Alter

Revue de phénoménologie

26 | 2018

La nature

La nature, *Umwelt* et Gaïa

Jean-Claude Gens

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/618>

DOI : 10.4000/alter.618

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2018

Pagination : 143-158

ISBN : 978-2-9550449-4-0

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Jean-Claude Gens, « La nature, *Umwelt* et Gaïa », *Alter* [En ligne], 26 | 2018, mis en ligne le 31 décembre 2019, consulté le 23 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/alter/618> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.618>

LA NATURE, UMWELT ET GAÏA

Jean-Claude Gens

Le vieux concept de nature dit-il encore quelque chose de pertinent ou de consistant aujourd'hui, en particulier au regard de notions comme celles d'environnement et de Gaïa ? J'aimerais revenir sur deux des raisons avancées pour justifier sa remise ou son déclassement au rayon des notions obsolètes. La première raison consiste à avancer non seulement que la notion de nature est vague, mais qu'elle s'inscrit dans le cadre d'une opposition dépassée entre nature et culture ; c'est ce que suggère par exemple Bruno Latour dans *Face à Gaïa*, qui avance « [n]ous sommes entrés dans une époque *postnaturelle* »¹ pour défendre l'invitation de James Lovelock et Lynn Margulis (1973) à baptiser du nom de cette déesse grecque le phénomène nouveau qui, aujourd'hui, constitue un défi pour l'humanité. Le second argument est plus intéressant, puisque c'est au nom d'une nouvelle « synergie de l'organisme et de l'environnement » que *Face à Gaïa* récuse à plusieurs reprises la pertinence aujourd'hui de la notion de nature – une récusation au profit de la promotion de Gaïa ou de « la Terre », comme dit encore Latour. On pourrait rajouter un troisième argument : à la différence de Gaïa, la notion de nature – comme celle de vie – est d'ordre métaphysique pour autant qu'elle ne désigne pas un phénomène observable ; autrement dit, la notion de Gaïa aurait, elle, une consistance objective. Que cette obsolescence de la nature soit loin d'être aussi évidente, c'est ce que suggère la lecture de deux contemporains qui ont ceci de commun qu'ils invitent – en se référant entre autres à Merleau-Ponty – à redécouvrir nos capacités à sentir notre naturalité, notre relation à la nature, ce qui ne peut se faire que dans le cadre de notre existence incarnée :

¹ B. Latour, *Face à Gaïa*, Paris, La Découverte, 2015, p. 188.

l'anthropologue Tim Ingold et David Abram, qui a, entre autres, été titulaire de la chaire Arne Naess en 2014.

Pour commencer par le premier argument destiné à récuser la pertinence de la notion de nature, celui-ci reste en lui-même très court, dans la mesure où la récusation de l'opposition nature-culture n'implique pas que les deux notions soient pour autant vidées de leur sens. Le présupposé d'une telle récusation, c'est en effet que le sens de ces deux notions se restreint à celui qu'elles ont dans le cadre d'une telle opposition. Un seul exemple – qui est en réalité un contre-exemple – suffit à s'en assurer : le sens accordé à cette notion de nature dans les cours du Collège de France de Merleau-Ponty. En d'autres termes, l'argument ne vaut que pour ceux qui ont par avance limité le sens de ces notions à celui qu'elles prennent dans le cadre de cette opposition. Dans quelle mesure le terme de *nature* continue-t-il au contraire de pointer dans une direction plus ample que ses possibles concurrents comme *Umwelt* et Gaïa ?

La récusation de la notion de nature au profit de Gaïa passe chez Latour par une étape, pour ainsi dire, intermédiaire : l'analyse de la notion d'*Umwelt*. Conformément à la thèse de Uexküll auquel il ne manque pas de se référer, Latour insiste à juste titre sur le fait que l'*Umwelt* ne peut pas être conçue indépendamment de l'organisme comme le dit littéralement ce terme puisque – à l'encontre de ce qu'enseigne le darwinisme – l'*Umwelt* résulte lui-même en partie de l'activité des organismes qui, loin de simplement devoir s'y adapter, se l'adaptent. Que dit de nouveau la notion de Gaïa auquel on invite parfois à substituer la notion de « système Terre » qui, elle, a une allure plus « scientifique » ?

Gaïa dit trois choses qu'aucune notion ne dit en effet aussi spécifiquement : 1) en continuité avec la notion uexküllienne d'*Umwelt*, Gaïa désigne plus précisément et particulièrement la pellicule ou l'enveloppe, et non la masse sphérique du *globe* terrestre, qui résulte de l'interaction entre la surface de la terre où sont apparus des organismes d'une part et leur environnement d'autre part. James Lovelock renvoie en ce sens à ce que l'on a appelé la Grande oxydation ou oxygénation il y a environ 2, 4 milliards d'années :

L'oxygène que nous respirons est-il "supérieur" à notre échelle individuelle ? Sommes-nous "dans" l'atmosphère ? Pas vraiment, puisque ce dangereux poison est lui-même la conséquence imprévue de l'action de micro-organismes qui ont donné à d'autres acteurs – dont nous descendons – l'opportunité de se développer².

