

Que donne la nature ? L'écologie par le don

ALAIN CAILLÉ, 5 Présentation
PHILIPPE CHANIAL,
FABRICE FLIPO

I. Que donne la nature ? L'écologie par le don

A) LA NATURE DONNE-T-ELLE POUR DE BON ?

- FRANCIS HALLÉ 27 Plaidoyer pour l'arbre
GENEVIÈVE AZAM 30 Une dette écologique ?
JEAN-PHILIPPE PIERRON 41 Au-delà de l'anthropocentrisme : la nature comme partenaire
JOCELYNE PORCHER 49 Ce que les animaux domestiques nous donnent en nature
ANNE-MARIE FIXOT 63 Don et nature à travers l'exemple de deux modèles de jardin
PHILIPPE CHANIAL 83 La nature donne-t-elle pour de bon ? L'éthique de la Terre vue du don

B) (OUI, MAIS) QUELLE NATURE ?

- PABLO SERVIGNE 97 La trahison d'Edward O. Wilson
ANDREW FEENBERG 105 L'anthropologie et la question de la Nature. Réflexions sur *L'Écologie des autres*, de Philippe Descola
SIMON BOREL 119 Le cyborg : vers une mutation anthropologique ?
FRANÇOIS FLAHAULT 125 L'homme fait-il partie de la nature ?
BERNARD SALADIN 129 Naarjuk (Gros-ventre), l'enfant-géant, maître du cosmos (Sila). Que donne-t-il aux Inuit, et qu'en reçoit-il ?
HENRI RAYNAL 151 L'émulation originelle ou L'attente
JEAN-PAUL ROGUES 176 Ne pas revenir

C) COMBIEN DONNE-T-ELLE ? PRENDRE LA MESURE DES DONS DE LA NATURE

- JACQUES CAPLAT 183 Vous avez dit « performances agricoles » ?
NICOLAS MERVEILLE 191 La nature sur mesure

- PIERRE ALPHANDÉRY **202** Les données sur la nature entre rationalisation et passion
ET AGNÈS FORTIER
- FRANÇOIS VATIN **221** Le produit de la nature et le temps des hommes :
Don, service et rendement
- ÉRIC SABOURIN **247** La réciprocité homme/nature et les dérives de son
abandon
- ALAIN KARSENTY **261** De la nature des « paiements pour services
environnementaux »
- JEAN-PHILIPPE PIERRON **271** Ressource naturelle ou service écologique gratuit ?
Ce que l'eau nous donne

D) PRENDRE ET RENDRE À LA NATURE : ÉCOLOGIE, DÉCROISSANCE OU POLITIQUE ?

- SERGE LATOUCHE **281** Nos enfants nous accuseront-ils ?
- FABRICE FLIPO **300** Ce que donne la nature, un enjeu cosmologique
- FRANÇOISE MORIN **321** Les droits de la Terre-Mère et le bien vivre, ou
les apports des peuples autochtones face à la
détérioration de la planète
- MATHIEU GERVAIS **339** Le paysan dans l'imaginaire écologique : l'utopie
rustique d'Henri Mendras

II. Libre revue

- EMMANUEL PANNIER **357** Manifestations et principes de la circulation non
marchande dans le Viêt Nam rural à l'époque
contemporaine : donner, recevoir et rendre
pour s'allier
- PHILIPPE BRODA **389** L'effet du premier pas : la récompense d'une
intention plus que d'une action

BIBLIOTHÈQUE **407**

RÉSUMÉS & ABSTRACTS **433**

LES AUTEURS **451**

Présentation

Que donne la nature ? L'écologie par le don

Alain Caillé, Philippe Chanial et Fabrice Flipo¹

Quelques diversités qui aient pu exister entre elles, toutes les cultures traditionnelles ont en commun d'avoir considéré les relations entre les hommes et les êtres de leur environnement naturel, animaux, plantes, montagnes, étoiles, esprits du lieu, génies, etc., comme des relations de don et de contredon. Il fallait donner ou rendre à la nature pour qu'elle continue à donner à son tour et se montre féconde et généreuse. Ou pour apaiser son courroux.

