommes. La nature n'est plus première⁴². La physique disparaît, pour faire place à la politique. La sophistique n'est pas une science de la nature, mais un savoir interne à la cité. Avec

la sophistique, la philosophie grecque se trouve confrontée à une tentative qui, beaucoup plus tard, réussira sous la forme de la modernité : séparer la physique et l'éthique, construire une morale sans repères naturels⁴³.

La distinction entre *phusis* et *nomos* rend compte, en effet, de cette coupure entre physique et éthique. Les sophistes l'ont sans doute trouvée chez Démocrite où elle a une signification épistémologique. Il s'agit de poser que les qualités sensibles ne sont pas des propriétés de l'être : « les qualités existent par convention, mais les atomes et le vide par nature⁴⁴ ». Les sophistes en font une distinction entre le naturel et le social : ce qui se fait par nature se fait au hasard, comme un résultat mécanique, alors que ce qui est par convention provient d'une intention, c'est le produit d'un art, d'une *technè*. Les normes morales sont des conventions humaines, l'acte intentionnel, intelligent, est placé à l'intérieur de la société.

Il ne s'agit pas d'exalter la puissance humaine, mais plutôt de montrer, et de justifier, les ruses qui permettent aux hommes de retourner leurs faiblesses en avantages. L'action finalisée de la *technè* humaine n'est qu'une tentative pour détourner, dans le sens que l'on souhaite, des processus naturels qui suivent leur cours mécanique. Pour Antiphon le sophiste, la nature se trouve dans la matière, pas dans la forme : ce qui le prouve, c'est que « si l'on enfouit un lit et que si la putréfaction pouvait faire sortir un rejeton, nous n'aurions pas un lit mais du bois si bien que la disposition conventionnelle obtenue par l'art n'est qu'un accident et que l'essence est ce qui demeure continûment sous ces modifications⁴⁵ ». L'homme, pour Protagoras, est le laissé-pour-compte de la nature, il n'a pas été pourvu de ce qui était nécessaire à sa vie et devrait disparaître. S'il survit, c'est qu'il s'est doté d'une technique qui lui permet de subvertir la nature défaillante, et que des sociétés se sont formées : pour vivre ensemble, il faut aux hommes « pudeur et justice⁴⁶ ». C'est pourquoi on a besoin de la cité, du lien conventionnel que les citoyens établissent entre eux en par-

tipant également au pouvoir, on a besoin de la justice, et chacun peut en avoir sa part⁴⁷. Mais ce lien, qui ne s'établit que dans le langage, est fragile. La justice est un accord des intérêts, auquel on a intérêt à se conformer : « c'est être fou que de ne pas simuler la justice⁴⁸ ». La justice n'existe donc que si elle se donne à voir, elle ne survit pas à ce qui la fait respecter, il serait également « fou » de ne pas commettre l'injustice lorsqu'on peut le faire impunément⁴⁹.

C'est cette fragilité que Platon reproche au conventionnalisme de Protagoras, favorable à la démocratie. Ce n'est pas qu'il soit immoral, mais il ne saurait s'opposer au naturalisme immoraliste qui s'était développé à la faveur de l'opposition entre *phusis* et *nomos*. Il ne s'agissait pas tant de montrer, dans la convention, la marque d'un ordre proprement humain, mais plutôt de faire ressortir l'opposition entre la nature et la convention, de voir dans celle-ci une tentative pour brider, pour contraindre la nature. Contre les conventions antinaturelles, armes des faibles, on affirmait le pouvoir naturel des forts. Rejetant toute conception de la moralité comme conformité aux lois, ce courant naturaliste affronte directement le conventionnalisme dont il attaque l'idée centrale, selon laquelle le faible l'emporte sur le fort. C'est au nom de la nature que l'on critique cet équilibre contre-nature, proposé par les sophistes.

Dans le *Gorgias*, Platon fait de Calliclès le porte-parole de ce naturalisme immoral, exaltant les forts, au mépris de toute justice⁵⁰. Il lui fait répondre par Socrate⁵¹ : « Certains sages disent, Calliclès, que le ciel, la terre, les dieux et les hommes forment ensemble une communauté, qu'ils sont liés par l'amitié, l'amour de l'ordre, le respect de la tempérance et le sens de la justice. C'est pourquoi le tout du monde, ces sages, mon camarade, l'appellent *cosmos* ou ordre du monde et non pas désordre ou dérèglement⁵². »

Platon se place sur le terrain de la nature pour critiquer un naturalisme immoral et nihiliste. Pas plus que Protagoras ou Gorgias, Calliclès (ou Thrasymaque dans *La République*) n'est un « physicien ». La science de la nature ne l'intéresse

pas. Son « naturalisme » pare du nom de nature l'affirmation aristocratique de la supériorité des plus forts et des plus puissants dans les rapports entre les hommes. Mais cette affirmation d'une nature, comme force ou puissance, s'accorde à la vision présocratique, et tout spécialement démocritéenne, d'une nature « mécanique », tout comme on peut considérer que l'opposition entre *phusis* et *nomos* procède de cette vision. Platon porte la critique sur ce terrain lorsque, dans le livre X des *Lois*, il rend les cosmogonies mécanistes, où tout se fait « par le double effet de la nature et du hasard ⁵³ », sans dessein préétabli, responsables de l'immoralisme et de l'athéisme qui, selon lui, menacent la jeunesse athénienne. Le *Timée* et le livre X des *Lois* fondent l'objectivité du bien, que Platon oppose au conventionnalisme, dans une théorie physique, rétablissant ainsi le lien entre physique et éthique.