² *Ibid.*, p. 140, qui commente Lovelock, *Gaïa. Une médecine pour la planète*, trad. B. Sigaud, Paris, Le sang de la terre, 2001, p. 114.

Il faut, pour entendre le sens de cette interaction,
– remarquer d’abord que, comme l’avance Latour, le partage classique entre sujet et objet perd sa consistance dans la mesure où il n’y a pas de purs « objets » qui attendraient de se voir livrer à l’activité de « sujets » :

Être un sujet, ce n’est pas agir de façon autonome par rapport à un cadre objectif, mais partager la puissance d’agir avec d’autres sujets qui ont également perdu leur autonomie [ce terme étant manifestement entendu ici en un autre sens, c’est-à-dire pour désigner simplement ce qui n’existe pas séparément]. C’est parce que nous sommes confrontés à ces sujets – ou plutôt quasi-sujets – que nous devons abandonner nos rêves de maîtrise [...]»³.

À la différence d’*Umwelt* qui est une notion immédiatement phénoménologique au sens husserlien de ce qualificatif puisqu’elle n’a de sens que par rapport à une subjectivité donnée, la notion de Gaïa se veut, pour ainsi dire, asubjective ;

– admettre encore que cette interaction n’implique justement pas que la multiplicité des puissances d’agir⁴ soit nécessairement reductible à l’unité d’une super-entité, à l’uni-totalité de la nature, dit Latour, contrairement à ce que laissent entendre aussi bien Uexküll qu’Imanishi Kinji dont il sera question plus loin. Selon Lovelock, ce « système qui a émergé au cours de l’évolution réciproque des organismes et de leur environnement tout au long des milliards d’années de la vie sur Terre [...] n’implique ni prévision, ni anticipation, ni téléologie (suggérant un projet ou une intention dans la nature) »⁵. Il serait en ce sens peut-être plus juste de suivre Latour lorsqu’il écrit : « Gaïa, c’est l’antisystème »⁶ ;

– comprendre enfin que cette pellicule ou enveloppe résulte d’une telle interaction, ce qui signifie qu’il devient plus compliqué, c’est-à-dire difficile, d’en rester à la distinction classique entre animé et inanimé. Lovelock va pour ainsi dire plus loin encore juste après avoir donné l’exemple de l’oxygène en ajoutant : « Autrement dit, l’atmosphère c’est nous ».

³ B. Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 84, Serres ayant introduit les termes de quasi-objet et sujet dans *Le parasite*.

⁴ L’expression de « puissances d’agir » traduisant *agencies* en cherchant à éviter ses possibles renvois aux idées d’intentionnalité et de subjectivité (*Face à Gaïa*, op. cit., p. 67 note).

⁵ J. Lovelock, *Gaïa. Une médecine pour la planète*, op. cit., p. 11, cité par Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 176.

⁶ B. Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 117.

2) Gaïa signifie en second lieu une interaction qui perdure grâce à un ensemble de processus assurant comme une homéostasie de l'ensemble. Lovelock avance en ce sens :

Je décris Gaïa comme un système de contrôle pour la Terre – un système d'autorégulation comparable au thermostat bien connu des appareils de chauffage et des cuisinières. Je suis inventeur. Pour inventer un dispositif de régulation, je trouve commode de l'envisager d'abord sous forme d'image mentale⁷.

3) Enfin, troisième dimension de la signification de Gaïa : la vulnérabilité de cette enveloppe. Cette vulnérabilité n'est immédiatement connotée ni par le terme de *phusis* plutôt entendue comme immuable – cette *phusis* dont il est encore question chez Karl Löwith –, ni par le terme de *nature* telle que la conçoivent les sciences modernes de la nature lorsque Galilée invite à penser les planètes comme des boules de billard en dévalorisant les qualités dites « secondes » et qui, elles, disent encore ce qui relève de la génération, du vieillissement et de la mort⁸.

La seconde dimension de ce que signifie le phénomène Gaïa qui implique le vacillement, le tremblement de la frontière séparant l'animé de l'inanimé est la plus singulière au regard de ce qu'il est convenu, si ce n'est correct, de penser, mais converge avec la contestation par Bergson et Hans Jonas – dans *La pensée et le mouvant*⁹ et dans *Le phénomène de la vie* – du privilège accordé par la pensée occidentale depuis les Temps modernes à l'inerte par rapport au vivant, c'est-à-dire au mort par rapport à la vie – un privilège qui obligeait à se demander comment le vivant pouvait apparaître dans un univers initialement inerte ; Jonas allait en ce sens jusqu'à dire que la science moderne de la nature repose sur une « ontologie de la mort »¹⁰. Bien que ce soit encore dans une autre perspective, la critique d'une telle distinction est centrale chez Imanishi Kinji, le père de la primatologie japonaise et, par ailleurs, fondateur du club alpin de Tokyo. Imanishi insiste ainsi sur la subjectivité des vivants comme sur l'interdépendance entre ceux-ci et leur environnement, et il suggère que si nous sommes nourris par les aliments que nous ingérons comme par l'air que nous respirons, cette

⁷ J. Lovelock, *Gaïa. Une médecine pour la planète*, op. cit., p. 11, cité par Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 175, en insistant sur les « comme », « commode », « comparable »..., tout comme Lovelock rappelle dans la même page l'importance, de fait, des métaphores dans la science, Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 178.

