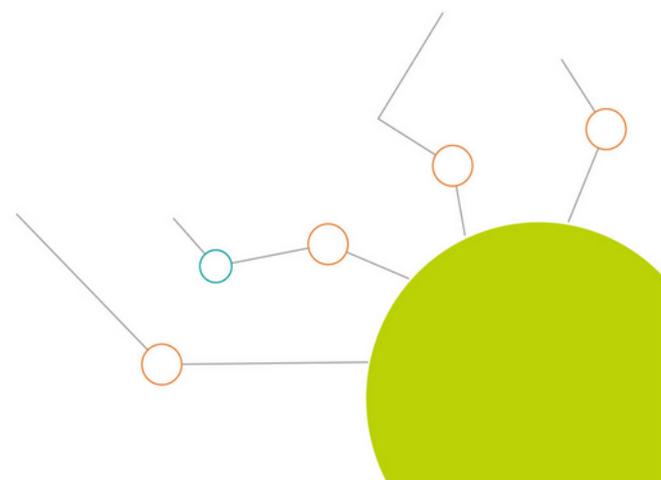


# Transition socio-écologique

explorer les rapports entre vivants, réinventer des mondes



## Table des matières

I. Introduction.....	4
II. Qu'est-ce que nous entendons par « nature » ?.....	7
II.1. La définition en extension.....	7
II.2. La définition essentialiste.....	8
II.3. La définition par l'usage.....	9
II.4. L'étymologie.....	10
II.5. Changer de vocabulaire ?.....	11
III. Problématiser le concept de « nature » avec Descola.....	12
III.1. <i>Par-delà nature et culture</i> (2005).....	12
III.2. Les ontologies de Descola.....	13
III.2.1) L'animisme.....	15
III.2.2) Le totémisme.....	17
III.2.3) L'analogisme.....	18
III.3. Conclusion.....	19
IV. « Crise de sensibilité ».....	20
IV.1. Exercice : Interviewer un être non-humain.....	22
IV.2. Exercice : Écrire son éco-biographie.....	22
V. Outils d'animation.....	24
V.1. Méthodes de discussion philo.....	24
V.2. L'arpentage, un outil pour la lecture.....	24
V.2.1) Rencontrer l'objet-livre.....	25
V.2.2) Organiser la lecture.....	25
V.2.3) Restitution.....	25
V.2.4) Retour sur la lecture.....	26
V.3. Cartographie radicale/sensible.....	26
VI. Extraits de texte.....	28
VI.1. Problématiser le concept d'« environnement », avec Jakob von Uexküll.....	28
VI.2. Le concept d'invites d'Estelle Zhong Mengual.....	30
VI.3. Problématiser la prise de conscience écologique, avec Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz.....	30
VI.4. Problématiser la transition.....	31
VI.4.1) Avec Jean-Baptiste Fressoz.....	31
VI.4.2) Avec Donna Haraway.....	33
VI.5. Écobiographie – Jean-Philippe Pierron, Je est un nous.....	34
VI.6. Au-delà de l'opposition nature-culture : penser la santé avec Aldo Leopold.....	34
I. Bibliographie.....	36
I.1. Livres et articles.....	36
I.2. Émissions et podcasts.....	38
I.3. Films.....	39

## Plan du syllabus

Nous vous présenterons **dans l'introduction** du syllabus l'esprit général de notre approche de la question de la transition socio-écologique et du fil rouge qui nous guidera au cours de la formation : élaborer une méthode pour aborder la transition écologique en classe.

**Dans un second temps**, nous questionnerons notre conception de la nature, via des exercices de définition et via l'apport théorique de l'anthropologie de la nature de Philippe Descola. Nous mettrons ainsi en évidence que notre façon de concevoir la nature comme une extériorité aux êtres humains est non seulement spatialement et historiquement située, mais aussi que les crises environnementales auxquelles nous faisons face aujourd'hui ne sont pas étrangères à notre manière de nous rapporter aux êtres vivants.

Une série d'exercices sont proposés **dans un troisième temps** : des exercices d'observation de ce qui nous entoure, en particulier des êtres vivants, pour travailler l'attention et la sensibilité à leurs conditions d'existence ; des outils, notamment la cartographie sensible ou radicale pour produire des nouvelles images des lieux que nous occupons.

**Dans un quatrième temps**, des extraits de texte sont rassemblés qui pourront être mobilisés au cours de la formation et avec vos élèves pour problématiser la « transition » écologique, l'environnement, *etc*, autant de concepts qui paraissent évidents aujourd'hui pour parler des crises environnementales. Une bibliographie d'articles, de livres, de podcasts et de films qui nous ont nourris pour concevoir la formation clôture ce syllabus.

## I. INTRODUCTION

Réchauffement climatique et pics de chaleur, inondations, acidification des océans, effondrement de la biodiversité, déforestations et feux de forêts, épidémies... la crise environnementale et la nécessité d'une « transition écologique » sont aujourd'hui largement médiatisées. Les discours médiatiques insistent en général sur la catastrophe à venir, si bien que l'imaginaire autour de la question écologique est anxiogène. La notion d'éco-anxiété<sup>1</sup> tente de mettre des mots sur les émotions diverses suscitées par la crise environnementale et l'état du monde : elle recouvre le sentiment de lucidité ou d'impuissance par rapport à ce qui nous arrive, ou encore l'impossibilité, en particulier chez les jeunes, à se projeter dans un avenir désirable.

Dans ce contexte, que faire en tant qu'enseignant ? Quel est le rôle de l'école ? Quelle posture adopter face aux élèves (des élèves qui peuvent aussi être très éloignés de ces questions, ne pas se sentir concernés) ? Qu'est-ce que cela voudrait dire d' « éduquer à la transition écologique » ? Cette formation vise à **élaborer collectivement une méthode** : pour penser les problèmes écologiques et pour préciser de quoi nous parlons quand nous utilisons les mots de « transition écologique » ou de « crise environnementale » ; pour observer les différentes sensibilités par rapport à la question écologique – ce qui compte, ce qui est visible et ce qui est invisible ; enfin et surtout pour savoir ce que nous faisons de ce que nous pensons et de ce que nous observons. Pensée, perception et action sont indissociables, et nous veillerons à ce que chacune de ces dimensions intervienne dans la méthode que nous tâcherons de construire.

Pour nous guider dans la conception de cette méthode, nous nous appuyerons sur les travaux de l'anthropologue français Philippe Descola (né en 1949), ainsi que les chercheuses et chercheurs qui travaillent dans son sillage. Descola repense l'objet d'étude de l'anthropologie et montre comment chaque être humain mobilise des catégories, des imaginaires (Descola utilise le concept de « schème ») pour penser et imaginer ce qui est semblable à soi et ce qui est autre. Ce concept lui permet de se demander comment être en relation aux autres, comment se raconter, agir, construire des institutions, produire des images signifiantes... de manière non consciente et indépendante de sa volonté. En fonction de ces catégories, nous éprouverons des émotions différentes par rapport à ce qui nous arrive. Des catégories très générales sont partagées à une époque et un lieu donné. D'après Descola, nous vivons aujourd'hui en Occident à un moment où une catégorie de pensée est en crise, celle qui consiste à opposer nature et culture. Les manifestations de cette opposition sont multiples : exploitation de la nature et des êtres vivants non-humains, appropriation des ressources, séparation entre les domaines des sciences humaines et naturelles, des domaines des ministères...

Notre méthode consistera dès lors à trouver des moyens pour assouplir l'opposition nature-culture qui compose notre manière de nous rapporter aux autres et au monde, pour nous essayer à d'autres façons d'être en relation aux êtres non-humains, d'agir avec eux... et d'observer comment cela nous permet de concevoir la crise environnementale depuis un point de vue – un peu – différent.

Nous explorerons quelques moyens pour y parvenir :

1 Voir par exemple le podcast réalisé par Écotopie - <https://ecotopie.be/publication/podcast-ecoanxiete/>

- **Incertitudes et rapport aux savoirs** : Alors que la crise environnementale est en général abordée depuis les sciences naturelles (par exemple, connaître le cycle du carbone pour comprendre l'effet de serre), ce n'est pas un hasard si nous partons de travaux en anthropologie autour de la question des rapports entre les humains et les non-humains. Afin de déjouer le dualisme nature/culture, il est utile de voir comment les sciences humaines et sociales (anthropologie, mais aussi éthologie, santé publique et économie) nous permettent de changer de lunettes sur la crise environnementale et sur notre rapport aux êtres vivants. Le choix des objets de recherche n'est pas anodin, car il définit ce qui importe pour les personnes qui les étudient à une époque et en un lieu donnés – leur pertinence ne peut dès lors pas être universelle. Alors qu'aujourd'hui les sciences de la nature et les techniques imposent leurs méthodes et leurs objets de recherche, il est utile d'aller voir du côté d'autres disciplines pour voir comment elles utilisent d'autres méthodes et d'autres pratiques, qui donnent un regard différent sur ce qu'est la crise environnementale. Nous élargirons aussi ce que nous entendons par « savoirs », incluant tout aussi bien les disciplines universitaires que les savoirs pratiques, tels que les savoirs naturaliste et paysan. En effet, en fonction des pratiques que nous cultivons, nos modes de sensibilité seront différents : par exemple, nous ne percevons pas de la même manière les espaces traversés selon que nous arpentons les routes à pied, à vélo, en tracteur ou en voiture ; de jour ou de nuit ; pour faire un jogging ou pour cueillir des champignons... Nous ne présumerons pas a priori quels sont les domaines des experts ; nous essayerons au contraire de faire droit à chaque point de vue sur une situation pour la penser de la manière la plus juste. Les savoirs produits ne seront pas des certitudes qui seraient applicables toujours et partout ; les incertitudes sur les savoirs et sur les résultats de nos actions seront conçues comme quelque chose de réjouissant qui nous stimulent.
- **La question éthique et politique de l'importance** : La méthode que nous nous donnerons visera à dépasser un point de vue d'une injonction morale (par exemple, la responsabilisation des citoyens, répondre à la crise par des éco-gestes individuels qui s'appliqueraient universellement), pour renouer avec une vision politique : qu'est-ce qui compte dans un collectif (par exemple, une classe ou une école) ? Qu'est-ce qui importe ? À quoi sommes-nous sensibles ? Nous pourrions ainsi observer des différences entre nos différents modes de sensibilité. Certains philosophes font aujourd'hui le constat d'une « crise de la sensibilité », du fait que nous ne sommes plus sensibles à la condition des autres êtres vivants, tenant pour acquis qu'ils seraient à notre service. Le travail des anthropologues permettra de mettre en évidence qu'il existe des modes de sensibilité bien différents de ceux qui dominent en Occident où le capitalisme a contribué à rendre invisible la nature, mais aussi des pratiques telles que l'agriculture vivrière, le travail domestique et les travailleurs du Sud.
- **Rapport au temps** : Lorsque nous pensons la crise environnementale, nous sommes en général tournés vers l'avenir ; un avenir qui n'est pas radicalement nouveau mais plutôt une projection d'un présent déjà là. Nous pourrions ainsi nous demander ce que cela fait d'aller voir dans le passé, quelles ont été les luttes contre la pollution, contre des systèmes d'oppression ; d'observer aussi les conditions d'émergence du système politique, économique et social actuel qui est à l'origine de la crise que nous connaissons aujourd'hui. Nous problématiserons l'usage du concept de « transition » qui pose le problème de la crise environnementale d'une certaine façon, avec un certain rapport au

temps et viserons à imaginer une conception de l'avenir qui déjoue le caractère dystopique de la catastrophe.

Enfin, la perspective du soin ou du *care* nous servira d'horizon pour concevoir notre méthode : la philosophe politique féministe américaine Joan Tronto le définit comme « *une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie*<sup>2</sup>. » Le soin permet de dépasser l'opposition humain-non-humain : la santé des êtres humains (santé physique, mentale, liens sociaux, bienfaits des éco-systèmes...) est entremêlée à celle des autres êtres vivants et des éco-systèmes dans lesquels nous vivons. Viser le soin ou la « pleine santé » pour reprendre les mots d'Eloi Laurent, c'est constater nos interdépendances avec les êtres vivants qui partagent les milieux que nous occupons. C'est aussi refaire droit à la solidarité entre les êtres pour le maintien de leur milieu de vie.

2 Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, La Découverte, 2009, p. 143.

## II. QU'EST-CE QUE NOUS ENTENDONS PAR « NATURE » ?

Le mot « nature » est aujourd'hui un concept que nous invoquons lorsqu'il s'agit d'identifier des espaces « naturels », les êtres vivants qui l'occupent, les espaces verts en ville... Nous nous essayerons dès lors à préciser ce que ce terme recouvre grâce à des exercices de définition du mot. Nous en proposons quatre, chacun mettant en évidence une façon de définir : par extension (en observant ce qui entre dans cette catégorie), à la manière du dictionnaire, par nos usages du mot et grâce à l'étymologie. Un moment de synthèse clôture l'exercice pour mettre en évidence les problèmes identifiés lorsque nous nous essayons à circonscrire le concept de « nature ».

**Durée** : 1h30

**Effet** : perturbateur

**Organisation de l'atelier** : Divisez le groupe en sous-groupes, chacun ayant une mission de définition du mot « nature » selon les contraintes suivantes : définir en extension, définir par l'usage, par l'étymologie, ou définir comme un dictionnaire, de façon « essentialiste ».

Chaque sous-groupe travaille 45' ; un rapporteur est désigné au départ.