Les mythologies anciennes avaient pour fonction d'inscrire l'ordre humain dans l'ordre cosmique. En faisant succéder trois récits de formation, celui de l'univers, des hommes, et des cités, les *historia peri phuseos* continuaient à faire relever l'homme de la nature. Rappeler Calliclès à la sagesse pythagoricienne, comme le fait Socrate, c'est faire retour à cette inscription, rétablir la primauté de la nature, annuler le découplage entre *phusis* et *nomos*. Il y a des normes naturelles, les règles de la vie humaine ne sont pas une invention : elles peuvent être observées dans l'ordre du monde. « Imiter l'univers ⁵⁴ », tel est le mot d'ordre, celui d'une politique « vraiment conforme à la nature ⁵⁵ ».

Mais si les *nomoi* sont *phusei*, s'il y a des règles dans la nature, c'est que la *phusis* elle-même tient du *nomos*, d'une intention, de la *technè*. Dans cette réversibilité, nature et loi deviennent homogènes, relevant d'une même catégorie, celle de la production ⁵⁶. Pour les sophistes, la réussite d'une action humaine dépend avant tout de la capacité à déterminer le moment opportun, le *kairos*. On peut alors, si l'on se donne la peine nécessaire, orienter le processus dans le sens que l'on veut : c'est un modèle général d'action qui s'ap-

plique aux rapports avec les choses, mais tout aussi bien aux rapports avec les dieux ou avec les hommes ; il peut ainsi appuyer la prétention des sophistes à pratiquer tous les métiers, à la compétence universelle⁵⁷. Le modèle de la production que Platon va leur opposer est beaucoup plus circonscrit, s'appliquant à la seule compétence technique, et accorde beaucoup plus d'importance à l'intention qui organise l'acte : ce n'est pas un hasard heureux qui garantit le succès, ni l'intensité de la peine, mais l'imposition délibérée d'une forme à la matière. Platon en trouve le modèle dans l'action artisanale, mais il va le transposer à l'action divine, lui donnant ainsi une noblesse et une puissance qui, en retour, relègue l'artisanat humain au rang de pâle copie⁵⁸. Le « démiurge », le Dieu, qui dans le *Timée* donne forme au monde, tire son nom de l'artisan (*demiourgos*). Mais il se trouve placé au centre de l'Univers.

La production est un acte intelligent orienté vers une fin. Platon inaugure ainsi une analogie entre activité technique et production naturelle qui jouera un rôle important dans la conception chrétienne de la création : Dieu, dans la théologie médiévale, connaît le monde parce qu'il l'a fait selon un archétype. On n'en est pas encore là avec Platon : sa conception n'est pas celle d'une création. Le démiurge n'est pas tout-puissant ; il ne crée pas à partir de rien, il modèle une matière, un chaos préexistant, en imposant un ordre à ses mouvements désordonnés. La production intelligente s'insère dans une causalité mécanique, que Platon appelle la « cause errante⁵⁹ ». Celle-ci n'est pas un principe négatif, mais plutôt la résistance passive de l'informe. Le démiurge ne fait pas ce qu'il veut, il obtient les meilleurs résultats possible : le mélange de l'intellect et de la nécessité explique la naissance du monde, selon des degrés que développe le récit du *Timée*. Le démiurge modèle successivement le monde, en des images les plus approchées possible de la perfection intellectuelle : les astres et le temps de leurs rotations, « image mobile de l'éternité⁶⁰ », puis, par paliers, les corps sensibles, soumis à la génération et à la corruption.

Le monde, alors, n'est plus qu'un artefact. La critique platonicienne des cosmogonies présocratiques revient à déplacer, vers le divin, ce qu'ils entendaient par nature. Partant, comme les physiciens, à la recherche de l'*archè*, de la cause première, Platon débouche sur Dieu. Distinguant entre les corps automoteurs et ceux qui sont mus par autre chose, il affirme que seuls les premiers peuvent être des principes, et nommant âme un tel principe automoteur, il pose que ce qui est premier, c'est l'âme du monde, immortelle, incorruptible. La démonstration est strictement physique, mais s'achève en théologie : contre ses adversaires qui veulent que « le feu, l'eau, la terre et l'air soient considérés comme étant les premiers de tous les êtres », et appellent cela « nature », Platon affirme que c'est « l'âme » qui est antérieure à tous les corps, « qui préside à leurs changements, ainsi qu'à l'ensemble de leurs arrangements successifs ». C'est elle donc qu'il faut, à juste titre, nommer nature, et non les corps qui sont mus ⁶¹.

L'âme, ce principe automoteur, c'est ce qui anime : Platon en voit la manifestation dans le vivant. L'univers tout entier est un grand vivant. Autosuffisant, il n'a pas besoin de membres pour se mouvoir, s'enferme sur lui-même sphériquement et, pour cette raison, il est incorruptible : il ne peut être attaqué de l'extérieur ⁶². Mais, en ce niveau le plus élevé, celui du monde, des corps célestes, l'âme n'est pas seulement le vivant, mais l'intellect. Platon l'affirme en posant que les mouvements célestes sont de même nature que ceux de l'intellect ⁶³. C'est de la capacité de l'intellect à gouverner la nécessité que dépend l'ordre du monde.

Celui-ci est d'abord un ordre géométrique : proportion, harmonie, régularité des formes. Rajouter une cause finale aux causes mécaniques, c'est, d'abord, pour Platon, dire que le monde a une structure mathématique. Chaque fois que dans le *Timée*, on voit intervenir la fin ou la forme, c'est pour soumettre la causalité mécanique à la régularité mathématique. Des atomistes, Platon retient l'idée que la variété des objets sensibles peut se réduire à une diversité de formes