⁸ B. Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 104.

⁹ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1966, p. 101.

¹⁰ H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, trad. D. Lorries, Bruxelles, De Boeckh, 2001, p. 26 et 31.

transformation de « l'inanimé » en « animé » montre bien qu'il n'y a pas de différence substantielle ou absolue entre les deux¹¹.

Cette mise en question se poursuit, à partir du phénomène Gaïa, chez Latour et David Abram. Latour demande : « Pourquoi, si la Terre est *animée* de mille formes d'agents, a-t-on voulu la penser comme essentiellement inerte et *inanimée* ? »¹² Et il défend alors l'idée selon laquelle « le monde matériel est ce que l'on a rendu muet » par un « effet de langage »¹³ qui répartit les acteurs en animés et inanimés, c'est-à-dire « désanime » certains acteurs et en « suranime » d'autres, oppose des enchaînements de causalité à l'empire de la liberté¹⁴. C'est cette suranimation ou animation qui est la plus étonnante car la dés-animation en est un effet (et Latour renvoie en note à *Comment la terre s'est tue* de David Abram¹⁵). Autrement dit, ce n'est pas l'animisme qui est étonnant, « mais la croyance plutôt naïve de beaucoup de gens en un "monde matériel" prétendument désanimé »¹⁶. Latour ne s'aventure pas jusqu'à qualifier la Terre de vivante, et il avance que ceux qui affirment que la Terre n'a pas seulement un mouvement mais un comportement « ne disent pas forcément qu'elle est "vivante" mais seulement qu'elle *n'est pas morte*. En tout cas qu'elle n'est pas inerte de cette forme très étrange d'inertie produite par l'idée d'un "monde matériel" »¹⁷ – ce qui n'est pas sans laisser planer une certaine ambiguïté, celle peut-être aussi du tracé usuel des frontières entre vivant et non-vivant.

Reprenant Lovelock, David Abram avance de manière similaire :

En montrant que la vie organique et les paramètres les plus inorganiques de l'existence terrestre sont enchevêtrés, la théorie de Gaïa complique toute distinction facile entre les aspects vivants et non vivants de notre monde. En montrant que les organismes terrestres agissent collectivement sur leurs environnements au point que les océans de la planète, l'atmosphère, les sols et la géologie de surface témoignent ensemble d'un comportement plus caractéristique d'une physiologie vivante que d'un système abiotique, cette théorie de Gaïa suggère que la biosphère a au moins une espèce rudimentaire de puissance d'agir (d'agency). Cela suggère que comme toute entité

¹¹ I. Kinji, *Le monde des êtres vivants. Une théorie écologique de l'évolution*, trad. A.-Y. Gouzard, Marseille, Wildproject, 2011, par exemple p. 89 sq.

¹² B. Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 86.

¹³ *Ibid.*, p. 91.

¹⁴ *Ibid.*, p. 92 et 93.

¹⁵ D. Abram, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, trad. D. Demorcy et I. Stengers, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond – La Découverte, 2013.

¹⁶ B. Latour, *Face à Gaïa*, op. cit., p. 95.

¹⁷ *Idem.*

La nature

*vivante, la biosphère n'est pas simplement un objet, mais également, en un sens curieux, un sujet*¹⁸.

Les différentes dimensions du phénomène Gaïa précisées, il convient maintenant de revenir à la question initiale : l'avènement de Gaïa rend-il la notion de nature obsolète ?

Gaïa telle que la pense Latour ne peut pas remplir les fonctions assumées par *nature*, *terre*, *Umwelt*..., si ce qui comptait – et il me semble que c'est essentiel pour Latour – c'était d'abord d'induire un changement dans notre relation à la nature. Car si tout un chacun doit pouvoir se laisser en quelque manière toucher ou impressionner au point d'en venir à changer son mode d'être, Gaïa reste, et plus encore si l'on cherche à lui substituer le « système Terre », une notion trop abstraite ou théorique, en réalité « scientifique », dont la signification échappe et échappera pour longtemps à la plupart ; autrement dit, si elle désigne, plus qu'une hypothèse, un phénomène empiriquement observable, sa complexité excède ce que tout un chacun comprend aisément surtout au regard des préjugés dominants. Et comme Gaïa est par ailleurs une notion qu'il est difficile d'investir d'émotion, cela réduit encore la possibilité de se laisser affecter par ce qu'elle signifie théoriquement. En revanche, si *nature* dit quelque chose de théoriquement plus confus, la notion est évocatrice.