La mise en commun prend également 45'.

**Consignes** : Voir ci-dessous

### II.1. La définition en extension

La définition en extension consiste à donner tous les composants d'un ensemble. Par exemple, pour le mot « voyelles », la définition en extension consiste à énumérer les éléments suivants : a, e, i, o, u, y, soit un ensemble fini.

Nous cherchons donc ici à nommer tous les éléments de l'ensemble « nature ».

Cet ensemble n'est peut-être pas un ensemble fini (en principe, l'extension consiste à chercher l'exhaustivité si l'ensemble est fini). Dans ce cas, on ajoute trois petits points pour indiquer que la liste se poursuit, qu'elle a été seulement amorcée.

#### Procédure

Chacun trouve 5 exemples rapidement de l'ensemble « nature », les écrit sur un papier. On les met ensuite en commun et on discute de ceux qui posent question.

On peut aussi trouver les contraires, c'est-à-dire les éléments qui appartiendraient à un ensemble non-nature (ou non-N) :

« La représentation de la nature (et les sentiments qui y sont liés) n'existe pas en elle-même. Comme toute représentation, elle prend sens par opposition à d'autres. Si on peut se représenter le village par opposition à la ville par exemple, la représentation que

L'on se fait aujourd'hui de la « nature » s'inscrit aussi (autant qu'elle se construit) dans un jeu d'oppositions en dehors duquel elle n'est rien. Pour le formuler naïvement, toute définition de la nature est à la fois positive et négative, au sens où définir c'est aussi bien dire ce qu'elle est que ce qu'elle n'est pas : la nature ce sont des animaux, des arbres, des plantes, des fleurs, « mais » ou « parce que » ce n'est pas une construction bétonnée, un parking ou la voiture qui se gare » (Damien Darcis, *Pour une écologie libertaire. Penser sans la nature, réinventer des mondes*, p. 27).

Est-ce que non-N forme un ensemble cohérent ? Comment s'appellerait-il (nommez l'autre de la nature) ?

### Réflexions qui sont tirées de cette tentative de définition

Quelles difficultés avez-vous éprouvées en définissant la nature selon cette procédure ? Est-ce que cela dit quelque chose de nos représentations implicites, inconscientes, de la nature ?

## II.2. La définition essentialiste

C'est la définition classique, celle qui correspond au réflexe commun, notamment en œuvre dans les définitions des dictionnaires. Cherchez donc à faire comme une commission de l'Académie française (mais sans aller voir en ligne ce que disent effectivement les dictionnaires).

### Procédure

Chacun cherche seul une définition, la note. On met en commun et on discute des différences qui posent problème. On compose une définition qui peut comporter plusieurs sens du mot nature et qui ressemble, autant que possible, à ce qu'un dictionnaire contiendrait.

Une piste tirée de l'histoire de cette façon de définir (si ça peut vous aider) : elle est construite selon le modèle aristotélicien, qui cherche à isoler la catégorie générale à laquelle appartient la notion (par exemple, le respect est un sentiment à l'égard de l'autre) et ensuite la différence spécifique de la notion dans la catégorie générale isolée (le respect est un sentiment plus spécifique de considération de l'autre comme un être humain à part entière). Prenons un exemple plus simple issu d'Aristote : on peut définir l'homme comme un animal rationnel ; il appartient à la catégorie générale des animaux mais sa différence spécifique, c'est-à-dire ce qui le distingue de tous les autres animaux, est d'être rationnel ou doué de langage (le mot *logos* en grec a en réalité conjointement ces deux sens). Comment définir la nature de façon essentielle, en cernant ses propriétés propres ? À quelle catégorie plus large appartient-elle et avec quelle différence spécifique par rapport aux autres éléments de cette catégorie ?

Exemple : la nature désigne l'ensemble du réel indépendant de la culture humaine, ou l'ensemble des systèmes et des phénomènes géologiques, climatiques, tectoniques, biologiques qui constituent la biosphère sur Terre.

## Réflexions qui sont tirées de cette tentative de définition

Quelles difficultés avez-vous éprouvées en définissant la nature selon cette procédure ? Quelles questions cela vous a-t-il posé ? Est-ce que cela dit quelque chose de nos représentations implicites, inconscientes, de la nature ?

### *II.3. La définition par l'usage*

L'exercice a pour objectif de définir un terme par ses usages. Il repose sur l'idée selon laquelle le sens d'un mot n'est rien d'autre que les façons qu'on a de s'en servir dans une langue donnée, parce qu'on conteste qu'on puisse définir globalement un terme en cherchant l'essence de la chose qu'il nomme. On ne cherche donc pas ici à la définir « la » Nature, mais à voir ce que signifie le mot « nature » dans les expressions de notre langue où il apparaît.

Cet exercice est inspiré de la philosophie du langage ordinaire de L. Wittgenstein (1889-1951), c'est-à-dire de la seconde période de sa pensée, qu'on pourrait résumer par le slogan « La signification, c'est l'usage » ( Recherches philosophiques, §43).

Selon Wittgenstein, le sens d'un mot ou d'une expression est régi par des règles souvent inconscientes spécifiant les usages corrects du mot ou de l'expression. Ce sont ces règles implicites, liées à l'usage quotidien des mots, qu'il faut mettre au jour pour cerner la signification de ces mots. Ces règles sont multiples et définissent une sorte de tissu complexe et tortueux emmêlant le fil des nombreux usages, plutôt qu'un tricot méticuleux, répétant le même point. Pour reprendre une métaphore de Wittgenstein, le langage quotidien est telle une vieille ville qui s'est construite au fil du temps, où les éléments sont venus se greffer les uns après les autres dessinant une ville non homogène, traçant des contours étranges et sinueux, très éloignés du quadrillage des villes américaines ou du Paris d'Hausmann, plus rectilignes, et réorganisant géométriquement l'espace sur les ruines de l'histoire.

Pour comprendre les réels problèmes philosophiques que pourrait poser un mot, il faut ainsi selon Wittgenstein parcourir les petites ruelles de ses usages, traîner dans les vieux quartiers, dans les impasses, comme dans les nouvelles avenues. Bref, refuser les autoroutes de sens des définitions du dictionnaire ou des usages conceptuels proposés par tels philosophes pour cheminer lentement dans les parcours sinueux des usages multiples du terme.

Quand on fait ainsi émerger les usages, on prête aussi attention aux contextes d'usage et au sens que le mot revêt dans le contexte particulier de son énonciation. Ce contexte peut être celui des expressions toutes faites d'une part, mais aussi les contextes pragmatiques d'usage : quand ces expressions sont-elles utilisées ? C'est toute une philosophie de la vie quotidienne qui est ainsi rendue possible par ce que Wittgenstein appelle les "jeux de langage".

## Procédure

Chacun cherche 3 ou 4 expressions dans lesquelles se trouve le mot nature ou l'adjectif ou l'adverbe, comme « contre-nature », « force de la nature » ou « payer en nature », par exemple.

Vous mettez en commun ces expressions, puis vous cherchez ensemble leur signification. Le mot nature (ou l'adverbe ou l'adjectif) a un sens particulier dans cette expression : lequel ?

Vous examinez ensuite les curiosités de ces sens de « nature ». Est-ce que ça vous fait découvrir des sens différents de celui que vous auriez pensé au départ.

Voici un exemple :

Expressions issues de l'usage	Significations	Curiosités ou questions
« Contre-nature »	<p>On utilise cette expression quand on (nous) fait quelque chose contre son gré, qui ne nous convient pas, qui nous est une violence. C'est « contre-nature » pour moi.</p> <p>La nature serait un goût, un penchant ou une pente. Contre-nature : aller contre ce goût ou ce penchant. En général, quand on dit de quelque chose qu'il est contre la nature, c'est qu'il contrevient une propriété essentielle de l'homme.</p> <p>Un acte de barbarie est ainsi un acte « contre-nature ».</p> <p>La nature serait alors une disposition essentielle. Contre-nature : ne pas suivre cette disposition essentielle.</p>	<p>On aurait donc une « nature » qui nous obligerait à faire ou pas certaines choses, qu'on découvrirait en en faisant d'autres, qu'on trouverait précisément « contre-nature » pour nous.</p> <p>Quelle est ma nature à moi ? En ai-je une, seulement ? Quand est-ce que je le sens ?</p>

## Réflexions qui sont tirées de cette tentative de définition

Quelles difficultés avez-vous éprouvées en définissant la nature selon cette procédure ? Quelles questions cela vous a-t-il posé ? Est-ce que cela dit quelque chose de nos représentations implicites, inconscientes, de la nature ?

### II.4. L'étymologie

Vous disposez de 45' à la fois pour lire et proposer une synthèse de deux articles : [l'article Wikipédia en français de « nature »](#), rubrique *Étymologie et évolution du sens* ; et l'article en anglais de F. Ducarme et D. Couvet, « *What does nature mean* », in *Humanities & Social Sciences Communication*, n° 14 (2020), [disponible en ligne](#).

La première difficulté, c'est qu'il faut des lecteurs du texte anglais : qui peut (le maximum, tous si possible) lire une partie de ce texte, à découper selon le nombre de lecteurs, de façon que chacun ait une partie de même taille, en préservant toutefois l'unité des chapitres.

Ce groupe peut avoir été constitué précisément avec les meilleurs lecteurs anglophones du groupe.

Il est utile que tous lisent le petit texte de Wikipédia et qu'un résumé de celui-ci serve de base, complétée à l'occasion par le texte plus fouillé en anglais.

### Réflexions qui sont tirées de cette tentative de définition

Quelles difficultés avez-vous éprouvées en définissant la nature selon cette procédure ? Quelles questions cela vous a-t-il posé ? Est-ce que cela dit quelque chose de nos représentations implicites, inconscientes, de la nature ?

## II.5. Changer de vocabulaire ?

L'exercice précédent nous a conduits à problématiser le terme « nature ». Car le définir selon des techniques différentes conduit surtout à en souligner la polysémie au point qu'on ne sache plus très bien de quoi on parle quand on utilise le terme.

**Durée :** 20'

**Effet :** dénaturant

**Organisation de l'atelier :** Divisez le groupe en sous-groupes

Chaque sous-groupe travaille 10' ; la mise en commun prend également 10'.

**Consignes :** Trouver d'autres mots, d'autres expressions, pour dire qu'on va dans la nature.

Baptiste Morizot s'y essaie au début de son livre, *Sur la piste animale*, pp. 21-27 (il propose notamment « dehors », « dans le bush », « au grand air » et « s'enforester »).

Ce premier exercice peut maintenant être poursuivi par le travail de Descola, qui fait entrer en crise notre représentation de la nature et la distinction entre nature et culture. À l'occasion d'une interview pour le média Reporterre<sup>3</sup>, Descola dit : « *La nature, cela n'existe pas. C'est un concept, une abstraction.* ». Employer le mot « nature » pour indiquer quelque chose d'extérieur à ce qui est humain, quelque chose que nous pourrions connaître objectivement, dont nous pourrions user et exploiter, est propre à la pensée occidentale depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Elle ne va pas de soi et nous constatons aujourd'hui des effets que cette représentation du monde produit sur tous les êtres qui habitent des territoires que nous partageons avec eux. Cette crise de la « nature » se manifeste aussi dans des slogans, par exemple celui des zadistes, « Nous sommes la nature qui se défend », qui tentent de mettre en évidence d'autres façons de se rapporter à la nature.

3 Disponible en ligne : <https://reporterre.net/Philippe-Descola-La-nature-ca-n-existe-pas>

### III. PROBLÉMATISER LE CONCEPT DE « NATURE » AVEC DESCOLA

Philippe Descola est un philosophe et anthropologue français né en 1949, élève et successeur de Claude Lévi-Strauss, notamment au Collège de France où il dirige une chaire d'anthropologie intitulée « Anthropologie de la nature » – ce qui est presque un paradoxe, puisque l'anthropologie est l'étude de l'homme et donc, pour nous Occidentaux, précisément pas de la nature. Marqué par ses années de terrain auprès des Achuar Jivaros en Amazonie, il développe une réflexion critique qui commence par un retour sur sa propre discipline. Car l'anthropologie s'est justement construite sur la base du dualisme nature/culture. Or, pour de nombreuses sociétés pré-modernes, cette séparation n'a tout simplement pas de sens. Au passage, dire de ces populations qu'elles sont « proches de la nature » est donc une absurdité pour elles. Chez les Achuar par exemple, l'idée même de nature n'existe pas. Pour eux, les humains et les non-humains s'inscrivent dans un *continuum* : ils partagent une intériorité semblable, distribuée dans des enveloppes corporelles différentes et ils ont donc entre eux des relations politiques et sociales.

#### III.1. *Par-delà nature et culture (2005)*

Le titre de l'ouvrage fait référence à ce dualisme, cette opposition même, structurant notre pensée occidentale entre nature et culture. Dans notre monde occidental moderne, ce que nous nommons « nature » ne se pense en réalité que par opposition à ce que nous nommons « culture » : il y a d'un côté des faits naturels, obéissants à des lois physiques, et de l'autre des créations culturelles dont les lois sont si différentes qu'on distingue clairement les sciences naturelles ou « dures » des sciences humaines<sup>4</sup>. Même aux animaux qu'on dit « sociaux », il est difficile de prêter une intériorité similaire à la nôtre. Les hommes s'associent librement, se donnent des règles, des institutions, créent des signes et des valeurs qu'ils font circuler, s'assemblent pour délibérer des affaires publiques, etc. Pas les animaux.