Peut-être la plus grande caractéristique de la culture moderne, concomitante à l'apparition du capitalisme, aura-t-elle résidé dans la rupture radicale avec cette conception. C'est à juste titre, par exemple, que l'anthropologue Philippe Descola s'oppose au sociologue des sciences Bruno Latour. Oui, nous avons bien été et sommes encore modernes, dans une certaine mesure (sur laquelle nous reviendrons), et précisément en raison du type d'écart créé entre la nature et les hommes, qui aboutit à dénier toute subjectivité aux êtres de la nature, quand bien même nous ne voyons pas de discontinuité physique entre eux et nous. L'hypostase de la nature, sa transformation en Nature, source de toutes les vénération romantiques et de toutes les légitimations classiques, son apothéose imaginaire, a été de pair avec sa dépréciation à la fois idéale et réelle. Vue seulement comme un ensemble de réalités inertes, simple amas de matière et d'énergie, elle a été pensée, d'une part, comme

1. Nous remercions François Flahault de son soutien et de ses conseils dans la préparation de ce numéro.

une « fille publique » (Bacon), tout juste bonne à mater, à surmonter et à exploiter sans merci, et dont il fallait se rendre « maître et possesseur » (Descartes). Et, de l'autre, privée de toute subjectivité, elle a cessé de pouvoir être considérée comme partenaire possible d'une relation de don.

La répudiation de l'animisme², coextensive à l'émergence de l'esprit scientifique, a incité à ne plus voir dans les animaux que des machines, insensibles, ou à tout le moins inconscientes de leur douleur, et à retrancher le monde végétal de celui du vivant. *A fortiori* ne peut-il exister, dans cette perspective, aucun esprit des lieux, des forêts, des lacs ou des montagnes. Le déconstructionnisme nihiliste, si dominant en philosophie et en science sociale, parachève ce travail de désenchantement du monde naturel en congédiant toute idée de naturalité, tant il exècre tout ce qui apparaît comme « donné ».

Or nous constatons bien aujourd'hui les effets pervers d'une telle vision. Elle repose d'abord sur une tragique erreur de perspective. En effet, nous ne nous sommes pas « arrachés » à la nature. La Terre est toujours notre demeure, et tout indique qu'elle le restera encore longtemps. Les brèves sorties dans l'espace ou l'univers totalement minéral des villes, si elles donnent l'impression d'une « maîtrise », ne sont permises que par l'usage massif de ressources souterraines, qui sont épuisables. Confinant le reste de la nature loin des cœurs, ce mode de vie nous mène au bord de la catastrophe énergétique et environnementale. Ne serait-il donc pas grand temps de renouer avec une conception donatiste, normativement et positivement, du rapport entre les hommes et la nature, et de considérer celle-ci comme un partenaire de don envers lequel nous avons des obligations de réciprocité ?

Le danger, dira-t-on, serait alors de faire retour à un animisme difficilement compatible avec l'esprit rationnel et avec la science. Il nous est, en effet, *a priori* difficile de rompre avec la posture scientifique et avec l'appel à la raison. Mais il ne faut pas confondre raison et rationalisme, science et scientisme. Rationalisme et scientisme ne sont qu'une version corrompue ou rabougrie de la science

2. Nous ne distinguons pas ici, à la différence de Philippe Descola, entre animisme, totémisme et analogisme – le lecteur pourra se rapporter ici-même au texte d'Andrew Feenberg consacré à l'anthropologue français. Le point principal selon nous est que dans ces trois formes de relations hommes/nature les entités naturelles sont perçues comme dotées de subjectivité et d'*agency*.

et de la raison, qui écartent de leur focale tout ce qui contrarierait la perspective instrumentale de la logique qui les sous-tend. C'est dans cet écart, d'ailleurs croissant, entre science et scientisme qu'il y a lieu de puiser quelque espoir de pouvoir revenir à une conception plus saine et plus équilibrée des rapports entre humanité et nature. Celle qui commence à triompher, par exemple en éthologie où de nombreux travaux, et notamment ceux de Frans de Waal, attestent de cette évidence, si violemment et radicalement déniée par la « science » durant des siècles : oui, les animaux n'éprouvent pas seulement des sensations mais aussi, pour les plus évolués, des sentiments. Oui, non seulement ils souffrent mais ils le savent. Et oui, encore, ils sont capables de calculs et de stratégies, tant d'affrontement que de coopération. Oui, ils sont donc bien dotés d'une certaine forme de subjectivité.

C'est dans le sillage de ces réflexions qu'il nous est apparu pertinent de mettre à l'épreuve le paradigme du don en nous demandant s'il était possible de l'étendre au-delà du champ des relations interhumaines et de poser la question de ce que nous donne la nature. Question dont nous n'ignorons pas le caractère provocateur. Quel sens peut-il y avoir, aujourd'hui, à poser une telle question ? On espère qu'après avoir lu ce recueil le lecteur sera persuadé de son bien-fondé et sera réceptif à l'une des conclusions qui s'en dégagent : n'avons-nous pas tout intérêt à développer ce qu'on pourrait appeler un biocentrisme ou un animisme méthodologique qui accorde à la nature et aux entités qui la constituent un statut de quasi-sujet ? Et n'est-ce pas dans une telle perspective qu'il convient d'inscrire tout ce qui se cherche autour de l'écologie politique ? Comment alors faire droit à cette dimension donatiste de la nature et en tirer toutes les conclusions anthropologiques mais aussi économiques, éthiques et politiques qu'elle induit ? L'espace des questions ainsi ouvertes est immense. Commençons par la plus difficile.