C'est pourquoi il est dommageable de se priver de la pluralité des notions auxquelles il est possible de recourir puisque *nature*, *Umwelt*, et *Gaïa* correspondent à autant d'approches ou de niveaux différents plus complémentaires que concurrents d'une même réalité. Autrement dit, la nouvelle venue Gaïa correspond certes à un niveau de réalité – celui d'une Terre très locale – qui nous concerne dramatiquement aujourd'hui, mais un niveau de réalité seulement ; Gaïa ne permet pas pour autant de se passer d'une autre notion encore : celle de *cosmos* à laquelle Eugène Minkowski a accordé une signification phénoménologique fondamentale dans *Vers une cosmologie* (1936). L'intérêt de cette

¹⁸ D. Abram, « In the Depths of a Breathing Planet. Gaia and the Transformation of Experience », in *Gaia in Turmoil : Climate Change, Biodepletion, and Earth Ethics in an Age of Crisis*, Eileen Crist et Bruce Rinker (éd.), Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2010 (« By demonstrating that organic life is reciprocally entangled with even the most inorganic parameters of earthly existence, Gaia theory complicates any facile distinction between living and non-living aspects of our world. By showing that Earth's organisms collectively influence their environment so thoroughly that the planet's oceans, atmosphere, soils, and surface geology together exhibit behavior more proper to a living physiology than an abiotic system, Gaia theory suggests that the biosphere has at least a rudimentary kind of agency. It suggests that like any living entity, the biosphere is not just an object but also, in some curious sense, a *subject* » ; trad. pers., <http://wildethics.org/essay/in-the-depths-of-a-breathing-planet/> – consulté le 10-01-2018).

notion de cosmos, que Minkowski pense comme vivant sans la distinguer particulièrement de celles de nature ou de vie, c'est qu'elle nous permet de nous déprendre de ce que la référence de Gaïa au « local » (distingué du total ou du global, du cosmique) conserve d'étriqué.

En second lieu, l'avantage du terme de nature, c'est que, loin de signifier seulement dans le cadre de l'opposition nature-culture, il ne désigne pas une réalité qui nous est simplement extérieure, puisque la nature est effective en nous autant que hors de nous, en nous à titre de soubassement ou de fond pulsionnel – un fond vers lequel pointait Husserl dans les *Ideen II*, la différence intérieur-extérieur étant à cet égard seulement relative. Et c'est la raison pour laquelle la métaphore du « fond » est insuffisante. Il en va de même du cosmos minkowskien qui ne peut être pensé comme réalité matérielle à laquelle s'opposerait une réalité mentale. Gaïa en revanche désigne une réalité qui nous est extérieure, même si nous contribuons, par nos actions et inactions, à en déterminer le devenir.

Mais indépendamment de ces deux premières réserves à l'égard de la tentation d'accorder, pour ainsi dire, la prééminence voire l'exclusivité à Gaïa, ce qui empêche d'en rester à la notion de Gaïa, c'est qu'elle est pertinente et prend tout son sens dans le cadre d'une approche objectivante de la « nature ». Or l'abstraction pour beaucoup de contemporains des questions d'ordre écologique tient manifestement à leur éloignement du monde naturel, c'est-à-dire au fait qu'ils n'entretiennent aucune relation effective avec cette nature. En d'autres termes, ce qui demanderait à être considéré, c'est la dimension *sensible* de *notre relation* à la nature, à l'environnement ou à Gaïa, de l'expérience sensible que *nous* en avons – une relation qui n'est effective que parce que nous sommes des êtres doués d'un corps, c'est-à-dire incarnés.

C'est – dans une perspective qui demanderait à être comparée à celle de Hans Jonas – ce que cherchent, à mon sens, à indiquer Ingold lorsqu'il invite à penser une « écologie de la vie »¹⁹, ou David Abram lorsqu'il parle d'« écologie des sens »²⁰, c'est-à-dire une « écologie du sensible ». Car notre relation à la nature n'est effective que dans un

¹⁹ T. Ingold, « Culture, nature, environnement. Vers une écologie de la vie » (1998), in *Tracés*, 22|2012, p. 169-187, puis repris in *Marcher avec les dragons*, trad. P. Madelin, Le Kremlin-Bicêtre, Éditions Zones sensibles, 2013, et, en l'occurrence, p. 15, 37 et 38.

²⁰ Si cette expression se trouve dans l'ouvrage intitulé *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-than-Human-World* (1997), elle est en quelque façon survalorisée dans la traduction française du livre puisqu'elle apparaît – étrangement – dans son titre même : *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*.

sentir en direction duquel pointe le titre de ce premier livre qui a fait connaître Abram. *The sensuous* n'est pas la sensation des empiristes, mais ce qui se donne dans un sentir qui est propre à notre existence en tant qu'elle est incarnée – une dimension qui, seule, nous permet d'avoir concrètement une *Umwelt*, et d'avoir une action sur celle-ci, de nous confronter à Gaïa. En d'autres termes, le mot de Lovelock selon lequel « l'atmosphère, c'est nous » demande à faire l'objet d'un sentir qui le rende effectif non pas comme idée mais comme vécu. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que chacun devrait pouvoir *éprouver* la vérité du fait que « l'atmosphère, l'océan, le vent, c'est moi », ici et maintenant. Il ne s'agit pas de sentir la nature, de sentir le vent sur sa peau et la chaleur du soleil..., car on en reste alors à une perception qui se déploie dans la dimension de la relation d'un sujet à un objet, mais de sentir, jusques en son corps, que *nous en sommes*, que nous SOMMES ce vent et cette chaleur, que l'atmosphère c'est nous, ce qui est très différent ; car cela implique que je ME sente moi-même au-delà des limites que la peau de l'organisme est supposée assigner à l'expérience de soi, d'un soi incarné – ou qu'il faut repenser les dimensions du soi.