S'il faut dépasser ce dualisme, c'est qu'il n'est pas sans conséquences. Les enjeux sont de taille face à la crise environnementale. Comme le dit bien Descola : « *Nul besoin d'être un grand clerc pour prédire que la question du rapport des humains à la nature sera très probablement la plus cruciale* » de notre siècle.<sup>5</sup>

La logique d'accumulation capitaliste repose en effet sur ce dualisme : depuis l'émergence de la science moderne (qui correspond à peu près au début du capitalisme), les physiciens travaillent à trouver des lois mathématiques pour rendre compte du monde, ce qui transforme les choses de la nature en objets tenus à distance. L'exploitation de la nature est dès lors favorisée, précisément parce qu'elle est un objet distant de nous, transformable en chiffres, y compris ceux de l'économie : la nature est aujourd'hui une ressource dont les services sont évalués.

4 Ceci n'est pas anodin, car la réponse actuelle à la crise climatique n'est pas du tout de même nature selon que l'on situe dans le champ des sciences de la nature ou dans le champ des sciences sociales. Réponse techno-scientifique d'un côté : comment diminuer les émissions de CO<sub>2</sub> et comment s'y prendre techniquement pour le capter, comment assurer la survie sur d'autres planètes, comment créer des modes de nutrition indépendants de l'appauvrissement des sols, etc. Réponse tout autre de l'autre côté : comprendre ce qui est la source de ce comportement de prédation du capitalisme, etc.

5 Philippe Descola, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, 2011, p. 23.

Notre rapport aux autres humains est aussi en jeu. Dans un monde où la décolonisation reste un enjeu d'actualité, dans un monde fracturé par les inégalités, serons-nous capables d'accepter et de respecter la diversité des hommes, des cultures, des cosmologies ? La question se pose aussi aux chercheurs : comment construire un savoir qui ne ferait plus de notre ontologie occidentale l'étalon implicite de toute connaissance valide ? Comment la science doit-elle être pour échapper au piège de l'eurocentrisme savant ?

Les enjeux du travail de dépassement conceptuel que propose Descola ont tout à voir avec ce que notre siècle aura sans doute de plus urgent et de plus brûlant à traverser. Nous n'avons pas seulement besoin de techniques pour dépasser nos façons de polluer et de piller la Terre, nous avons besoin d'anthropologie<sup>6</sup> pour comprendre notre univers mental, comment nous agissons et pourquoi, et nous ouvrir ainsi à d'autres formes d'action et à d'autres valeurs, d'autres normes, d'autres façons de connaître, un autre « droit ».

Pour le dire encore autrement, ce que nous faisons, nos façons de vivre, nos institutions, nos savoirs et nos techniques, qui ont mené à la crise écologique, sont dépendants d'un cadre métaphysique qui est en train d'exploser. Descola propose de sortir de ce dualisme pour s'ouvrir à d'autres représentations du monde qui organisent autrement que dans cette grande opposition nature-culture.

### *III.2. Les ontologies de Descola*

Descola s'intéresse à deux dimensions, d'une part les « ontologies » qui organisent les catégories générales de perception du réel et leurs oppositions, d'autre part des schèmes de relations qui organisent les rapports possibles entre humains et avec le monde environnant. Les différentes ontologies sont exclusives les unes des autres (tout comme les schèmes relationnels sont exclusifs entre eux) ; elles s'opposent entre elles, mais nous pouvons circuler à travers elles, bien que notre société nous détermine profondément et inconsciemment à voir le monde depuis les catégories dominantes pour nous.

Nous nous intéresserons ici seulement aux différentes ontologies, mais en gardant en ligne de mire constamment que ce qui importe au bout du compte, c'est quand même de savoir comment nous entrons en relation avec les autres êtres qui peuplent cette terre, vivants et non vivants. Ainsi, si nos relations principales sont l'appropriation, la consommation, la production, c'est bien pauvre relationnellement (c'est mon chien, c'est ma femme, c'est ma maison, c'est mon téléphone. Ah, et c'est tout ?). Ces relations ne vont pas de soi, mais il nous est difficile d'en former d'autres dans l'ontologie qui est la nôtre. Les autres relations pourraient n'être que des îlots beaucoup trop petits dans l'océan de nos rapports dominants à la « nature ».

Alors la piste pour avancer comprend deux étapes : percevoir nos grilles de lecture, nos façons d'entrer en relation, de voir et sentir, et s'ouvrir ensuite à d'autres façons d'organiser le monde, de le percevoir et d'agir.

Nous avons évoqué le terme d'« **ontologie** ». Il est important : c'est le terme technique qui désigne l'étude de ce qui est et ce qui n'est pas, ce que Descola nomme le « mobilier

<sup>6</sup> Que peut l'anthropologie ? « Notre travail n'a pas changé : il exige toujours de nous que nous restions sensibles à des types de relations au monde différentes des nôtres, que nous les prenions au sérieux, c'est-à-dire que nous considérions la possibilité qu'ils soient autre chose que des saillances contingentes et culturelles qui s'appliquent aléatoirement sur une nature extérieure dont les lois universelles et immuables sont mises au jour par la science moderne » (N. Martin, A l'est des rêves, p. 220).

ontologique ». Un exemple évident distingue notre ontologie des autres : nous parlons de « nature », concept qui n'existe pas dans les autres ontologies parce qu'elles ne découpent pas le monde comme nous et ne distinguent pas un gros bloc d'entités « vivantes » mais non humaines, ou de paysages, de roches, etc formant un tout qui se distingue d'un autre bloc, dédié aux vivants humains.

Les ontologies sont comme les lunettes à travers lesquelles nous voyons et organisons le monde en fonction de notre appareil perceptif et cognitif, de notre culture, de notre histoire, mais dont nous n'avons pas conscience. Nous ne savons donc pas que la nôtre a des *a priori* que ne partagent pas du tout d'autres cultures dépendant d'autres ontologies.

Un anthropologue comme Descola qui va faire un travail de terrain dans une ethnie retirée de l'Amazonie (en l'occurrence chez les Achuars) est susceptible de percevoir cette ontologie propre – la sienne, qui lui interdit la compréhension fine d'une autre organisation des êtres et des relations. Que nous ne soyons généralement pas conscients de notre ontologie propre est d'autant plus problématique pour nous que nous sommes tributaires de l'ontologie dominante.

Il serait pourtant erroné de croire que ces ontologies n'organisent que notre connaissance théorique, notre représentation du monde (par exemple, le fait de distinguer les sciences naturelles et les sciences sociales). Elles sont également à la source de **nos pratiques**, et notamment notre extractivisme forcené. Ce que nous faisons est appuyé sur cette ontologie inconsciente. Descola en donne un exemple chez les Achuar :

« Les Achuar disent que l'on ne devient un bon chasseur qu'une fois parvenu à l'âge mûr, c'est-à-dire la trentaine déjà bien engagée, une affirmation confirmée par des comptages systématiques : ce sont bien toujours des hommes de plus de quarante ans qui ramènent le plus de gibier. Pourtant, n'importe quel adolescent possède déjà un savoir naturaliste et une dextérité technique dignes d'admiration. Il est capable, par exemple, d'identifier visuellement plusieurs centaines d'oiseaux, d'imiter leur chant et de décrire leurs mœurs et leur habitat ; il sait reconnaître une piste à des indices infimes, tel un papillon voletant au pied d'un arbre, attiré par l'urine encore fraîche d'un singe passé par là auparavant ; il peut, comme j'en ai fait l'expérience répétée, ficher un dard de sarbacane dans une papaye disposée à cent pas. Or, il lui faudra encore une vingtaine d'années avant d'être assuré de ramener du gibier à chaque sortie. Qu'apprend-il au juste pendant ce laps de temps qui puisse faire la différence ? Il complète sans doute son savoir éthologique et sa connaissance des interdépendances écosystémiques, mais l'essentiel de son acquis consiste probablement en une aptitude de mieux en mieux maîtrisée à interconnecter une foule d'informations hétérogènes qui se structurent de telle façon qu'elles permettent une réponse efficace et immédiate à n'importe quel type de situation rencontrée. De tels automatismes incorporés sont indispensables à la chasse où la rapidité de la réaction est la clé du succès ; ils sont aussi transposables dans la guerre qui exige d'un Achuar la même sûreté dans le déchiffrement des traces et la même rapidité de jugement. Sur la nature de cette expertise dont seul l'effet est mesurable, un non-chasseur en reste réduit aux conjectures, car presque rien de tout cela ne peut être exprimé de façon adéquate par le langage » (pp. 184-185).

Descola isole deux registres communs à toutes les ontologies et susceptibles de les départager : **l'intériorité et la physicalité** :

- Par « intériorité », « *il faut entendre une gamme de propriétés reconnues par tous les êtres humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme ou la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver* » ;

- Par « physicalité », on désigne « *la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs, sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d’agir dans le monde en tant qu’ils manifesteraient l’influence exercée sur les conduites ou les habitus par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particulier. La physicalité n’est pas la simple matérialité des corps organiques ou abiotiques, c’est l’ensemble des expressions visibles et tangibles que prennent les dispositions propres à un entité quelconque lorsque celles-ci sont réputées résulter des caractéristiques morphologiques et physiologiques intrinsèques à cette entité.* » (pp. 211-212)

À son niveau le plus fondamental, l’ontologie opère sur le plan des « intériorités » (les objets qui peuplent le monde sont-ils, comme moi, dotés d’une intention ?) et sur le plan des « physicalités » (ces objets partagent-ils les mêmes propriétés matérielles ou organiques que moi ?).

À partir de ces deux entrées, on peut définir quatre types d’ontologie : le **naturalisme** (notre ontologie d’Occidentaux, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle plus ou moins, notamment avec la conception de Descartes de l’homme comme maître et possesseur de la nature), l’**animisme** (l’ontologie de peuples d’Amazonie, comme les Achuars, mais aussi des peuples Even du Nord Est de la Sibérie ou les Gwich’in d’Alaska<sup>7</sup>), le **totémisme** (l’ontologie des aborigènes en Australie) et l’**analogisme** (notre ontologie avant le XVII<sup>e</sup> siècle, mais aussi l’ontologie actuelle en Chine, en Inde et de certaines tribus du Mali, par exemple).

Table 1: Tableau récapitulatif des quatre ontologies de Descola

		Intériorité	
		=	≠
Physicalité	=	Totémisme	Naturalisme
	≠	Animisme	Analogisme

### III.2.1) L’animisme

« *C’est l’imputation par les humains à des non-humains d’une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l’âme dont ils sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des humains, mais aussi d’établir avec ces derniers des relations de communication* » (p. 229). Des « transformations », notamment au moyen de masques, permettent des interactions sur un même plan entre des « personnes » ayant pourtant des physicalités distinctes (régime alimentaire, habitat, attributs visibles).

7 Voir les livres de N. Martin.

Car, en effet, cette humanisation est limitée à l'intériorité. Les animaux et les plantes se distinguent des humains par leur vêtement, leur costume en quelque sorte. Ils sont comme des humains déguisés, depuis la perte d'une communauté parfaite permettant une communication directe d'égal à égal, qui constituent les mythes d'une origine perdue dans les cultures animistes.

Si le corps est comme un déguisement, c'est que l'on peut en changer : un humain peut s'incorporer dans un animal ou une plante, et un animal, dans un humain ou une plante, etc. Certains passages sont plus fréquents que d'autres : le passage d'humain à animal crédite l'humain d'un certain pouvoir, le passage de l'animal à l'humain dévoile l'intériorité de l'animal.

En particulier, le rêve est un lieu de métamorphose où les plantes, déguisées en humain par exemple, viennent parler aux hommes. Descola évoque ainsi une séance de discussion sur les rêves, à la fin de la nuit où une dame est apparue en rêve à une Achuar, représentant un plan de manioc du jardin venant se plaindre d'avoir été planté trop près d'une plante toxique. Les cérémonies de chants ou de chamanisme sont d'autres modalités de communication avec les autres êtres. On adresse ici des demandes ou des injonctions aux animaux ou aux plantes.

La métamorphose permet à des personnes enfermées dans des physicalités différentes, et donc des points de vue différents, des perceptions différentes, de trouver un terrain d'entente. La plante a été ainsi éloignée du poison que constituait pour elle sa voisine.

C'est une façon de socialiser la nature, d'entretenir des rapports sociaux, de communiquer aussi, avec les plantes ou les animaux et donc de développer avec eux des relations qui ne sont pas hiérarchiques. Ainsi, un même geste, jardiner par exemple ou chasser, n'a pas la même signification chez nous et dans une tribu animiste. Les Achuar chassent des « personnes », c'est-à-dire des êtres de même nature, doté d'une intériorité et par conséquent équivalents. La chasse relève pour eux d'une relation symétrique. Et c'est la raison pour laquelle elle est faite dans des règles précises, des limites, avec des contre-dons. Manger un humain pourrait relever de la même logique et ne pas différer comme pratique puisqu'on mange des êtres égaux lorsqu'on chasse. En réalité, le cannibalisme est souvent une relation de prédation : on tue un ennemi pour s'emparer de ses attributs identitaires sans avoir besoin des relations d'échange du mariage : « *La réduction de la tête de l'ennemi permet de dépouiller un mort de son identité originelle au moyen d'un rituel long et complexe afin de transférer celle-ci au groupe local du meurtrier où elle deviendra le principe de production d'un enfant à naître. Par la réduction de la tête, qui permet de conserver la physionomie du mort et donc son individualité, le guerrier victorieux capte à son profit une identité vierge permettant à sa parentèle de croître sans encourir les obligations inhérentes à l'alliance par mariage* » (p.575).