I. La nature donne-t-elle pour de bon ?

À cette question, certains pourraient, à la rigueur, nous concéder qu'il n'est pas illégitime de parler de donation (*Ergebnis*) au sens de la phénoménologie allemande : « il y a » – *es gibt*, « ça donne »

en allemand – quelque chose qui nous précède et nous excède et dont nous ne sommes pas les auteurs. Quelque chose plutôt que rien. Et peut-être pourrions-nous placer la nature à l'origine de cette donation, de ce « il y a ». Mais cette donation n'est telle, selon nombre de ses interprètes³, que s'il n'y a pas de sujet qui donne, que si rien, à proprement parler, n'est donné et que s'il n'y a pas de sujet qui reçoit.

Or une telle figure d'une pure gratuité n'est pas celle du don maussien, dont nous réclavons⁴, qui impliquerait que la nature (à l'existence par ailleurs incertaine, nous y reviendrons) désire nous donner quelque chose pour faire alliance avec nous et que, réciproquement, nous sachions décrypter son intention et nous mettre en position de récepteur capable de rendre, c'est-à-dire de donner à notre tour en échange. Hypothèse discutable, on en conviendra, au moins pour sa première partie. Pourtant, nous voudrions suggérer qu'il nous faut la prendre au sérieux et faire, en effet, comme si la nature nous donnait effectivement quelque chose afin de pouvoir entrer avec elle dans une relation de reconnaissance et de gratitude. Pour comprendre le sens et la portée du choix d'imputer à la nature une capacité de donner, il convient de dissiper d'entrée de jeu toute vision idyllique ou irénique. Le don maussien, celui qui forme l'alliance politique entre les humains, qui transforme les ennemis ou rivaux en amis ou alliés, est un don ambivalent. Porteur d'une paix et d'une coopération possibles, il est toujours susceptible de rebasculer dans son opposé. Ou encore, le cycle du donner-recevoir-rendre (ou du demander-donner-recevoir-rendre) ne prend sens que sur fond de son opposé, dont il se détache toujours difficilement : le cycle du prendre-refuser-garder (ou du ignorer-prendre-refuser-garder). Ce qui est vrai des relations entre les humains l'est tout autant, voire plus, de leurs relations avec la nature qui n'a pas envers eux que de bonnes intentions, et qui peut tout autant les ignorer – le plus souvent –, leur prendre – à commencer par la vie –, se refuser à eux et rester stérile que leur donner quoi que ce soit.

Prendre au sérieux la vision donatiste de la nature exige tout d'abord de la rendre sensible. Et, comme souvent, un bon conte

3. Jacques Derrida dans *Donner le temps* ou dans *Donner la mort*, Jean-Luc Marion dans *Étant donné*, par exemple.

4. Qui fait sa part à la donation mais ne s'y réduit nullement.

vaut mieux qu'un long discours. Celui que nous raconte *Francis Hallé* nous met déjà sur la (bonne) piste, en pointant l'une des impasses de ces prouesses technologiques dont nous sommes si fiers. N'avons-nous pas oublié jusqu'à ce que signifie planter des arbres à mesure que, maniant la cognée, nous ne savons plus que les abattre ? Comme si nous les avions chassés du paysage parce qu'ils n'auraient plus rien à nous dire – sur ce que nous sommes, d'où nous venons –, plus rien à nous donner.

Plus rien à nous donner car, suggère *Geneviève Azam*, nous aurions liquidé la « dette écologique ». Comme si la nature avait un prix et que de savants mécanismes marchands permettaient de s'en acquitter. Une fois pour toutes. Or dès lors que l'on rompt avec cet imaginaire utilitariste dominant selon lequel la nature « n'a d'intérêt et de sens que rapportée à son utilité pour les humains », exprimée en termes de « ressources » exploitables », chacun peut percevoir combien ce que nous devons à la nature – à la gratuité de ses dons venus de nulle part – n'est pas soluble dans le marché. La dette écologique bien comprise n'est-elle pas alors « le symbole d'une forme de solidarité et de réciprocité entre les humains d'une part, entre les humains et la Terre d'autre part » ? Si tel est le cas, elle pourrait devenir le roc, au sens de Mauss, des sociétés durables et vivables.