C'est cette dimension singulière d'un sentir qu'il convient de qualifier ici de « participatif » que, comme on sait, Erwin Straus puis Merleau-Ponty ont tenté de décrire dans *Du sens des sens* (1935) et dans la *Phénoménologie de la perception* (1945). Pointant l'échec de l'empirisme classique à saisir le propre du sentir, Straus écrit ainsi :

*Si le sentir est privé de son contenu inhérent de communication et si les sensations sont finalement pensées comme un pur matériau de données sensorielles éparses dont la structure est conçue sur le modèle atomistique, toute réunification véritable de ce qui est séparé est impossible. Le monde des sens perd tout fondement propre et se dissout en particules comme une tablette dans un verre d'eau*²¹.

Cela signifie qu'il est faux de penser « qu'il existe de quelque manière quelque chose comme de pures sensations entièrement dénuées d'affectivité »²². Positivement, ajoute encore Straus : « Le sentir est [...] une expérience d'empathie. [...]. Il a les caractères de l'expérience de la "communion" ». Un tel sentir ne peut être reconduit à des « organes » sensoriels, mais est une performance du corps dans son ensemble, comme le suggère Merleau-Ponty à la fin de l'introduction à la

²¹ E. Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. G. Thines et J.-P. Legrand, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 237.

²² *Ibid.*, p. 256.

seconde partie de la *Phénoménologie de la perception* sur « Le monde perçu » :

Nous avons réappris à sentir notre corps, nous avons retrouvé sous le savoir objectif et distant du corps cet autre savoir que nous en avons parce qu'il est toujours avec nous et que nous sommes corps. Il va falloir de la même manière réveiller l'expérience du monde telle qu'elle nous apparaît en tant que nous sommes au monde par notre corps, en tant que nous percevons le monde avec notre corps. [...] si l'on perçoit avec son corps, le corps est un moi naturel et comme le sujet de la perception²³.

Autrement dit, si la nature pouvait être sentie, ce sentir demanderait simultanément à être un sentir de son propre corps. Plus encore, le chapitre consacré au sentir laisse entendre un peu plus loin que le sentir n'est peut-être pas seulement celui d'un ego humain, Merleau-Ponty écrit :

Le sentant et le sensible ne sont pas l'un en face de l'autre comme deux termes extérieurs et la sensation n'est pas une invasion du sensible dans le sentant. C'est mon regard qui sous-tend la couleur, c'est le mouvement de ma main qui sous-tend la forme de l'objet ou plutôt mon regard s'accouple avec la couleur, ma main avec le dur et le mou, et dans cet échange entre le sujet de la sensation et le sensible on ne peut pas dire que l'un agisse et que l'autre pâtisse, que l'un donne sens à l'autre. Sans l'exploration de mon regard ou de ma main et avant que mon corps se synchronise avec lui, le sensible n'est rien qu'une sollicitation vague²⁴.

En d'autres termes encore, ce sentir n'est pas relatif à quelque chose qui lui serait extérieur, l'odeur d'une fleur ou de l'herbe mouillée, mais est un s'y sentir de telle sorte que, sentant ce que je sens, je me sens simultanément. Comment préciser encore la nature d'un tel sentir ?

Il ne s'agit donc pas ici de « méditer en retour » sur l'histoire de la philosophie et plus largement sur le cours pris par la pensée et les sciences depuis les Temps modernes en Occident, mais de revenir à un sentir dont nous nous sommes si éloignés que la nature nous est devenue étrangère, de sorte que nous sommes aussi devenus étrangers à nous-mêmes. Si l'on admet qu'une connaissance sensible de la nature, et plus largement sensible tout court, implique de revenir de l'abstraction de l'idée que les empiristes et Kant se sont fait du sensible en réduisant celui-ci à des atomes d'impressions, en l'atomisant..., Tom Ingold invite à repenser ce savoir à partir de l'inscription du

²³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1972, p. 239.

²⁴ *Ibid.*, p. 247 sq.

chasseur dans la nature – ce chasseur que nous avons tous été il y a bien longtemps :

Lorsque le chasseur parle de la manière dont le caribou s'est présenté à lui, il ne cherche pas à dépeindre l'animal comme un sujet autonome et rationnel dont la capitulation aurait servi à extérioriser quelque résolution intérieure. Le récit du chasseur est une représentation vivante ; et son but est de donner forme à une sensation humaine – dans ce cas, la sensation de l'intense proximité du caribou, un autre être vivant doué de sensations. À ce moment décisif du face-à-face, le chasseur sentait la présence massive de l'animal ; il la sentait comme si son propre être était lié ou même mélangé à celui de l'animal – une sensation semblable à celle de l'amour, semblable à celle de l'acte sexuel dans le domaine des relations humaines²⁵.