On peut parler de jardinage pour nommer la façon de cultiver des Achuar, mais la culture intensive ou l'élevage sont inassimilables pour eux : cela revient à créer des liens hiérarchiques de production (on produit ce qu'on mange) avec des êtres égaux. C'est à peu près aussi scandaleux pour eux que le serait pour nous le fait d'élever des petits enfants humains pour les manger...

« *Les femmes Achuar ne 'produisent' pas les plantes qu'elles cultivent, elles ont avec elle un commerce de personne à personne, s'adressant à chacune pour toucher son âme et ainsi se la concilier, favoriser sa croissance et l'aider dans les écueils de la vie, tout comme le fait une mère avec ses enfants. Les hommes Achuar ne 'produisent' pas les animaux qu'ils chassent : ils ont avec eux un commerce de personne à personne, une relation circonspecte où entrent à parts égales la ruse et la séduction, tâchant de les amadouer par des paroles captieuses et de fausses promesses* » (pp. 552-553).

En Occident, nous sommes toujours dans des rapports hiérarchisés aux animaux, rapport de production pour l'animal-chair et rapport de protection pour l'animal-enfant, contrairement à l'animiste qui valorise des rapports de prédation, d'échange et de don.

**Grand problème des animistes :** « *Le plus grand péril de l'existence vient du fait que la nourriture des hommes est tout entière faite d'âmes* » (p. 488). Descola évoque un « *trouble métaphysique qui va bien au-delà de la mauvaise conscience passagère que peuvent éprouver certains Occidentaux qui consomment de la viande* » (p. 490). De la différence des corps ou de la ressemblance des âmes, qui va l'emporter ? Que la métamorphose soit possible (qu'un animal puisse prendre l'apparence d'un humain et inversement) est de ce point de vue capital : la chair du gibier devient plus distincte de l'âme du gibier, le dualisme âme-corps est renforcé.

Comment faire avec ce problème ontologique majeur ?

On peut s'employer à « désubjectiver » la nourriture (par des incantations pour renvoyer les âmes au site d'origine), on peut penser que le cadavre n'a plus d'âme et partager avec les animaux de la chair en pensant que c'est ça qu'on leur a soustrait ; on peut aussi compenser ce cannibalisme par une contre-partie offertes aux animaux ou aux plantes. On peut, par exemple, rétrocéder les âmes des défunts au maître des animaux. Et parfois ces techniques échouent et les non-humains qu'on mange sont considérés comme responsables des maladies, de l'infortune, de la mort, qui sont de légitimes représailles.

### III.2.2) Le totémisme

Le totémisme est caractérisé par la ressemblance des intériorités et la ressemblance des physicalités ; il distribue les entités du monde dans des familles ontologiques rassemblant des humains et des non-humains selon qu'ils partagent certains attributs physiques et psychiques. Dans une même famille, des rapports intimes existent entre un humain et une plante par exemple parce qu'ils partagent certains traits héréditaires qui les distinguent d'une autre famille<sup>8</sup>.

Ces attributs physiques et moraux constituent une sorte de prototype ontologique dont le totem est l'emblème.

L'ontologie est souvent liée à une cosmologie, c'est-à-dire un récit sur les origines du monde. Dans le totémisme, c'est une **cosmologie du rêve**, le rêve – contrairement à notre façon de l'identifier au rêve nocturne – se rapportant au temps de la mise en forme du monde, aux origines donc.

Une même classe a pour origine un être du Rêve, présenté le plus souvent comme un hybride humain/non-humain : humains, parce qu'il a une conscience, une intentionnalité des actes, la maîtrise du langage, des codes sociaux qu'il institue et respecte ; non-humain, parce qu'il est animal ou plante dans son apparence. Les êtres du Rêve étaient/avaient des stocks d'esprits, déposés dans les sites où ils ont disparus, qui s'incorporent dans des individus humains ou pas qui appartiennent à la même classe totémique.

<sup>8</sup> « *Toutes les entités humaines et non-humaines incluses à l'intérieur d'une classe d'existants partagent un ensemble d'attributs identiques relevant à la fois de l'intériorité et de la physicalité, les différences de morphologie n'étant pas perçues comme un critère suffisant pour procéder à des discriminations ontologiques internes aux classes* » (p. 328).

Le totem est une classe d'individus désignés par un nom qui est souvent aussi le nom de sa qualité propre. Le terme kangourou, par exemple, désigne aussi le malléable et le doux, le terme pour cacatoès blanc signifie aussi le guetteur, etc. Les noms des classes dénotent donc aussi des propriétés.

Chaque totem subsume une vingtaine d'attributs moraux, physiques et comportementaux, qui s'organisent dans des oppositions (rapide-lent, sang chaud-sang froid, élancé-corpulent, vif d'esprit-bênet, etc.). Quand on appartient à ce totem, on peut donc être soit rapide, soit lent, mais cette opposition est structurante pour ce totem et pas nécessairement pour un autre. Il y a ensuite des règles d'association des êtres pour les mariages : « *un 'rond-rapide à sang chaud devra épouser une 'ronde-rapide à sang froid, un rond rapide à sang froid épousera une ronde lente à sang froid* » (p. 277).

Cependant, si je pense qu'un autre être est semblable à moi, ce n'est pas parce qu'il possède ces propriétés, mais parce qu'il est issu du même moule ontologique que moi. En particulier, cette filiation n'est pas liée à la reproduction : ni le père, ni la mère ne contribue à la nature physique ou spirituelle de l'enfant, qui dépend de l'être du Rêve dont il est issu. Les parents sont des mères porteuses et des pères adoptifs en quelque sorte. La filiation réelle est donc celle de l'être du Rêve, qui est aussi souvent celle du lieu ; c'est le lieu qui est producteur d'identité (cosmogénisme). L'identité même d'un sujet ne lui est pas personnelle : un totémiste peut s'identifier à l'être du Rêve dont il est issu en disant « je » pour se référer à lui.

Le totémisme pose encore un autre **problème ontologique** que celui des animistes (et des naturalistes) : un être de mon totem n'est pas une individualité avec laquelle j'entreprendrais un rapport de personne à personne, comme dans l'animisme, c'est une expression conjoncturelle de certaines qualités matérielles et essentielles que je partage avec lui (mais je peux le tuer pour le manger). Les animaux et les plantes sont dotés d'attributs de la classe totémique, mais les consommer ne détruira en rien l'être du Rêve à leur source. « *Un homme-Opossum mangeant un opossum n'exerce aucun dommage sur la qualité-opossum qui les définit l'un et l'autre car, chacun à leur manière, ils n'en sont que des incorporations provisoires. En revanche, la destruction irrémédiable du site-opossum d'où ils procèdent tout deux – enfoui peut-être comme cela arrive parfois sous un terrain de golf ou un supermarché – entraîne non seulement l'annihilation de leur identité générique, mais aussi et surtout l'impossibilité pour eux de perpétuer leurs lignées respectives faute des semences totémiques qui prospéraient en ce lieu* » (p. 503-504).

### III.2.3) L'analogisme

L'analogisme est caractérisé par la différence des intériorités et la différence des physicalités ; il perçoit les êtres qui peuplent le monde comme une infinité d'entités singulières. Celles-ci se distinguent les unes des autres en fonction de l'agencement des éléments qui les composent. Ces différences ne sont pas absolues. On trouve précisément des analogies entre les choses différentes qui sont porteuses de sens, source d'interactions directes, etc.

C'est comme si tout était profondément différent, le monde était bariolé, et que l'étourdissante pluralité des choses était atténuée par la multiplicité des liens et des correspondances établies entre elles. On distingue ainsi des éléments différents (eau, terre, air, feu), des tempéraments différents (colérique, lymphatique, phlegmatique, bileux), des états (le chaud, le froid, l'humide, le

sec), des races (caucasien, amérindien, africain), etc. On peut ensuite imaginer des correspondances : l'espagnol est orgueilleux, l'italien, porté à l'amour, les petits ont un tempérament bileux, les grands un tempérament lymphatique, etc. Les aliments et les médicaments sont liés, les parties du cosmos, les organes du corps humains, les strates sociales, les météores, les sites et les divisions du temps. Ces choses sont en lien, interconnectées dans un labyrinthe dense de correspondances, de déterminations réciproques, etc.

L'analogisme était notre ontologie jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle. Il était fondé sur une distinction structurante pour la cosmologie entre le microcosme et le macrocosme, différents, mais renvoyant l'un à l'autre ; la pratique de l'horoscope est ainsi une pratique analogique montrant cette correspondance, renvoyant à des influences astrales sur nos caractères et les événements de notre vie en fonction du mouvement des astres.

La médecine (grecque et ensuite médiévale) des humeurs est aussi une médecine analogique mettant par exemple en lien les substances liquides du corps et les tempéraments. La forme du saule permet de savoir que son écorce est bonne pour les maux de tête (il ressemble à la tête échevelée de quelqu'un qui a précisément mal à la tête). Il peut exister aussi une correspondance entre le climat et le caractère (froid ou chaud). Le chaud et le froid peuvent aussi indiquer des types de pathologies et, l'inverse, les remèdes qui leur correspondent. La médecine chinoise traditionnelle est également une médecine analogique (alors que la nôtre, l'actuelle, bio-médicale, est tributaire de l'ontologie naturaliste).

À quel type de **problèmes** fait face cette ontologie ?

C'est la difficulté d'affronter l'infinie diversité des êtres. On y perçoit toujours d'abord la diversité, y compris dans ce qui nous paraît uni (ainsi, par exemple, il y a plusieurs personnes dans « la » personne). Cet éclatement du monde conduit assez naturellement à la recherche d'un principe supérieur unificateur, comme un Dieu unique.

### III.3. Conclusion

Dans une société donnée, une ontologie est prioritairement mobilisée dans les pratiques et dans les jugements classificatoires, mais n'empêche aucunement que les trois autres ontologies s'infiltrerent occasionnellement dans un comportement : un Occidental est naturaliste, mais peut traiter son chat comme s'il avait une âme et penser que la pleine lune aura une influence sur son état d'esprit. Ils n'en sont pas devenus pour autant animiste ou analogiste, les institutions, codes et automatismes acquis au fil du temps étant suffisamment bien intégrés pour interdire les glissements si aisés dans d'autres schèmes.

Ces ontologies privilégient des collectifs, des modes d'organisation, des institutions différentes. Notre droit par exemple (cf. le travail de Sarah Vanuxem) est tributaire de cette ontologie naturaliste, qui commence à se fissurer lorsque nous donnons des droits aux animaux (voire aux fleuves), qui deviennent alors *sujets* de droits et non plus objets du droit.

## IV. « CRISE DE SENSIBILITÉ »

Le travail de Descola met en évidence un rapport particulier que nous entretenons aux êtres vivants dont nous ne pouvons ignorer les effets (néfastes) aujourd'hui sur les êtres vivants non-humains (exploitation de la nature, nature considérée comme des ressources, rapport consumériste aux choses) mais aussi sur les conditions de santé et de bien être des êtres humains (exploitation du travail des travailleurs et travailleuses du Sud, pollution, etc.).

Certains intellectuels font aujourd'hui le constat d'un déficit d'attention aux êtres vivants, d'un manque de culture par rapport à ceux-ci, ou encore d'une « crise de la sensibilité »<sup>9</sup>, d'une « extinction de l'expérience de la nature » pourtant cruciale pour se forger une intimité émotionnelle, physique, avec elle. Dans son livre *Apprendre à voir*, Estelle Zhong Mengual précise ce qu'elle entend par « crise de la sensibilité » :

« Définie *a minima*, cette crise se manifeste par une limitation dans la gamme d'affects, de percepts, d'imaginaires, de concepts et de relations qui nous relie au monde vivant. Pour saisir cette limitation, observons par contraste à quoi peut ressembler une sensibilité riche à un objet. Prenons un objet aussi trivial qu'un train. Celui-ci bruisse d'une multitude d'expériences personnelles et collectives, d'images, de connotations : il y a une densité de l'objet train, une place propre dans notre espace mental pour cet objet. Un train, c'est simultanément le velours des fauteuils du Transsibérien ; cette famille bruyante avec qui l'on a partagé un carré lors de notre dernier aller-retour à Montpellier ; les hobos<sup>10</sup> américains et leurs baluchons dans les wagons de marchandises ; les étreintes interminables sur les quais de gare ; l'ambiance feutrée menaçante de l'Orient-Express ; les hold-up des westerns ; cette femme très belle à qui l'on a voulu parler pendant ce trajet en TER jusqu'à Grenoble, mais à qui l'on a finalement rien dit ; Drancy ; les paysages glacés et les ténèbres de la troisième classe dans *Snowpiercer*<sup>11</sup> ; le chemin de fer miniature de notre cousin avec lequel on jouait pendant des heures ; les soldats qui s'amassent derrière les fenêtres pour voir une dernière fois les visages de ceux qu'ils aiment. La liste pourrait être prolongée de plusieurs pages. Il y a tout cela dans un train, une infinité d'imaginaires et d'affects mêlés, complexes, contradictoires, et ce, à propos d'un objet qui a fait son entrée dans nos vies il y a un peu plus de deux cents ans. Maintenant, prenons un être vivant, le chevreuil par exemple, animal extrêmement commun, présent partout sur nos territoires, avec qui nous cohabitons en Europe depuis quatre cent mille ans. Observez ce qui fait surface dans votre espace personnel ; comparez.