Mais avant cela, ne faut-il pas, encore, comme nous y invite le philosophe *Jean-Philippe Pierron*, rompre avec cette forme d'anthropocentrisme qui envisage la nature comme une corne d'abondance ayant les hommes pour seuls destinataires ? Comme si la nature n'était plus tant une « source » de significations qu'une « ressource naturelle » à exploiter. Or la nature donne davantage que ce que l'on croit pouvoir lui prendre. Dans le contexte de la crise environnementale – qui est peut-être avant tout, suggère l'auteur, une crise de la relation que nous entretenons avec la nature –, il est grand temps de nous découvrir « solidaires de ce dont nous croyions pouvoir indifféremment nous extraire » ?

Cette invitation fait écho à l'éthique de la terre contemporaine, celle d'Ado Léopold, pionnier de la *Land ethic*, et aujourd'hui de son héritier, John B. Callicott. Dans sa contribution, *Philippe Chanial* propose de prolonger et de reformuler l'éthique maussienne du don dans une telle perspective. Il n'est assurément pas certain que la nature donne (toujours) et pour de bon. Toujours

est-il qu'au-delà de sa seule valeur instrumentale et utilitaire, le paradigme du don permet de faire droit à sa valeur intrinsèque. Et même si, suggère l'auteur, ce n'est qu'à titre métaphorique et de façon bien ambivalente, que nous posons ou supposons que la nature (nous) donne, ne nous faut-il pas aujourd'hui, à mesure que se déchaîne notre capacité de destruction et de prédation, nouer – ou renouer – avec elle une nouvelle alliance ? Faire le pari du don, ce pari paradoxal selon lequel l'homme n'assurera durablement son séjour et son bonheur sur terre, en profitant des fruits de la nature, que s'il la respecte inconditionnellement, sincèrement et sans calcul. C'est dans le cadre de la logique d'inconditionnalité conditionnelle propre au don maussien⁵ que doit être formulé la question, si débattue, des rapports entre valeur intrinsèque et valeur extrinsèque de la nature. Il nous faut la valoriser intrinsèquement pour pouvoir profiter durablement de ses services extrinsèques.

Les deux articles suivants viennent exemplifier et approfondir cette interprétation des relations homme-nature en clé de don. *Jocelyne Porcher* analyse ici combien, sous l'impulsion tant de philosophes, de scientifiques et de multinationales, le rejet actuel des animaux d'élevage de notre alimentation et, plus encore, celui de l'alimentation carnée, repose sur un rejet « viscéral » du lien aux animaux et à la nature. « Soyez “vegan”, mangez du soja ou des insectes, de la viande *in vitro* ! » L'avenir de l'homme qui se dessine ainsi n'est-il pas celui un homme « diminué des animaux » ? On comprend alors mieux l'« animale leçon de la nature ». Entre l'« homme augmenté » des biotechnologues de notre société 2.0, qui ne veut rien devoir à personne, et l'homme vivant avec des animaux, « il y a le sentiment du don et de la reconnaissance », « la capacité de reconnaître la présence des animaux comme une richesse » et

5. Une des thèses centrales du paradigme du don est qu'on ne peut pas fonder une alliance sur le marchandage et le donnant-donnant. Qu'il n'y a de contrat viable que parce qu'« il y a dans le contrat quelque chose de plus que le contrat » (Durkheim). Si on n'est engagé qu'au *prorata* de ce que l'on gagne à coup sûr, alors chacun peut trahir à tout moment, et le contrat et la confiance s'autodétruire. Il n'y a donc de contrat et d'alliance viables que fondés sur un pari de confiance originel qui va au-delà du calcul, le précède et l'encadre. Sur une part d'inconditionnalité. Mais dans ce cadre institué par l'inconditionnalité, il faut que chacun trouve son compte et, là, le calcul reprend tous ses droits. Voir sur ce point Alain Caillé, *Anthropologie du don*, La Découverte, « Poche », 2007 (2000), p. 111-120.

« d'appréhender la nature comme une entité avec laquelle il faut sans cesse négocier ».

De la faune à la flore, *Anne-Marie Fixot* nous invite à une lecture également maussienne des relations que des sociétés de cultures différentes ont nouées et nouent avec la nature à travers l'étude minutieuse de deux types de jardins : le « jardin des lettrés », tel qu'il s'est développé en Chine, et le « jardin à la française ». Elle montre ainsi comment, alors que le premier traduit une conception « attachante » de l'homme aux autres éléments de la nature, le second met en lumière une conception d'« arrachement » qui cherche à évacuer la réciprocité entre l'homme et la nature, magnifiant l'œuvre humaine par son aptitude spécifique à atteindre l'ordre de la Raison.