La condition d'un tel sentir avance Ingold, c'est l'attention accordée à ce qui nous est présent, à la présence, aux diverses qualités de présence de ce qui nous entoure :

Dans une étude récente sur les éleveurs et les chasseurs de rennes de la péninsule du Taïmyr au nord de la Sibérie, David Anderson (Identity and Ecology in Arctic Siberia, 2000, p. 116-117) écrit que ces peuples mettent à l'œuvre une écologie du sensible à travers leurs relations aux animaux et aux autres éléments de l'environnement. Cette notion saisit parfaitement le genre de connaissance de l'environnement que j'ai essayé d'exprimer. Il ne s'agit pas d'une connaissance formelle, institutionnelle, transmissible hors du contexte de son application pratique. Au contraire, cette connaissance s'appuie sur une façon de sentir qui est constituée par les capacités, les sensibilités et les orientations qui se développent à travers une longue expérience de vie dans un environnement particulier. Les chasseurs tirent cette connaissance d'une attention étroite portée aux mouvements, aux sons et aux gestes des animaux²⁶.

– une attention à laquelle le père d'Ingold l'a éduqué lorsqu'il était plus jeune²⁷, et à propos de laquelle il renvoie aussi à Gibson²⁸.

Ingold met l'accent sur l'importance de l'attention à la présence de ce qui n'apparaît jamais que de manière imprévisible sans pouvoir simplement répondre à une intention. Comme le montre l'exemple de la chasse, l'intention de chasser ne dit rien du moment et de l'endroit où apparaîtra, peut-être, le gibier ; seule l'attention à cette possible

²⁵ T. Ingold, « Culture, nature, environnement. Vers une écologie de la vie », in *Marcher avec les dragons*, op.cit., p. 37.

²⁶ *Ibid.*, p. 37 sq. et, sur l'attention, 297 sqq., 300 ; voir aussi B. Morizot, *Sur la piste animale*, Arles, Actes Sud, 2018, auquel nous ne pouvons que renvoyer dans la mesure où sa parution est postérieure à la rédaction de ce texte.

²⁷ T. Ingold, « Culture, nature, environnement. Vers une écologie de la vie », op.cit., p. 29.

²⁸ T. Ingold, « Poétique de l'usage des outils », in *Marcher avec les dragons*, op.cit., p. 300 (J. J. Gibson, *The ecological Approach to visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979, p. 254).

apparition permettra d'en être le témoin. Invitant ainsi à différencier l'*attentionnalité* de l'*intentionnalité* et reprenant à son compte l'expression de David Anderson, Ingold poursuit : « L'écologie du sensible est donc à la fois pré-objective et pré-éthique », c'est une « forme de poétique de l'habiter » qui fonde la science naturelle et l'éthique environnementale²⁹. Comme celle dont parle Abram, une telle écologie se déploie donc à un niveau plus originaire que l'écologie en tant que science de la nature, et c'est cette différence de niveau qui permet de comprendre qu'elle ne s'oppose pas plus que le monde de la vie dont parle Husserl au discours des sciences de la nature. Pointant, il me semble, dans la même direction que Ingold, David Abram va penser la crise écologique comme l'effet d'une anesthésie essentielle.

Dans un séminaire de 2010 à Stockholm, il avance ainsi que nous avons perdu l'expérience sensible immémoriale par laquelle nous appartenons à la nature. Cette anesthésie, cette « crise perceptive », c'est là, dit-il, la racine de la crise écologique. Latour considère de son côté que l'origine de notre insensibilité face à la crise dite écologique tient au fait – si je comprends bien – que les Occidentaux sont saturés de discours eschatologiques :

*Allez dire à des Occidentaux [...] que les temps sont finis, que leur monde est terminé, qu'il faut qu'ils changent leur manière de vivre, ne peut entraîner qu'un sentiment de totale incompréhension puisque, pour eux, l'Apocalypse a déjà eu lieu. Ils sont déjà passés de l'autre côté [...] en tous cas pour ceux qui se sont enrichis. Ils ont déjà franchi le seuil qui met fin à l'historicité*³⁰.

Mais Abram me semble donner à cette question une réponse plus simple et convaincante. Il rappelle d'abord que notre civilisation a préféré croître avec l'illusion de pouvoir contrôler la nature, qui, dit-il, n'a rien d'une Mère nature mais constitue au contraire un monde dangereux, une *wild witch*, d'une *outrageous beauty*, et ensuite que l'insensibilité se comprend d'autant mieux aujourd'hui qu'elle protège contre la souffrance que nous éprouverions si nous ressentions effectivement les dévastations endurées par la Terre du fait des hommes – souffrance qu'il faut nous autoriser à éprouver pour ré-accéder à un monde sensible. Comment penser plus avant la possibilité de retrouver un sentir de la nature ?

Ce qu'Abram invite à redécouvrir, c'est un sentir de la vitalité non seulement des plantes et des animaux, mais encore de la lumière, du

²⁹ T. Ingold, « Culture, nature, environnement. Vers une écologie de la vie », *op.cit.*, p. 37 sq.

³⁰ B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 267 sq.

vent, des rivières et du sol qui nous porte *et sent* nos allées et venues, notre « présence », c'est-à-dire d'entités qui sont aussi *awake*, éveillées ou conscientes, que nous, bien qu'autrement, de sorte que l'expression « sentir de la nature » demanderait à être entendue aux deux sens du génitif. Plus encore, ce que notre anesthésie ne nous permet pas de ressentir, c'est ce que cette nature en et hors de nous a d'imprédictible et en cela d'incontrôlable, de *wild* : la trajectoire d'une goutte de pluie sur une vitre, la rythmicité du battement cardiaque susceptible de s'emballer à l'occasion du moindre bruit inattendu...