9 Voir notamment : Ch. Stépanoff et N. Martin, des élèves de Descola, mais le sociologue B. Latour, les philosophes B. Morizot, I. Stengers et V. Despret), ou encore les historiennes des arts ou d'artistes E. Zhong Mengual et M. Macé.

10 Aux États-Unis, le terme « hobo » désigne un travailleur sans domicile fixe se déplaçant de ville en ville, le plus souvent en se cachant dans des trains de marchandises, et vivant de travaux manuels saisonniers et d'expédients. Le terme pourrait se traduire par « vagabond ». (Source : Wikipédia)

11 *Snowpiercer*, est une série télévisée dystopique et post-apocalyptique américaine créée par Josh Friedman et Graeme Manson, qu'on trouve sur Netflix (2020-2022). Il s'agit de l'adaptation de la bande dessinée française *Le Transperceneige* de Jacques Lob, Benjamin Legrand et Jean-Marc Rochette (1982). Synopsis : Sept ans après que le monde est devenu une vaste étendue glacée, les survivants ont trouvé refuge dans un train en perpétuel mouvement, composée, en tête de file d'une motrice, nommé la "Sainte Loco" fonctionnant sur le principe théorique du mouvement perpétuel. Composé de 1 001 wagons, l'engin fait le tour du monde à toute vitesse, à raison de 2,7 révolutions par an. À bord, la guerre des classes, l'injustice sociale et la politique interne sèment le trouble. Quand un corps est retrouvé émasculé dans la troisième classe du train, un ancien policier, sans-ticket et leader révolutionnaire, est chargé d'enquêter; les tensions entre les classes explose, et la série explore les déroulements de ces luttes pour la direction à donner au train. (source : Wikipédia)

La crise de notre sensibilité au vivant se traduit ainsi par un manque de culture du vivant dans notre ère occidentale [...]. Par comparaison avec d'autres objets du monde qui sont épais de myriades de représentations, d'expériences vécues, d'affects aigus, le vivant est le parent pauvre de notre univers mental. Ne pas avoir de culture du vivant contribue à le tenir en dehors non seulement du champ de l'attention, mais aussi de l'importance, hors de notre monde commun » (Estelle Zhong Mengual, *Apprendre à voir*, pp. 11-12).

Évoquons encore 3 autres exemples de ce déficit de perception du vivant :

- L'étude de Robert Pyle : un enfant américain de 4 à 10 ans est capable de reconnaître plus de mille logos de marques différentes, mais il est incapable d'identifier les feuilles de dix plantes de sa région<sup>12</sup>.
- Baptiste Morizot évoque les « **bruits blancs** », c'est-à-dire ces chants d'oiseaux ou de cigales que nous considérons comme un « silence apaisant », « *alors qu'ils constituent, pour qui veut bien essayer de les traduire, de les sortir du statut de bruit blanc, des myriades de messages géopolitiques, de négociations territoriales, de sérénades, d'intimidations, de jeux, de plaisirs collectifs, de défis lancés, de tractations sans paroles. [...] Ce qu'on appelle 'la campagne' un soir d'été, c'est le souk inter-espèces le plus bariolé et bruyant, remuant d'énergie industrielle*<sup>13</sup> ».
- Les **apparitions dans les rêves** : de quoi rêvons-nous ? Rêvons-nous des arbres, des montagnes et des rivières, des animaux sauvages ? Nous parlent-ils ? Les rêves peuvent au mieux être des révélateurs de nos états d'âme, de nos anxiétés ; mais ils ne nous mettent pas en relation avec d'autres êtres avec lesquels nous ne parvenons pas à communiquer à l'état de veille. Daria (d'une tribu Even de Sibérie) s'adresse à N. Martin (ethnographe) qui raconte un cauchemar au petit matin : « *C'est bien, mais tu n'as rencontré personne cette nuit. Tu as tourné à l'intérieur de toi. Tu dois essayer de partir plus loin. En dehors de ton monde. Sinon, tu n'auras aucune information sur ce qu'il se passe vraiment au-dehors*<sup>14</sup> ». Et plus loin : « *Il faut s'entraîner à rêver. Pas seulement des esprits des morts qui nous visitent parfois, et qui peuvent nous aider, ou que nous pouvons aider, surtout au moment des morts et des naissances ; c'est aussi des autres qu'il faut rêver, si tu veux pouvoir survivre en forêt. Les animaux ? Oui, les animaux. Il faut essayer de rêver avec eux pour comprendre ce qu'ils font et où ils vont. Pourquoi ? Daria rit à nouveau. Pour savoir ce que nous, nous allons faire !*<sup>15</sup> »

12 Cité par B. Morizot, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Éd. Actes Sud, 2020, p.22.

13 Ibid, pp.22-23.

14 N. Martin, *À l'est des rêves. Réponses Even aux crises systémiques*, Éd. Les empêcheurs de penser en rond, 2022, p.146.

15 Ibid, p.149

## IV.1. Exercice : Interviewer un être non-humain

**Durée** : 35' (20' pour le questionnement et 15' pour la mise en commun)

**Effet** : Développer une familiarité, une amitié avec un être non-humain. Observer une relation nouvelle apparaître.

**Organisation de l'atelier** : Travail individuel suivi d'une phase de mise en commun.

**Consignes** : Choisissez un élément quelconque du monde autour de vous (un minéral, un végétal, un animal). Qu'il soit quelconque est déjà une première difficulté : vous pouvez porter votre attention vers des choses anodines a priori, qui n'auraient pas retenu votre attention, qui ne sont précisément pas remarquables.

Trouver vingt-cinq questions à vous poser à son sujet. Vous pouvez interroger son apparence, sa forme, mais aussi ses comportements, ses actes, son état ou encore les usages que nous en avons ou ses fonctions dans l'ordre naturel.

Ces 25 questions se présentent dans une liste numérotée.

**Variantes** : dans les critères pour choisir l'élément (ce qui importe pour vous pour penser la transition écologique, par exemple) ; au lieu d'un élément vivant du monde, vous pourriez questionner un lieu ou un objet ; l'élément peut être au choix ou imposé.

**Questions possibles pour la mise en commun** : Quelles sont les questions évidentes, celles que tout le monde se serait posé ? Quelles sont les questions singulières, celle que vous êtes seul.e à vous poser ?

Cet exercice est inspiré de Baptiste Morizot<sup>16</sup>, lorsqu'il évoque la nécessité de se rééduquer à percevoir, sentir, ressentir les autres êtres vivants, il propose de véritables exercices de curiosité eux-mêmes inspirés des écoles du dehors. Ces exercices sont à ses yeux des moyens « *d'ouvrir un espace d'attention qui jusque-là n'existait pas, en donnant de l'épaisseur, de la consistance et de la densité à ce qui nous entoure*<sup>17</sup> ».

## IV.2. Exercice : Écrire son éco-biographie

Quand on se raconte, que racontons-nous de nous-mêmes ? Qu'est-ce qui nous paraît légitime, utile, normal en somme ? Le CV est un objet symbolique de nos façons de nous raconter : il signale ce qui fait événement dans une vie, qu'il est utile de dire socialement : le travail, les diplômes.

De la même façon, si on se présente, que dit-on de soi-même avec une certaine évidence ? On dit une fois encore le travail qu'on exerce, si on a des enfants ou pas, si on est en couple, où on habite et d'où l'on vient peut-être. Qu'est-ce que ça raconte de nos catégories pour parler de nos vies ? Qu'est-ce qui passe à la trappe de ces récits trop évidents ? Et puis quel genre de sujet construit-on en se racontant de la sorte ? Non seulement un sujet actif, défini par ses activités donc, et par ses diplômes ; mais aussi et plus fondamentalement un sujet autarcique, qui se définit un peu comme une petite entreprise, par ses produits, en quelque sorte.

<sup>16</sup> Une variante de l'exercice est également proposée par N. Nova dans son livre *Exercices d'observer. Dans les pas des anthropologues, des écrivains, des designers et des naturalistes au quotidien*, Carnets parallèles/ La vie des choses, 2022.

<sup>17</sup> Extrait du podcast « S'enforestiez-vous avec Baptiste Morizot ! » (décembre 2020 sur Vercors Escapade), [disponible en ligne](#).

L'exercice vise à construire un récit alternatif, rendu plus attentif à des éléments qui comptent profondément, mais ne font pas pourtant des lignes dans un CV. On peut particulièrement insister sur nos liens avec la nature.

« Pour donner suite à la question 'qui suis-je ?', il nous faut raconter notre histoire, intercalant entre l'écriture (*graphie*) et soi (*bios*) le rôle tiers du milieu naturel (*oikos*). Toute biographie en ce sens est une écobiographie. Le 'chemin qui va de soi à soi fait le tour du monde', dit-on » (J.-P. Pierron, *Je est un autre*, p. 15).

**Durée** : 3' pour chaque question (environ 10'). 25' pour le CV. 15' de mise en commun.

**Effet** : Visibilisant.

**Organisation de l'atelier** : Travail individuel suivi d'une phase de mise en commun.

**Consignes** : Question 1 : Comment cerner en nous la part de l'autre ? Comment cerner nos dépendances dans un récit de vie ? Comment se définir par ses rapports ?

Est-ce que dans ces dépendances, nous ne mettons que des filiations (nos parents), et d'autres humains aussi ? Et pourquoi pas ne pas mettre aussi des lieux, des climats, d'autres êtres vivants ?

Question 2 : Sommes-nous attachés singulièrement à certains lieux ? Comment nous définissent-ils ? Pourquoi ?

Question 3 : Quels sont nos rapports à des vivants non-humains ? Y a-t-il eu des événements marquants dans ces rapports, qui leur ont donné une autre tournure ?

**Contrainte d'écriture** : Inventez une alternative au CV, un anti-cv. Vous pouvez pour ce faire soit privilégier des formes narratives qui tranchent donc aussi avec le CV ou au contraire jouer avec les formes du CV pour y inviter un contenu inconvenant, inattendu.

## V. OUTILS D'ANIMATION

### V.1. *Méthodes de discussion philo*

PhiloCité a conçu différents outils pour présenter les méthodes de discussion philosophiques :

- Quatre méthodes de discussion (la Communauté de Recherche Philosophique de Lipman, la Discussion à Visée Démocratique et Philosophique de Tozzi, l'Atelier de Réflexion sur la Condition Humaine de Lévine et la réfutation socratique) ont fait l'objet du livre *Philosopher par le dialogue*, paru aux Éd. Vrin en 2020.
- Les méthodes sont également présentées dans des brochures disponibles sur le blog [Dans la Caverne de PhiloCité](#) (rubrique Animer, Méthodes d'animation).
- Un pense-bête de l'animateur se trouve également [sur le blog](#), qui récapitule les éléments importants au moment de se lancer dans l'animation d'ateliers philo.

### V.2. *L'arpentage, un outil pour la lecture*<sup>18</sup>

L'arpentage est une méthode de découverte à plusieurs d'un ouvrage, en vue de son appropriation critique, pour nourrir l'articulation entre pratique et théorie. Elle ne présuppose pas un animateur « sachant » ou compétent dans le domaine de savoir de l'ouvrage choisi. C'est donc une technique d'auto-émancipation grâce à laquelle un collectif peut s'apprendre, mutuellement.

Les objectifs de cette pratique sont les suivants :

- désacraliser l'objet « livre », populariser la lecture
- expérimenter un travail coopératif et critique
- créer une culture commune autour d'un sujet, d'un savoir théorique
- comprendre qu'aucun savoir n'est neutre, que tout point de vue est situé

La durée du dispositif est d'au moins deux heures et peut aller jusqu'à cinq heures (en fonction de la longueur du texte). Le nombre de participants ne peut pas être inférieur à six, mais ne peut pas non plus excéder une vingtaine – entre dix et quinze c'est idéal. Voici maintenant le déroulement du dispositif. Il faut penser à bien prévoir, en amont, la durée de chaque phase et en informer les participants au début de chacune d'elles.

18 Cette section est basée sur l'[article de Sébastien Charbonnier](#), publié sur le blog Dans la caverne de PhiloCité.

### V.2.1) Rencontrer l'objet-livre

Invitation préalable, faite à chacun, de se saisir du livre et de commenter librement les impressions qui se dégagent du livre (taille, maquette, titre, design, 4<sup>e</sup> de couverture, intérêt suscité par le thème, etc.)

### V.2.2) Organiser la lecture

– Découper l'ouvrage pour répartir une partie égale de texte à chacun-e

- sans tenir compte des chapitres (en divisant le nombre de pages par le nombre de lecteurs)

OU BIEN

- en tenant compte du découpage de l'auteur

– Arracher chacune de ses parties pour les attribuer à chaque lecteur

– Disposer d'un temps de 30 à 45 minutes pour la lecture d'environ une dizaine de pages (variable selon les publics)

– Possibilité de s'isoler à l'endroit qui convient à chacun pour la lecture. Chaque participant lit sa partie comme il le souhaite.