II. (Oui, mais) quelle nature ?

Si ces différentes contributions fraient assurément la voie à la reconnaissance de la nature donatiste de la nature, nous ne sommes pas encore au bout du chemin. Ni de nos peines. En effet, question préjudicielle et incontournable : pour que la nature puisse donner, encore faut-il en déterminer le contenu. Et être sûr qu'elle soit une. Le mot même de nature, en effet, a une longue histoire en Occident. Hautement polysémique, il change constamment de sens, à tel point que l'on n'en retrouverait pas l'équivalent dans de nombreuses langues et cultures. Le mot même de nature n'est donc en rien « naturel ».

Mais que le mot de nature revête des acceptions multiples et n'existe pas dans toutes les cultures n'empêche pas de lui trouver des « équivalents fonctionnels⁶ » dans toutes les langues, cultures ou religions. Chez les Inuit, comme le montre ici-même *Bernard Saladin d'Anglure*, meilleur spécialiste, elle est « Naarjuk (Grosventre), l'enfant-géant, maître du cosmos (Sila) », cette entité matérielle et immatérielle, une et multiple, visible pour certains chamanes et invisible pour le commun et qui règle les dons mul-

6. Comme le soutenait le philosophe indo-catalan Raimundo Panikkar à propos des droits de l'homme. Invention spécifiquement occidentale mais universalisable dans la mesure où elle fait écho à des « équivalents fonctionnels » présents dans d'autres langues et cultures. Voir Raimundo Panikkar, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Revue du MAUSS semestrielle* n° 13, 1er sem., 1999.

tiples entre les êtres, fait circuler la vie (et la mort aussi). Mais on peut la dire aussi Terre (-Mère), Gaïa, Cosmos, Univers. Ou le Tao. La liste est longue de toutes ces notions – et de leurs avatars – qui désignent quelque chose de plus vaste que l’habitat et la temporalité des humains, qui n’a pas été créé par eux mais dont, au contraire, ils sont issus. Qui les englobe et qui détermine peu ou prou leur destin. Et appelle leur gratitude.

Et d’ailleurs, sur un mode plus empirique, observons que si l’anthropologue Philippe Descola, dont *Andrew Feenberg* discute ici les thèses principales, affine et dialectise l’opposition de la nature et de la culture qui était au cœur de l’anthropologie structurale lévi-straussienne en en distinguant quatre régimes – l’animisme, le totémisme, l’analogisme et le naturalisme moderne –, il ne la répudie nullement et montre au contraire comment toutes les cultures se structurent à partir du rapport qu’elles postulent exister entre l’homme et la nature, entre humains et non-humains. Il existe donc bien une certaine universalité, sinon du mot, au moins de la notion de nature elle-même.

Mais est-elle une ? Peut-on, toujours et partout, parler de « la » nature ? Les notions employées universellement ne renvoient-elles pas à une pluralité indéfinie d’existants plutôt qu’à une entité unique et homogène : la nature ? Sans doute, si l’on raisonne d’un point de vue analytique. Mais nous avons besoin également de notions synthétiques. Lorsque les écologistes se soucient de préserver la nature, ils englobent aussi bien dans cette notion la variété des espèces animales que le climat, les paysages ou les ressources minérales, quelque pondération qu’il soit par ailleurs possible d’introduire entre ces différentes composantes de la nature. Et tout le monde sait bien de quoi on parle. Diversité des approches, rapports et usages de la nature, donc, mais aussi un monde commun, une même « toile de la vie ».

De l’animisme méthodologique

C’est ici qu’il faut dire un mot de la sociologie des sciences et de la théorie de l’acteur-réseau développées par Michel Callon et Bruno Latour, si influentes mondialement, tant notre propos est ici à la fois proche et éloigné du leur. Éloigné parce que, nous semblait-il, ils s’arrêtent en chemin. Il faut mettre à leur crédit, en effet,

quant aux proximités, le fait d'avoir montré, d'une manière qui a pu sembler paradoxale et contre-intuitive, que dans toute expérience scientifique et, plus généralement, dans toute réalité sociale, entrent en jeu non seulement des humains et des instruments ou des choses inertes, mais aussi toute la gamme de ce qu'ils appellent les non-humains, microbes, coquilles Saint-Jacques, électrons etc. Tous acteurs ou actants, chacun à sa façon. Voilà qui évoque fort l'animisme méthodologique que nous évoquons. Mais nos deux auteurs ne vont pas jusque-là et ne nous rejoindraient sans doute pas dans notre interrogation sur ce que donne la nature, pour au moins deux raisons fondamentales et liées.