Il en résulte aussi que le milieu – comme on dit le milieu marin – auquel nous sommes comme lorsqu'on dit *je suis à toi*, est donc un milieu sensible, sensitif, constitué non d'objets mais d'étants sensibles, et plus encore de flux. Dans une contribution intitulée « Point, ligne, contrepoint. De l'environnement à l'espace fluide » et initialement parue dans *Neurobiology of "Umwelt" : how living beings perceive the world* (2009)³¹, Ingold pense le sentir de ce flux de manière singulière. Il commence par considérer l'organisme, le corps constitué de tissus, comme une entité essentiellement ouverte, ce qui peut sembler être un truisme : « L'organisme n'est pas limité par la peau mais est perméable »³². Mais c'est pour ajouter « les organismes habitent ce qu'Annemarie Mol et John Law [...] ont appelé un "espace fluide" [dans lequel] il n'y a pas d'objets ou d'entités bien définies, mais plutôt des substances qui s'écoulent, se mélangent, se transforment et se solidifient parfois en des formes plus ou moins éphémères »³³ – ce qui ne cadre pas avec l'idée de Gibson selon laquelle l'environnement, constitué d'objets, a une existence indépendante des organismes qui l'habitent³⁴. Percevoir, « c'est sentir les courants de l'air à mesure qu'ils pénètrent le corps et les textures de la terre sous ses pieds »³⁵, c'est-à-dire des heccités au sens de Deleuze auquel renvoie ici Ingold, car « il n'y a aucun objet à percevoir dans le monde de l'espace fluide ». Plus encore, écrit Ingold un peu plus loin, « percevoir l'environnement,

³¹ *Neurobiology of "Umwelt" : how living beings perceive the world*, A. Berthoz, Y. Christen (éd.), Berlin, Heidelberg, Springer, 2009.

³² T. Ingold, « Point, ligne, contrepoint. De l'environnement à l'espace fluide », in *Marcher avec les dragons*, *op.cit.*, p. 196.

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.*, p. 197 ; Ingold pointe par ailleurs la contradiction d'une perspective comme celle de James Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle* (1979), dans la mesure où ce dernier affirme à la fois l'interdépendance de l'organisme et de l'environnement en introduisant la notion d'affordance pour rendre compte de la perception de l'animal, et l'objectivité néanmoins de cet environnement (T. Ingold, « Point, ligne, contrepoint. De l'environnement à l'espace fluide », *op. cit.*, p. 181-184).

³⁵ *Ibid.*, p. 199.

ce n'est pas rechercher les choses que l'on pourrait y trouver, ni discerner leurs formes solidifiées, mais se joindre à elles [des ensembles de relations (vents, ondulations de la neige ou du sable)] dans les flux et les mouvements matériels qui contribuent à leur – et à notre – formation »³⁶. La relation frontale se voit substituer la relation *avec* « elles (les heccéités) sont plutôt ce que nous percevons *avec* »³⁷ ; la co-présence est co-perception..., mais cela signifie alors que l'environnement « perçoit » – ce que dit aussi en un sens néanmoins différent la notion de Gaïa, mais plus encore, comme on l'a vu, Abram. Une telle considération de la nature est, à mon sens, susceptible de trouver un certain écho dans la tradition chinoise pour laquelle l'identité de toute chose est d'ordre énergétique – une identité que dit la célèbre notion de *qì*.

« L'idée d'un *qì* (氣 ou simplifié 气) indifférencié, rappelle Tu Weiming, sert de base à une théorie cosmologique unifiée [...]. *Qì*, la matière psychophysique, est partout. Il baigne même le "grand vide" (*t'ai-hsü*) qui est l'origine de tous les êtres dans la philosophie de Zhāng Zǎi (張載 ou, en simplifié, 张载) (Chang Tsai) » (XI^e siècle)³⁸. Tu Weiming poursuit en citant le traité de métaphysique de Zhāng Zǎi lorsque ce dernier déclare : « [*qì*] se meut et coule dans toutes les directions et de toutes les manières possibles. Ses deux éléments [yin et yang] s'unissent et engendrent le concret »³⁹. Il en résulte aussi que Zhāng Zǎi en vient à poser que « tous les hommes sont mes frères et mes sœurs, et toutes les choses sont mes compagnons »⁴⁰ (ce qui est très loin comme chez Wáng Yángmíng de la pensée confucéenne populaire selon laquelle les relations humaines demandent à s'inscrire dans l'une ou l'autre des cinq relations sociales fondamentales : les relations entre

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.*

³⁸ « The idea of the undifferentiated *ch'i* serves as a basis for a unified cosmological theory. [...] *Ch'i*, the psychophysiological stuff, is everywhere. It suffuses even the "great void" (*t'ai-hsü*) which is the source of all beings in Chan Tsai's philosophy », Tu Weiming, « The Continuity of Being : Chinese Visions of Nature », in *Confucianism and Ecology : The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, Mary Evelyn Tucker et John Berthrong (éd.), Cambridge, Harvard University Center for the Study of World Religions, 1998, p. 108.