### V.2.3) Restitution

#### Le dévidoir (facultatif)

Ouvrir la plénière par un espace d'expressions, réactions libres à chaud à l'issue de la lecture. Cette étape permet sur la forme ou le fond de prendre pied dans la restitution, y compris sur le registre du sensible. Par exemple « il écrivait mal... »

Voici les consignes de retransmission. C'est à expérimenter, ne pas hésiter à tenter d'autres consignes. Mais il ne faut pas perdre de vue le fait que la lecture peut être une activité très intimidante. Le cadrage a pour objectif de rassurer et de mettre tout le monde sur un pied d'égalité (les compétences de synthèse, d'aisance à l'oralité, par exemple, sont inégalement distribuées, on veillera à ne pas les présupposer acquises).

Ces consignes essaient, la plupart du temps, de prendre le contre-pied des habitudes scolaires de lecture, d'inviter les personnes à se détacher de la « forme scolaire » – très prégnantes dans les réflexes conditionnés de lecture de la plupart des personnes.

- Qu'est-ce que ça m'a fait cette lecture d'un **point de vue affectif** : être attentif aux émotions vécues pendant une expérience de la lecture
- Quelle **idée-force** j'en retiens : il ne s'agit pas de l'idée principale ou de la thèse de l'auteur, mais bien de ce qui m'a marqué et intéressé dans ma lecture. De plus, le singulier est très important : il faut retenir une idée (pas de « et puis », ou de « ensuite »).
- Comment ça fait **écho avec ma pratique, mon métier, mon expérience** : qu'est-ce que cette lecture est susceptible de changer pratiquement dans mon existence ? Qu'est-ce que je fais (ou pourrais faire) de ce que j'ai lu ?

**Acronyme mnémotechnique : AÏE : affect, idée, existence ou bien RIP : ressenti, idée, pratique**

Bref, l'idée de la retransmission n'est pas de faire un « résumé » des thèses de l'auteur, pratique issue de la culture scolaire, mais de faire part autant de sa réflexion sur la lecture, de son ressenti mais également (et surtout !) du lien avec ses pratiques.

Variantes : On peut éventuellement commencer par une première retransmission à deux, chacun racontant à l'autre ce qu'il a lu en suivant les consignes proposées, avant de le faire en plénière. La plénière peut se faire en deux groupes si le nombre de participant-e-s est trop important.

#### V.2.4) Retour sur la lecture

Réactions à la fin après l'exploitation sur la technique de l'arpentage : vécu de chacun-e, réutilisation ? Ouvertures possibles à partir cette lecture ? Discussion dans le groupe autour des thèses présentes dans l'ouvrage arpenté.

### V.3. Cartographie radicale/sensible<sup>19</sup>

« La carte n'est pas le territoire. »

La carte est une image qui condense des informations et les agence de manière spatiale. Les usages des cartes sont multiples (se repérer, arpenter un territoire, se déplacer, cadastrer...). Les effets qu'elles produisent sont multiples (par exemple, faire rire, faire pleurer, faire voter, faire acheter...). Ces images ne sont pas neutres ni objectives, elles contiennent une part d'arbitraire<sup>20</sup> : une carte met en évidence certaines choses au détriment d'autres, dont elle ne dit rien. Par exemple, les cartes routières définissent à gros traits les autoroutes alors que les pistes cyclables y sont souvent invisibles.

Or, la visibilisation et l'invisibilisation sont des outils politiques déterminants. Il y a donc un usage politique des cartes, visant à faire sortir de l'invisibilité certaines choses qu'on souhaite au contraire rendre perceptibles. La pratique de la cartographie sensible ou radicale vise à se réapproprier les outils de la cartographie et de définir ainsi ce qui est important pour les personnes qui la pratiquent afin de le rendre sensible à d'autres. Les images ainsi créées – plutôt collectivement – s'appuient sur ces questions « politiques » : à quoi voulons-nous être sensibles ? À quoi voulons-nous rendre les autres sensibles ?

19 Cette section est inspirée du podcast *La cartographie comme outil de luttes – Rencontre avec Nephys Zwer*, [disponible sur Youtube](#).

20 Y compris dans le choix de la représentation : la projection dite de Mercator à laquelle nous sommes habitués représente le Groenland et la Russie proportionnellement beaucoup trop grands par rapport à l'Afrique ; arbitraire du nord qui fixe le point de repère au-dessus de la carte ; arbitraire de l'échelle de la carte et du découpage des espaces ; les images sont retravaillées (par exemple, les couleurs), nettoyées (par exemple les nuages sur la terre vue du ciel).

Des exemples concrets permettent de se rendre compte de ce à quoi peut servir une carte en termes de lutte politique, que ce soit pour dénoncer une injustice ou rendre visible des luttes existantes<sup>21</sup>. Une carte interactive des agressions sexistes et sexuelles au Caire par exemple a permis aux victimes de témoigner autrement que face aux policiers ou aux psychologues<sup>22</sup>. Les peuples autochtones des Amériques, notamment au Canada, ont produit des cartes qui donnent à voir leurs manières d'occuper des territoires et leurs usages (cueillette, chasse, dimension spirituelle...) afin de faire valoir leurs droits d'usage sur ces territoires ; ils ont obtenu des compensations financières des États et des entreprises ou encore résolu des conflits fonciers<sup>23</sup>.

La dimension sensible et subjective de ceux qui réalisent la « contre-carte » se joue dans cette manière de cartographier. C'est une façon d'assumer le point de vue situé du collectif qui cartographie contre une représentation prétendue « objective » qui impose en réalité une grille de lecture dominante du réel.

En pratique :

Il s'agira pour nous de produire une ébauche avec le temps court dont nous disposons. Nous procéderons par étapes :

1. Définition de la thématique : que souhaitons-nous mettre en évidence ? Qu'est-ce qui importe dans la transition écologique en milieu scolaire ? Il est utile de préciser la thématique, peut-être de la simplifier. La lisibilité et la clarté sont des enjeux importants au moment de mettre la thématique en carte.
2. Définition de l'échelle et du territoire sur lesquels on travaille.
3. Collecte de données : souhaitons-nous mettre en évidence des impressions, des sentiments, des ressentis ? Des éléments concrets, visibles ? Des passages, des trajectoires – concevoir une carte dynamique ? Inclure des photos, des dessins... ?
4. Mise en forme de ces données. 2 éléments sont essentiels pour s'assurer de la lisibilité de la carte : le titre et la légende. Vous pouvez concevoir une série de symboles ; jouer sur leur taille, leur orientation ou position sur la carte ; jouer sur les couleurs (qualitativement, au moyen des différences de teintes ; et quantitativement, en variant l'intensité de la couleur) ; utiliser des flèches, etc.
5. Le processus se conclut par un temps d'exposition des cartes et une évaluation des effets « politiques » qu'elles produisent.

21 Deux livres où vous pouvez trouver de nombreux exemples : Oranotango+ Collectif, *Ceci n'est pas un atlas* (Traduction de l'ouvrage *This is not an atlas* par Nephthys Zwer), Les Éd. Du Commun (2023) ; Nephthys Zwer, Philippe Rekecewicz, *Cartographie radicale – Explorations*, Éd. La Découverte (2021).

22 La carte interactive est disponible en ligne : <https://harassmap.org/ar>

23 Voir par exemple l'article d'Irène Hirt, *Cartographies autochtones. Éléments pour une analyse critique*, paru dans *L'Espace géographique*, vol. 38, no. 2, 2009, pp. 171-186.

## VI. EXTRAITS DE TEXTE

### VI.1. *Problématiser le concept d'« environnement », avec Jakob von Uexküll*

Une distinction conceptuelle, entre environnement et monde, aide à aller à la rencontre du vivant pour résorber un peu notre déficit de connaissance à son égard. Selon von Uexküll, un même environnement apparaît différemment à chaque être vivant : aucun d'eux ne perçoit pareillement tout ce qu'il y a autour de lui. Chacun voit d'abord ce qui l'intéresse. Ce qui est pareil pour tous à un lieu et à un moment donnés, c'est l'*environnement* des êtres vivants qui le peuplent (ce qu'il y a autour d'eux). Mais ce qui est différent pour chacun, c'est la manière dont ces êtres vivants perçoivent ce qui les entoure en fonction de ce qui les intéresse : c'est cela qu'on appelle le *monde* d'un être vivant (ce à quoi cet être vivant est sensible dans son entourage). Un même *environnement* cache en fait plein de *mondes* différents... autant de mondes qu'il y a d'espèces différentes qui le peuplent ! Un même *environnement* objectif, c'est en fait plein de perceptions différentes ! Von Uexküll prend l'exemple de la tique :

« L'habitant de la campagne qui parcourt souvent bois et buissons avec son chien n'a pas manqué de faire connaissance avec une bête, qui, suspendue aux tiges des buissons, guette sa proie, homme ou bête, pour se précipiter sur sa victime et se gorger de son sang. La bestiole, qui n'a qu'un ou deux millimètres, se gonfle alors jusqu'à prendre la dimension d'un petit pois. [...]

Cet animal, privé d'yeux, trouve le chemin de son poste de garde à l'aide d'une sensibilité générale de la peau à la lumière. Ce brigand de grand chemin, aveugle et sourd, perçoit l'approche de ses proies par son odorat. L'odeur de l'acide butyrique<sup>24</sup>, que dégagent les [...] mammifères, agit sur lui comme un signal qui le fait quitter son poste de garde et se lâcher en direction de sa proie. S'il tombe sur quelque chose de chaud (ce que décèle pour lui un sens affiné de la température), il a atteint sa proie, l'animal à sang chaud, et n'a plus besoin que de son sens tactile pour trouver une place aussi dépourvue de poils que possible, et s'enfoncer jusqu'à la tête dans le tissu cutané de celle-ci. Il aspire alors lentement à lui un flot de sang chaud. On a, à l'aide de membranes artificielles et de liquides imitant le sang, fait des essais qui démontrent que la tique n'a pas le sens du goût ; en effet, après perforation de la membrane, elle absorbe tout liquide qui a la bonne température. Si la tique, stimulée par l'acide butyrique, tombe sur un corps froid, elle a manqué sa proie et doit regrimper à son poste d'observation.

Le copieux repas de sang de la tique est aussi son festin de mort, car il ne lui reste alors plus rien à faire qu'à se laisser tomber sur le sol, y déposer ses œufs et mourir. [...]

24 Il s'agit d'un acide particulier (le vinaigre ou acide acétique en est un autre) que l'on le trouve par exemple dans le beurre rance, le parmesan, et le contenu gastrique, où il dégage une odeur forte et désagréable.

Dans le monde gigantesque qui entoure la tique, trois stimulants brillent comme des signaux lumineux dans les ténèbres et lui servent de poteaux indicateurs qui la conduiront au but sans défaillance. [I]l est clair que le hasard qui fait passer un mammifère sous la branche où guette la tique, est extraordinairement rare. Il faut [...] que la tique puisse vivre longtemps pour augmenter sa chance de rencontrer une proie passant à sa portée. Et la tique possède cette faculté dans une proportion inhabituelle. À l'Institut zoologique de Rostock, on a maintenu en vie des tiques qui avaient jeûné dix-huit ans. » [...]

« Ne sommes-nous donc pas en droit de conclure que la forêt, par exemple, dont les poètes disent qu'elle est le plus beau séjour des hommes, ne sera pas saisie dans sa vraie signification si nous ne la rapportons qu'à nous ? [...] Il n'existe pas de forêt en tant que milieu objectivement déterminé. Il y a une forêt-pour-le forestier, une forêt-pour-le-chasseur, une forêt-pour-le-botaniste, une forêt-pour-le-promeneur, une forêt-pour-l'ami-de-la-nature, une forêt-pour-celui-qui-ramasse-du bois, ou celui-qui-cueille des baies, une forêt de légende où se perd le Petit Poucet. »

La révolution que Jakob von Uexküll a introduit en biologie, c'est de considérer que l'unité d'étude du vivant, ce n'était pas la molécule comme on le pensait jusqu'alors (jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle), mais la signification. Il est le fondateur de la « biosémantique », laquelle part de l'hypothèse selon laquelle tout être vivant a une capacité à la fois à lire le monde qui l'environne et à communiquer avec d'autres êtres vivants, nous parfois, qui ne le comprenons pas toujours (voir aussi le concept d'invites d'Estelle Zhong Mengual). Même les bactéries lisent :

« Il est impossible de rendre compte du comportement de bactéries en recourant à des modèles exclusivement mécanistes. L'intelligence des bactéries est en effet associée à la communication sémantique et pragmatique, à l'établissement et à la génération de signification, à la formation d'une identité à soi et d'une identité associée (par exemple, à travers le groupe auquel l'individu appartient), au comportement intentionnel, aux prises de décisions et aux auto-altérations effectuées intentionnellement » (Préface de Dominique Lestel, in Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, p. 14).

Le sens ne doit donc pas être réservé à l'homme, pas plus que la langue – hypothèse qui nous permet de nous rendre attentifs aux langages variés que les autres êtres vivants adoptent pour communiquer entre eux, et aussi avec nous, qui ne comprenons pas toujours très bien, trop pris dans l'idée même de la différence d'intelligence entre eux et nous.

En prolongeant ce pli, on peut inviter une nouvelle science, comme le fait V. Despret dans son *Autobiographie d'un poulpe*, la « thérolinguistique » (*thero* désignant le sauvage), qui étudie les langages variés des êtres « sauvages », passant par des cris et des chants, mais aussi des vibrations, des odeurs, des mouvements, des mimiques, *etc*<sup>25</sup>.