La première est qu'ils se refuseraient très probablement à parler de la nature en raison de leur anti-holisme radical. De leur refus de reconnaître une forme d'existence un tant soit peu stable et clairement définie à des entités collectives. Pour eux, il n'existe qu'une infinité de réseaux toujours changeants entre des actants, et aucune stabilité possible et pérenne des réseaux de réseaux. La nature ne peut donc pas exister, pas plus que la société, qui apparaît comme une illusion à combattre et dissoudre⁷. Le problème, cependant, est qu'en raison de son anti-holisme, cette approche ne permet pas de saisir l'effet global des interactions entre humains et non-humains, le seul qui permette de discuter de leur contribution. Le politique, en tant que tel, a tout simplement disparu. Il n'y a plus que de la micropolitique. Le sens global de la remise en cause du modèle de développement induit par l'écologie politique est rendu indiscutable. Or tout indique, au contraire, que tel est bien l'enjeu central quand on examine les controverses autour de l'écocentrisme et du biocentrisme dans leur rapport, notamment, avec la modernité.

La seconde est le flou qui entoure la notion d'« actants », qui a souvent été souligné, notamment dans son rapport avec l'animisme. On sait que les actants présents dans les réseaux agissent, au sens

7. Dans son dernier livre, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes* (La Découverte, 2012), Bruno Latour se situe toutefois par rapport à un équivalent de la nature, plus holiste qu'elle encore, Gaïa. « C'est désormais devant GAÏA que nous sommes appelés à comparaître, écrit-il. Gaïa, cette étrange figure doublement composite, faite de science et de mythologie qui sert à certains spécialistes pour désigner la Terre qui nous enserre et que nous enserrons, cet anneau de Möbius dont nous formons à la fois l'extérieur et l'intérieur, ce Globe vraiment global qui nous menace alors même que nous le menaçons », p. 21-22.

où ils exercent une action, sont dotés d'une possible efficace, mais ils ne sont pas de véritables acteurs. Actants ? Acteurs ? Le concept traite sur un même pied animaux et électrons. Est ainsi contournée, et c'est la deuxième raison, la question de la quasi-subjectivité et, du même coup, celle du don. On ne peut pas faire comme si étaient des donateurs des actants qu'on se refuse à considérer pleinement comme des acteurs. Ou alors, si on le fait, il faut aller jusqu'au bout et les considérer aussi comme des donateurs-preneurs. Mais en quel sens ? C'est toute la question⁸.

Tentons d'en évaluer la portée en précisant le lien entre l'écocentrisme et/ou l'animisme méthodologique qui nous paraissent devoir aller de pair avec la reconnaissance inconditionnelle d'une valeur intrinsèque de la nature. « Reconnaître », chez Hegel ou Axel Honneth, c'est identifier des existants comme des sujets. Et leur attribuer de la valeur à ce titre. On ne peut exploiter des esclaves qu'aussi longtemps qu'on ne les reconnaît pas comme des sujets. La même chose est vraie de la Terre et de la Nature. Nous pouvons nous mettre en position de les exploiter, de nous en rendre « maîtres et possesseurs » qu'aussi longtemps que nous les percevons comme des choses, comme de la pure matière⁹. Cela devient impossible, moralement impossible, si nous leur prêtons une forme ou une autre de subjectivité ou de participation de notre propre être.

Mais que devons-nous entendre par « sujets » ? S'il s'agit d'êtres pensants, capables de plaider devant un tribunal, il va de soi que seuls les humains sont concernés. Le problème est alors de savoir ce que deviennent les autres êtres de nature. Les aborder comme des êtres humains risquerait fort de décevoir notre attente car un écosystème, des animaux ou des plantes ne nous diront jamais quels droits ils revendiquent, quand bien même on le leur demanderait. C'est donc

8. Mais peut-être Bruno Latour accepterait-il *in fine* de nous suivre, si l'on en croit ce qu'écrit le philosophe Stéphane Haber, dans sa *Critique de l'anti-naturalisme* (PUF, 2006) : « En rapport avec ce que B. Latour, à la suite de l'usage du terme propre à I. Stengers, appelle une *cosmopolitique*, cette nature apparaît alors comme un champ d'émergence de quasi-cosujets possibles, d'altérités partielles – donc comme une invitation à appliquer mais aussi à élargir de manière souple notre concept d'intersubjectivité réciproque, ainsi que le mouvement de reconnaissance du partenaire de l'interaction qui lui donne vie ».