³⁹ « [*Ch'i*] moves and flows in all directions and in all manners. Its two elements [yin and yang] unite and give rise to the concrete », cité par Tu Weiming, in « The Continuity of Being : Chinese Visions of Nature », *op. cit.*, p. 112, renvoyant à Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 505, § 14.

⁴⁰ « All people are my brothers and sisters, and all things are my companions », cité par Tu Weiming, « The Continuity of Being : Chinese Visions of Nature », *op. cit.*, p. 113, renvoyant à *A Source Book in Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 497.

parents et enfants, fils aîné et fils cadet, mari et femme, seigneur et sujet, amis)⁴¹.

La continuité entre tous les étants demande encore à être entendue dans le cadre du procès de constante transformation cosmique appelé *wǔxíng* 五行 – une continuité que dit aussi la peinture lorsqu'elle « représente » des montagnes flottant sur des nuages, des formes rocheuses dont les contours doivent être incertains, dont l'évanescence suggère le procès ou le devenir à l'intérieur duquel elles rochéissent..., car si les rochers ne sont jamais que le résultat d'une solidification de matières en fusion, c'est-à-dire liquides, ils sont toujours parcourus de lignes de force. Le célèbre manuel de peinture *Jardin du grain de moutarde* (芥子園畫傳 ou en simplifié 芥子園畫傳 *jièzǐyuán huàzhuàn*) du début de la dynastie Qing avance ainsi que « les rochers sont l'ossature du Ciel et de la Terre, et le souffle-énergie les habite aussi. C'est pourquoi on appelle les rochers “racines de nuage” »⁴².

Mais que cette unité fluidique du monde puisse être éprouvée ou vécue, c'est ce que montrent – par-delà les discours relatifs au *qì*, qui restent théoriques – d'abord des peintures comme *Journée claire dans la vallée* ou *Mountain Hall* (洞天山堂圖) (Musée du Palais National, Taipei) de Dǒng Yuán (907-960) et *Naissance du printemps dans la montagne* de Guō Xī (vers 1020-1090 – Musée National de Taipei)⁴³, une peinture « sans titre » ou *Snow mountains* (*shān shuǐ* – Musée de Shanghai), ou encore *Montagne et rivière sur la route de Kiso* d'Utagawa Hiroshige ; mais c'est aussi ce que montrent les photos aériennes de Chan-Fei Cheung qui donnent à voir des montagnes animées de mouvements ondulatoires et qui ressemblent ainsi à des animaux⁴⁴.

⁴¹ Tu Weiming, « The Continuity of Being : Chinese Visions of Nature », *op. cit.*, p. 113 sq.

⁴² Cité par F. Jullien dans *Le nu impossible*, Paris, Seuil, « Points Essais », 2005, p. 48. Voir, dans la traduction de R. Petrucci, *Les enseignements de la peinture du Jardin grand comme un grain de moutarde*, Paris, Henri Laurens, 1918, réédité en 2000, également lisible à l'adresse <https://www.chineancienne.fr/traductions/kiai-tseu-yuan-houa-tchouan-jieziyuan-huazhuan-trad-r-petrucci/>

⁴³ Reproduits par exemple dans Guo Ruoxu, *Notes sur ce que j'ai vu et entendu en peinture*, trad. Y. Escande, La Lettre volée, 1994, respectivement p. 59 et 37.

⁴⁴ Chan-Fei Cheung, *Earthscape*, Edwin Cheng Foundation Asian Centre for Phenomenology, Chinese University of Hong Kong, 2013.

Guō Xī, *Snow-mountains* (vers 1020-1090) (Musée de Shanghai)

Utagawa Hiroshige, *Montagne et rivière sur la route de Kiso* (1857)

Pour conclure, le terme de Gaïa dit, plus précisément que d'autres notions, 1) une interaction mesurable entre les hommes et la Terre non tant dans la globalité de sa masse que dans la localité de son enveloppe ou de ce que l'on pourrait pour ainsi dire appeler sa peau, c'est-à-dire l'interaction entre les vivants et leurs environnements, 2) une interaction qui est autorégulée, et 3) qui n'a aujourd'hui été découverte qu'au moment même où cette régulation s'avère essentiellement menacée. Mais ce terme ne saurait se substituer à celui de nature dans la mesure où il reste théorique et ne correspond précisément pas à ce qui peut s'éprouver ou se sentir – à la différence de la notion de cosmos ou de nature, c'est-à-dire aussi de vie chez Minkowski et comme y invitent Abram et Ingold dont la lecture de Bergson explique aussi qu'il soit sensible à, et s'approprie une expression comme « l'écologie de la vie ». Retrouver et cultiver un sentir, qui est un sentir simultanément de sa propre corporéité et de l'espace, tous deux fluides, permettrait de revenir d'une anesthésie, une sinistre crise perceptuelle, qui induit un éloignement de la nature, et qui est un des facteurs décisifs, si ce n'est la racine, de ce que l'on appelle la crise écologique.