Ce qui est intéressant ici, c'est une certaine façon de faire la science qui est par là encouragée, une façon qui ne cherche pas objectiver les savoirs, mais qui accepte de les subjectiver parce que

25 En réalité, la proposition vient de l'écrivaine américaine de science-fiction Ursula Le Guin qui imaginait que, dans un futur indéterminé, des scientifiques prendraient au sérieux la possibilité que des animaux non seulement écrivent, mais qu'ils soient reconnus comme les auteurs d'œuvres littéraires riches et variées : des romans, des poésies, voire des essais métaphysique ou des épopées lyriques. C'est Le Guin qui créa pour ces scientifiques un domaine de recherche autonome, la « thérolinguistique » (cf. sa nouvelle intitulée *L'Auteur des graines d'acacias*).

l'enjeu fondamental pour connaître un vivant, c'est de comprendre le sens qu'il donne lui-même au monde, comment il l'organise, ce qu'il en perçoit.

## VI.2. Le concept d'invites d'Estelle Zhong Mengual

« [...] notre œil est relationnel, c'est-à-dire que ce que nous percevons du monde vivant émerge de nos pratiques à son égard [...]. La poignée de porte, manifeste à nos yeux d'humain une invite, celle de la tourner, qui ne sera pas présente pour un autre être vivant ou pour un tout-petit qui n'aura jamais eu à faire avec ce type d'objet. Une lisière forestière manifeste aux yeux d'un chevreuil, des invites, tel qu'il sera attiré par elle, pour sa proximité avec la prairie qu'il aime et sa promesse de refuge, qui ne sont pas présentes pour nos yeux humains. Le bois de cerisier manifeste des invites particulièrement intéressantes aux yeux de l'artisan, qui l'incitera à fabriquer à partir de lui certains meubles plutôt que d'autres, qui seraient absentes aux yeux d'une chercheuse en histoire de l'art. [...] Une invite fait agir différemment à l'égard de l'objet perçu et les invites ne sont pas présentes dans les objets de manière stable, finie et identique : elles varient et se manifestent en fonction de la relation que l'on entretient avec cet objet ». (*Apprendre à voir*, p. 14)

## VI.3. Problématiser la prise de conscience écologique, avec Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz

« Il y a deux siècles déjà, Charles Fourier utilisait la rhétorique de la révélation et du pardon pour prophétiser la « détérioration matérielle de la planète » (1820-1821) :

*Cette vérité est plus palpable pour les modernes que pour les anciens ; ceux-ci, tout novices dans la carrière sociale, étaient pardonnables de se faire illusion [...] mais après les tableaux que nous a fournis depuis 3000 ans l'histoire [...] nous avons sur la malfaisance de la Civilisation un superflu d'expérience, et il n'est plus permis à des hommes loyaux de nier que la Civilisation ne soit le fléau de l'humanité, que l'ordre actuel du globe ne soit un véritable enfer matériel et social, que la raison ne doive s'occuper, tout affaire cessante, à en chercher l'issue.*

*Deux siècles après Fourier, le récit de l'Anthropocène fonctionne de façon similaire : si les « modernes » ont fauté en perturbant la planète, ils doivent en être excusés car eux non plus ne savaient pas ce qu'ils faisaient. Ils n'avaient ni la science ni la conscience du caractère global et géologique de leurs actions. [...]*

*Le grand récit de l'Anthropocène est donc le récit d'un éveil. Il y aurait eu un grand moment d'inconscience, de 1750 à la fin du XX<sup>e</sup> siècle suivi d'une prise de conscience soudaine. « Nous*

*sommes la première génération à disposer d'un savoir étendu de la façon dont nos activités influencent la planète Terre », affirment les anthropocénologues. [...]*

*Le problème de tous ces grands récits d'éveil, de révélation ou de prise de conscience, est qu'ils sont historiquement faux. La période entre 1770 et 1830 se caractérise au contraire par une conscience très aiguë des interactions entre nature et société. La déforestation, par exemple, était pensée comme la rupture d'un lien organique entre l'arbre, la société humaine et l'environnement global. [...]*

*Or, c'est justement durant cette période-là que l'Europe occidentale a entraîné le monde dans l'Anthropocène ! Loin du récit d'une cécité suivie d'un éveil, c'est donc une histoire de la marginalisation des savoirs et des alertes, une histoire de la « désinhibition moderne » qu'il convient d'envisager. »*

Extrait du livre de Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'évènement anthropocène, La Terre, l'histoire et nous*, Éd. Du Seuil (2013), pp.90-95.

## VI.4. Problématiser la transition

### VI.4.1) Avec Jean-Baptiste Fressoz

*« De manière générale, l'histoire de l'énergie est classiquement divisée en grandes phases : au XVIII<sup>e</sup> siècle on utilisait du bois et de l'hydraulique, au XIX<sup>e</sup> siècle, avec la révolution industrielle, ce serait le charbon et au XX<sup>e</sup> siècle, du pétrole et de l'électricité. Dans un livre à paraître prochainement, j'étudie au contraire les symbioses entre les énergies. Par exemple, en quoi l'usage du charbon fait qu'on consomme beaucoup plus de bois, y compris pour des raisons énergétiques ? En quoi l'usage du pétrole provoque une plus grande consommation de charbon, y compris pour des raisons énergétiques, etc.*

*Prenons l'exemple de la symbiose bois-charbon. En Angleterre, les mines de charbon dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle consomment plus de bois que ce pays n'en brûlait au XVIII<sup>e</sup> siècle, car il faut entretenir des milliers de kilomètres de galeries souterraines. En Angleterre au XVIII<sup>e</sup> siècle, on brûle environ 3,5 millions de mètres cubes de bois. Au début du XX<sup>e</sup> siècle on utilise 4,5 millions de mètres cubes d'états.... Ce n'est pas du bois de feu, mais c'est bien du bois qui sert à faire de l'énergie. En outre, comme c'est du bois d'œuvre, cela nécessite des espaces forestiers environ six fois plus vastes. Que des historiens très réputés comme Anthony Wrigley racontent cette transformation comme une transition, ou pire encore une sortie de l'économie organique laisse songeur...*

*Si vous prenez les liens entre charbon et pétrole, on observe le même phénomène. Pour faire une voiture dans les années 1930, il faut sept tonnes de charbon. C'est une masse équivalente à celle que la voiture va consommer en pétrole pendant sa durée d'usage vie. Donc quand on pense*

*charbon, il faut penser bois. Quand on pense pétrole, il faut penser charbon, etc. Ces choses-là sont parfaitement inextricables.*

*Et puis, grâce au pétrole, on a de plus en plus de bois. Une des plus grandes transformations des quarante dernières années, dans l'histoire de l'énergie, c'est l'explosion du charbon de bois en Afrique. C'est la première fois dans l'histoire qu'on a des mégalo-poles de plus de 10 millions d'habitants qui utilisent massivement le charbon de bois pour la cuisson. Par exemple, Kinshasa, ville de 11 millions d'habitants, consomme 2,15 millions de tonnes de charbon de bois par an. Par comparaison, Paris consomme 100 000 tonnes de charbon de bois par an dans les années 1860. C'est un autre ordre de grandeur.*

*Cette consommation de charbon de bois est rendue possible grâce au pétrole : on peut aller chercher le charbon de bois beaucoup plus loin avec des camions. Le bois c'est du pétrole et inversement. Dans les pays riches, si on prend en compte les engins forestiers, le transport, on arrive au résultat qu'il faut une calorie de pétrole pour avoir dix calories de bois.*

*Toutes les énergies entretiennent des relations symbiotiques. On s'est trop focalisé sur certains cas locaux de substitution comme celui du moteur diesel qui a remplacé la machine à vapeur dans la navigation et les chemins de fer. Mais cela n'empêche pas une énorme consommation de charbon, ne serait-ce que pour produire les bateaux et les trains.*

[...]

*C'est Harrison Brown, un savant atomiste, ancien du projet Manhattan et du Met Lab, figure de proue des ligues néo-malthusiennes qui invente l'expression de « transition énergétique » en 1967. Au départ, ce terme est un concept de physique atomique. Il s'agit d'un un électron qui change d'état autour d'un noyau. Brown recycle un terme qui lui est familier. Une autre source d'inspiration est l'idée de transition démographique chère aux néo-malthusiens, qui date de 1945 et qu'on doit au sociologue Kingsley Davis. Il emploie l'expression « transition énergétique » pour la première fois dans un livre sur le contrôle des naissances, parrainé Rockefeller III, qui est un des philanthropes du néo-malthusianisme dans les années 1960. Excepté les atomistes, personne ne parle de « transition » jusqu'aux années 1970, tout le monde pense que le futur énergétique restera structuré par les fossiles et en particulier le charbon.*

*Donc, au départ, l'idée de transition est un argument de promotion de l'atome. Elle est portée par un milieu influent certes, mais tout petit en comparaison des économistes, des experts de l'industrie pétrolière, charbonnière, etc. qui sont très sceptiques sur l'intérêt économique de l'atome. Pour les malthusiens atomiques, les économistes n'ont rien compris : le but n'est pas d'être compétitif avec le charbon, mais de faire en sorte que l'atome soit disponible quand il n'y aura plus de charbon, à l'horizon du XXI<sup>e</sup> ou XXII<sup>e</sup> siècle. Ces gens-là pensent l'énergie différemment, à très long terme.*

[...]

*Donc, au départ, ce discours de la crise énergétique et de la transition énergétique n'est pas du tout un discours qui vient d'écologie. C'est un discours qui vient du monde du nucléaire. En fait, ça a été repris ensuite par les associations environnementalistes américaines.*

[...]

*La transition énergétique a surtout eu une fonction idéologique dans les pays du Nord. Raconter un futur vert est très utile pour justifier la procrastination présente. D'ailleurs pour les élites*

*américaines, dès la fin des années 1970, la messe est dite, il y aura un réchauffement, la question c'est l'adaptation. Dès 1976 on discute de l'adaptation aux États-Unis et on conclut que le pays est finalement bien armé pour faire face au réchauffement.*

*C'est ce choix qui a été fait, mais cela n'a pas été présenté comme cela. Ce choix il faut l'explicitier, le poser clairement et il faudra surtout l'expliquer aux pays où l'on mourra de faim — où l'on meurt déjà de faim — à cause du réchauffement et du prix des denrées alimentaires trop élevé. Le blabla sur la transition a aussi cet aspect sordide. »*

Extrait de l'interview de Jean-Baptiste Fressoz dans la revue Terrestres (en ligne) le 5 mai 2023

Sur le même sujet : *Pour une histoire des symbioses énergétiques et matérielles*, article paru dans le numéro de janvier 2021 de la série Responsabilité & Environnement des Annales des Mines

Et le livre à paraître, *Sans transition*, Éd. Du Seuil (2024)

#### VI.4.2) Avec Donna Haraway

*« Trouble est un mot intéressant, il vient d'un verbe français du XIII<sup>e</sup> siècle qui signifie remuer, obscurcir, déranger. Nous vivons des temps perturbants et confus, des temps troublants et troublés et quand je dis nous, je veux dire tout le monde sur Terra. Devenir capables d'y répondre ensemble, dans toute notre insolente disparité, telle est la tâche qui nous incombe. Les temps confus débordent de peines et de joies, avec leurs motifs largement injustes, avec des destructions inutiles de ce qui a court et des résurgences nécessaires. Nous devons créer de nouvelles parentés, des lignées de connexion inventive. Nous devons apprendre ainsi au cœur d'un présent épais, à bien vivre et à bien mourir, ensemble. Il nous faut semer le trouble, susciter une réponse puissante à des événements dévastateurs. Nous devons aussi calmer la tempête et reconstruire des lieux paisibles. Lorsque l'heure est à l'urgence, pour bon nombre d'entre nous, la tentation est forte de remédier au trouble en nous efforçant de rendre sûr un futur imaginaire, en stoppant l'arrivée de quelque chose qui plane sur l'avenir ou en faisant table rase du passé et du présent, afin de préparer les lendemains des générations à venir. Vivre avec le trouble n'implique guère un telle relation à ces temps que l'on nomme futur. Il s'agit plutôt d'apprendre à être véritablement présents, à être davantage que de simples pivots évanescents, entre un passé, affreux ou édéniques, et un avenir, apocalyptique ou salvateur ; à être des bestioles mortelles, entrelacées dans des configurations innombrables et inachevées de lieux, de temps, de matières et de questions, de significations. »*

Extrait de Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, Introduction, traduit de Vivien García, éditions des mondes à faire, pp.7-8

## VI.5. *Écobiographie – Jean-Philippe Pierron, Je est un nous*

*« Il n'y a rien de plus futile que de parler de la pluie ou du beau temps. Et pourtant, ce sujet de conversation est peut-être un des plus populaires à l'échelle planétaire. Comme si cette relation tacite avec notre milieu devait être dite et partagée. Comme si nos climats intimes trouvaient à être portés, soutenus par ce fonds commun du météorologique. Comme si le temps qu'il fait était un temps qui nous fait. Mais pourquoi donc ?*