9. Claude Lefort écrivait ainsi dans *L'Échange et la lutte des hommes* : « Les hommes qui donnent se confirment les uns aux autres qu'ils ne sont pas des choses », repris in *Les Formes de l'histoire*, Gallimard, « Bibliothèque des sciences de l'homme ».

d'autre chose dont il est question. Il s'agit en réalité de nouer alliance et de faire société avec les entités naturelles tout autant qu'avec les humains, et pour cela de les considérer comme des quasi-sujets. Or n'est-ce pas ce que l'humanité a toujours fait et que nous faisons encore, comme le rappelle à juste titre Andrew Feenberg dans sa critique de Descola ? Nous parlons à nos chiens, à nos poissons rouges, aux moustiques, à nos plantes, voire aux montagnes ou aux étoiles, etc. (même si tout le monde ne parle pas à tout le monde...).

L'humanité est universellement et phénoménologiquement animiste. Devons-nous l'être encore ? Animiste ? Le terme a mauvaise presse, en effet. Dans le sens commun, il désigne le fait de voir des esprits à l'œuvre là où il n'y en a pas. L'animisme ne peut donc avoir aucun sens du point de vue des sciences de la nature. Ce qui ne l'empêche nullement d'en avoir du point de vue des sociétés humaines et de l'établissement de leurs rapports avec la nature. Et du point de vue d'une écologie généraliste ce n'est qu'en attribuant aux êtres de la nature, aux vivants tout au moins, une quasi-subjectivité, et en entrant avec eux dans un rapport vécu et pensé par nous comme un rapport de don-contredon, que nous pourrions les reconnaître, les valoriser et les préserver inconditionnellement. Les considérer « aussi comme des fins et pas seulement comme des moyens ». Ne les exploiter que dans cette limite et y trouver ainsi les conditions de notre propre survie¹⁰.

Accepter-refuser la nature

Cette hypothèse d'une nature-sujet donatrice est peut-être, paradoxalement, en train de s'imposer là où on l'attendait le moins, comme le montre ici *Pablo Servigne* dans un stimulant essai de sociologie des sciences. Sous le regard de la sociobiologie contem-

10. Nous parlons d'animisme « méthodologique » pour signifier qu'il n'est pas nécessaire à notre propos de trancher définitivement les questions de savoir ce qu'il en est de la notion de subjectivité, du rapport des sciences dures à la perception phénoménologique, ou de l'animisme à l'analogisme et au totémisme selon Philippe Descola, etc. Nous n'avons pas besoin d'avoir des lumières définitives sur ces questions pour renouer avec le sens commun de l'humanité et pour y puiser des raisons de renouer l'alliance rompue avec la nature en faisant comme si elle était effectivement donatrice et sujet. Quasi donatrice et quasi-sujet. L'est-elle réellement ? Chacun en décidera selon sa propre boussole. Jusqu'à se réclamer, par exemple, d'un animisme ontologique.

poraine, s'est longtemps affirmée une représentation radicalement utilitariste de la nature. N'est-elle pas cette arène impitoyable où seuls les individus les plus agressifs survivent et où toute forme de sociabilité et de coopération ne reposerait que sur les stratégies des fameux « gènes égoïstes » ? Or, coup de théâtre, révolution paradigmatique à la Thomas Kuhn : cette thèse longtemps dominante est aujourd'hui renversée par celui-là même qui avait contribué à la populariser, Edward O. Wilson. Renouant avec la théorie de la sélection de groupe, suggérée par Darwin¹¹, il défend désormais les avantages adaptatifs de l'altruisme du point de vue de l'évolution. Au grand dam de tous ses disciples !

La nature des scientifiques « durs » n'est donc pas si différente de celle étudiée par les anthropologues – Einstein, rappelle *Bernard Saladin d'Anglure*, n'avait-il pas reconnu s'être inspiré d'un mythe sibérien pour élaborer sa théorie de la relativité ? Elle peut aussi inspirer les poètes. En témoigne l'œuvre récente d'*Henri Raynal*, et tout particulièrement le beau texte que nous publions dans ce numéro. Si la science n'est en rien l'ennemie de la poésie, c'est, suggère-t-il, parce qu'« il y a un merveilleux objectif » que l'astrophysique, notamment, nous donne à voir. Et si la nature, et par elle l'Univers, nous est ainsi intelligible, « une telle accessibilité n'atteste-t-elle pas puissamment de l'affinité qui nous lie à lui ? D'une entente fondamentale – originelle ? ». Plus encore, d'une « émulation originelle » ? Car dans la mesure où « elle nous apporte en présent ce spectacle d'une diversité illimitée où le gracieux, le délicat, alternent avec le majestueux, le grandiose », elle appelle aux dons des hommes.

Jean-Paul Rogues, en écrivain et poète lui aussi, illustre de manière immédiatement parlante cette « émulation originelle » et le rapport à « l'énigme » telle qu'il les éprouve depuis des décennies dans ses vallées ou sur les plateaux de la Haute-Loire et de l'Ardèche.