*La météo, à laquelle nos sociétés anesthésiées consacrent des chaînes de télévision et de larges plages de diffusion, est probablement la manifestation la plus évidente de l'irruption du monde dans nos vies. Elle représente la partie émergée d'un énorme iceberg constitué de l'épais feuillage ou de la toile tissée serré de tous ces liens faibles entretenus avec le chant des oiseaux, la qualité des lumières et des pluies, la présence vitale des autres vivants non humains et jusqu'à l'inorganique, qui en fait la force soutenant. Dans sa banalité, la météo est le premier degré de l'écobiographie. Je conte qui je suis en me racontant avec le chant du monde. Mais comment passe-t-on de considérations sur le climat extérieur à nos climats intérieurs ? N'est-ce pas le climat, et avec lui plus largement toute la portance du milieu naturel, en ses textures minérales, lumineuses, acoustiques, etc., constitue cette trame de fond avec et dans laquelle nous tissons et écrivons nos vies ? S'enquérir du temps qu'il fait auprès de ses proches atteste inconsciemment le lien qu'ils entretiennent – l'entretien, ce beau mot du soin – avec leur environnement. Ce lien n'y trouve pas simplement un décor, mais l'explicitation d'une participation avec la nature organique et inorganique. S'y acte involontairement le fait que cet environnement a un impact sur les vies humaines, qu'elles sont liées indissolublement à plus qu'elles, à plus grand qu'elles, au monde dans toutes ses composantes et toutes ses dimensions » (pp. 14-15).*

## VI.6. *Au-delà de l'opposition nature-culture : penser la santé avec Aldo Leopold*

*« La caractéristique la plus importante d'un organisme est la capacité d'auto-renouvellement interne qu'on appelle « santé ».*

*Il existe deux organismes dont le processus d'auto-renouvellement ont été soumis à l'interférence et au contrôle humain. Le premier, c'est l'homme lui-même (médecine et santé publique). Le second, c'est la terre (agriculture et protection de l'environnement).*

*Les efforts faits jusqu'ici pour contrôler la santé de la terre n'ont pas été très concluants. On commence maintenant à comprendre que, lorsqu'un sol perd sa fertilité, ou est emporté plus vite qu'il ne se forme, ou lorsqu'un système fluvial présente des crues et des étiages anormaux, cela signifie que la terre est malade.*

*D'autres perturbations ont été répertoriées en tant que données, mais on ne les considère pas encore comme des symptômes. La disparition d'espèces végétales et animales, sans causes apparentes, en dépit des efforts faits pour les protéger, et l'irruption d'espèces nuisibles en dépit des efforts faits pour les supprimer, doivent être considérées, en l'absence d'une explication plus*

*simple, comme des symptômes de maladie dans l'organisme terre. L'une et l'autre produisent des effets trop fréquemment pour qu'on puisse y voir des événements normaux dans l'évolution.*

*Le statut de la pensée, concernant ces maladies de la terre, se reflète dans le caractère encore très partiel des traitements que nous lui opposons. Quand un sol perd sa fertilité, nous l'arrosons d'engrais. Au mieux, nous modifions la faune domestique et la flore cultivée sans songer que sa faune et sa flore naturelles, qui constituèrent ce sol à l'origine, peuvent être aussi importantes à sa conservation. [...]*

*Lorsque les chiens de prairie, les rats palmistes ou les souris se multiplient au point de devenir nuisibles, nous les empoisonnons, sans chercher au-delà de l'animal, quelle est la cause de l'irruption. Nous supposons que les problèmes animaux doivent avoir des causes animales. Les dernières recherches scientifiques en date mettent en cause des perturbations au sein de la communauté des plantes comme responsables de la prolifération de rongeurs [...].*

*Beaucoup de traitements sont à l'évidence superficiels. Les barrages destinés à contenir les crues n'ont aucune relation avec les causes des crues. Les murs de soutènement et les terrasses ne touchent pas à la cause de l'érosion. [...]*

*En général, les indices tendent à montrer que, dans la terre tout comme dans le corps humain, les symptômes peuvent se trouver dans un organe et la cause dans un autre. Les pratiques que nous appelons maintenant « protection de l'environnement » sont, pour une large part, des soulagements partiels apportés à la douleur biotique. Elles sont nécessaires, mais il ne faut pas les confondre avec un traitement. L'art de la médecine de la terre est vigoureusement pratiqué, mais la science de la santé de la terre n'est pas encore née.*

*Une science de la santé de la terre demande, avant toute chose, une référence de base, un tableau de la manière dont une terre saine se maintient en tant qu'organisme. »*

Extrait d'Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, Flammarion (2000), pp.246-251

# I. BIBLIOGRAPHIE

## I.1. Livres et articles

Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'évènement anthropocène, La Terre, l'histoire et nous*, Éd. Du Seuil (2013)

Alice Canabate, *La narration du pire – Récits et avenir en tension*, Éd. Utopia (2021)

Éric Cline, *1177 avant J.-C – Le jour où la civilisation s'est effondrée*, Éd. La Découverte (2014)

Damien Darcis, *Pour une écologie libertaire*, Eterotopia, 2022.

Lorraine Daston et Peter Galison, *Objectivité*, Presses du Réel (2012)

Bernard De Backer, *La Nature à l'épreuve de l'anthropologie*, article paru chez Etopia en 2010 et qui présente les ontologies de Descola. <https://etopia.be/blog/2010/06/01/08-la-nature-a-lepreuve-de-lanthropologie/>

Philippe Descola, *Les lances du crépuscule : relations Jivaros. Haute-Amazonie*, Éd. Plon, 1993

Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Éd. Gallimard (2005) ; rééd. poche, Paris, Folio, 2016

Philippe Descola, *Diversité des natures, diversité des cultures*, Éd. Bayard, coll. « Les petites conférences », 2010.

Philippe Descola, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, éditions Quae, coll. « Sciences en questions », 2011.

Philippe Descola, *Une écologie des relations*, CNRS éditions, 2019.

Philippe Descola, *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Éd. Du Seuil, coll. « Les Livres du Nouveau Monde » (2021)

Vinciane Despret, *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?*, Éd. La Découverte (2014)

Vinciane Despret, *Penser comme un rat*, Éd. Quae (2016)

Silvia Federici, *Le capitalisme patriarcal*, Éd. La Fabrique

Silvia Federici, *Caliban et la Sorcière*, Éd. Entremonde et Senonevero (2014)

Jean-Baptiste Fressoz, *Sans transition*, Éd. Du Seuil (2024) – Interview parue dans Terrestres en 2023 - <https://www.terrestres.org/2023/05/05/les-plus-pessimistes-etaient-beaucoup-trop-optimistes/>

Marie-Luce Gélard, Olivier P. Gosselain, Laurent Legrain, *La promenade sensorielle comme outil pédagogique*, article paru dans *Hermès*, La Revue 2016/1 (n° 74), p. 158-167, [disponible en ligne](#).

André Gorz, *L'idéologie sociale de la bagnole*, article publié dans la revue *Le Sauvage* en septembre-octobre 1973

André Gorz, *Leur écologie et la nôtre – Anthologie d'écologie politique*, Éd. du Seuil (2020)

- Posséder la nature – Environnement et propriété dans l'histoire*, sous la direction de Frédéric Graber et Fabien Locher, Éd. Amsterdam (2022)
- Donna J. Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, Éd. Flammarion (2019)
- Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, Les Éd. Des Mondes à faire (2020)
- Irène Hirt, *Cartographies autochtones. Éléments pour une analyse critique*, paru dans *L'Espace géographique*, vol. 38, no. 2, 2009, pp. 171-186, [disponible en ligne](#).
- Blaise Hofmann, *Faire paysan*, Éd. Zoé (2023)
- Ivan Illich, *La Convivialité*, Éd. Du Seuil (2003)
- Bruno Latour, *Esquisse d'un parlement des choses*, article paru dans *Écologie & politique* 2018/1 (N° 56), pp.47-64, Éd. Le Bord de l'eau, [disponible en ligne](#).
- Éloi Laurent, *Et si la santé guidait le monde ? L'espérance de vie vaut mieux que la croissance*, Éd. Les Liens qui Libèrent (2020)
- Ursula K. Le Guin, *The Author of the Acacia Seeds, and Other Extracts from the Journal of the Association of Therolinguistics*, 1974 (Nouvelle, Version française en 1988)
- Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, Flammarion (2000) – Première édition en 1949
- Nastassja Martin, *A l'est des rêves. Réponses Even aux crises systémiques*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2022.
- Nastassja Martin, *Les âmes sauvages*, Éd. La Découverte (2016)
- Maria Mies & Veronika Benholdt-Thomsen, *La subsistance, Une perspective éco-féministe*, Éd. La Lenteur (2022)
- Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Éd. Actes Sud, 2020.
- Baptiste Morizot, *Pister les créatures fabuleuses*, Éd. Bayard, coll. « Les petites conférences », 2019
- Baptiste Morizot, *Sur la piste animale*, Éd. Actes Sud (2018)
- Nicolas Nova, *Exercices d'observation. Dans les pas des anthropologues, des écrivains, des designers et des naturalistes au quotidien*, Carnets parallèles/ La vie des choses, 2022.
- Orangotango+ Collectif, *Ceci n'est pas un atlas* (Traduction de l'ouvrage *This is not an atlas* par Nephys Zwer), Les Éd. Du Commun (2023)
- Timothée Parrique, *Ralentir ou périr, L'économie de la décroissance*, Éd. Du Seuil (2022)
- Jean-Philippe Pierron, *Je est un nous. Enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Paris, Actes Sud, « Mondes sauvages », 2021.
- Jean-Philippe Pierron, *Pour une insurrection des sens. Danser, chanter, jouer, pour prendre soin du monde*, Actes sud, 2023.
- Jean-Philippe Pierron, *Méditer comme une montagne. Exercices spirituels d'attention à la terre et à ceux qui l'habitent*, les éd. de l'atelier, 2023.
- Alessandro Pignocchi, *Petit traité d'écologie sauvage* (BD, 3 tomes), Éd. Steinkis

Alessandro Pignocchi, *Anent* (BD), Éd. Du Seuil, 2019.

Lucien Sève, *Émergence, complexité, dialectique*, Éd. Odile Jacob (2005)

Charles Stepanoff, *L'animal et la mort : chasses, modernité et crise du sauvage*, Éd. La découverte (2021)

Hélène Tordjman, *La croissance verte contre la nature, Critique de l'écologie marchande*, Éd. La Découverte (2021)

Anna Tsing, *Le champignon de la fin du monde: sur les possibilités de vie dans les ruines du capitalisme*, Éd. La Découverte, 2017.

Anna Tsing, *Proliférations*, Éditions Wildproject, 2022.

Mathilde Vassor, Laura Verquere. *Penser avec et par le récit. Mise en dialogue des écrits d'Anna Tsing, Donna Haraway et Vinciane Despret*. Communication - Information, médias, théories, pratiques, Université Laval, 2022. <https://hal.science/hal-03723800>

Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Éd. Denoël, 1965 ; éd. Pocket, coll. Agora, 2004

Estelle Zhong Mengual, *Apprendre à voir : Le point de vue du vivant*, Éd. Actes Sud, 2021

Estelle Zhong Mengual, *Peindre au corps à corps : Les fleurs et Georgia O'Keeffe*, Éd. Actes Sud, 2022

Nephtys Zwer, Philippe Rekacewicz, *Cartographie radicale – Explorations*, Éd. La Découverte (2021)

## 1.2. Émissions et podcasts

Jean-Philippe Pierron, sur son livre *Je est un nous*, [disponible sur Youtube](#), sur la chaîne de l'AFD – Agence française de développement, *Des nouvelles de demain, Saison 3*.

Estelle Zhong Mengual, sur son livre *Apprendre à voir* :

- Conférence à la librairie Mollat (1h11'34), [disponible sur Youtube](#)
- Émission du 16/06/21 sur [France Culture](#) (33'02) « *Re-voir le vivant en peinture et par la peinture* ».

Dans une série de l'émission *Et dieu dans tout ça*, animée par P. Claude sur la RTBF1, l'été 2023 :

Épisode 2, La nature, ça n'existe pas (avec Philippe Descola).

Épisode 3 : Rire et rêver aux avant-postes de la crise climatique (avec Nastassja Martin).

Épisode 4 : La crise de nos relations au(x) vivant(s) (avec Baptiste Morizot).

Épisode 7, (Co)habiter en oiseau (avec Vinciane Despret).

Épisode 8, Vers une forêt primaire (avec Francis Hallé).

Marielle Macé, sur les formes de l'existence liées à nos pratiques et les liens entre éthique et esthétique : [Nouons nous. La question du «nous» dans tous ses états – YouTube](#)

Conférence dans le cadre du séminaire "Penser l'interdisciplinarité aujourd'hui" de Sarah Vanuxem, sur son livre *Des choses de la nature et de leurs droits* (13 janvier 2022), [disponible sur Youtube](#).

Une série d'émissions *Donna Haraway, philosophe cyborg* [sur France Culture](#) (décembre 2021) :

Épisode 4 : "La langue souple et agile de ma chienne a nettoyé les tissus de mes amygdales" (sur son *Manifeste des espèces compagnes*)

Les terribles procès d'animaux du Moyen âge, [disponible sur la chaîne Youtube La boîte à curiosités, en collaboration avec Nota Bene](#)

Podcast sur l'écoanxiété réalisé par Écotopie, [disponible sur le site de l'association](#)

« *Enforestrez-vous avec Baptiste Morizot!* » [sur Vercors Escapade](#), décembre 2020

*La cartographie comme outil de lutttes* – Rencontre avec Nephys Zwer, [disponible sur la chaîne Youtube Lundi matin](#)

Entretien de David Harvey et Cindi Katz, Chroniques anticapitalistes : reproduction sociale (part 2), [îne Youtube Democracy at work](#) (sur les enjeux environnementaux : 17'15)

### 1.3. Films

*Who's counting*, avec Marylin Waring, [disponible sur Youtube en anglais](#).

Film documentaire *L'homme a mangé la terre*, réalisé par Jean-Robert Viallet (ARTE, 2019).