C'est cette thématique de l'appartenance de l'homme à la nature qu'il nous faut réussir à penser pleinement. Et, montre *François Flahault*, c'est loin d'être chose facile tant l'Occident, à la suite d'un christianisme platonisé, s'est habitué à identifier l'âme à la pensée et

11. Et, à sa suite, par l'anarchiste Kropotkine, dans son ouvrage célèbre *L'Entraide*.

à les définir toutes deux par leur extériorité radicale au corps et à la nature. Paradoxalement, même les sciences cognitives reproduisent cette même dichotomisation en substituant simplement le cerveau à l'âme. L'âme qui n'était chez Aristote que « le principe du corps vivant », ce qui fait que nous sommes animés. Et cela, nous l'avons en commun avec les êtres de nature. D'où notre sympathie-empathie première envers eux. Que nous risquons de perdre à tout jamais avec l'avènement de l'homme-cyborg, radicalement artificialisé, que le transhumanisme appelle de ses vœux, comme nous le rappelle ici *Simon Borel*. Un homme « augmenté » de l'artificialité technique mais diminué de sa part de nature.

III. Et combien ça donne ? Ça rend ? Prendre la mesure des dons de la nature

Mesurer, est-ce nécessairement instrumentaliser ? Le débat fait rage, actuellement, à l'échelle mondiale. Reconnue par de nombreux rapports dans sa capacité à dispenser des « services » sans lesquels la vie elle-même serait bien compromise¹², la nature semble devoir retomber dans une autre forme de calculabilité, fondée sur l'intérêt. L'écologie, en particulier, joue un rôle qui reste largement à éclairer, les écologues se trouvant eux-mêmes peu en accord sur ce point¹³. L'histoire de l'écologie est aussi très instructive. Jean-Paul Deléage nous explique ainsi que c'est pour s'extraire de toute référence à la communauté et au holisme que s'est construite l'écologie des écosystèmes, dont le savoir peut fort bien se passer presque totalement de référence au vivant, qui n'est appréhendé que sous l'angle des « fonctions » qu'il rend, sur le plan physique et énergétique¹⁴. Ne se forme-t-il pas ici le risque d'une « écocratie », contre lequel les écologistes nous mettent en garde depuis longtemps ?

12. Voir en particulier les *Millenium Assessment*, rapports de L'Évaluation des écosystèmes pour le millénaire (EM), <www.unep.org>.

13. Voir Christian Lévêque, *L'Écologie est-elle encore scientifique ?*, Quae, Paris, 2013.

14. Jean-Paul Deléage, *Une histoire de l'écologie*, Seuil, « Points-Science », Paris, 2000.

C'est bien ce risque qui est au fond sous-jacent à l'analyse proposée par *Nicolas Merveille*. Les associations « de protection de l'environnement », développant une analyse trop exclusivement fondée sur des approches écologico-économiques, à l'instar des institutions internationales sur lesquelles elles s'appuient en les critiquant, sont partiellement coupables d'insérer une logique largement étrangère aux lieux dans lesquels elles opèrent. Ce faisant, elles contribuent paradoxalement à étendre, au lieu de la restreindre, de la contenir, la logique dont elles dénoncent par ailleurs les effets écocides.

Pierre AlphanDéry et Agnès Fortier offrent une autre perspective en montrant comment les associations naturalistes ont été peu à peu contraintes, dans les années 1990, de s'adapter à la demande de « gouvernabilité » produite par les institutions transnationales, chargées de la protection de « la biodiversité ». Elles se sont peu à peu vues dépossédées de la capacité de définir les données qui leur paraissaient être les plus à même de véhiculer le message qui était le leur, et justifiait l'engagement bénévole. De donner des données sur la nature plutôt que d'être obligées de se présenter comme des productrices d'expertises.

Le fait n'est pas limité aux données sur la nature sauvage. *Jacques Caplat* illustre comment les mesures dominantes de la performance agronomique se sont peu à peu éloignées de toute dimension réflexive et politique pour être « naturalisées » et réfuter toute alternative possible. Elles ne portent que sur les milieux tempérés et selon des choix méthodologiques qui ôtent toute chance à l'agriculture biologique. Or, au moins dans les milieux non tempérés, les résultats incitent à une sérieuse réflexion. « L'université d'Essex, écrit Jacques Caplat, a étudié trente-sept millions d'hectares (dans cinquante-sept pays non tempérés) et constate que les rendements de l'agriculture biologique y sont supérieurs de 79 % à ceux de l'agriculture conventionnelle. Selon une étude du Programme des Nations unies pour l'environnement ciblée sur l'Afrique, le gain de rendement est même de 116 %. Les autres études d'échelle planétaire¹⁵ confirment ce constat unanime : l'agriculture biologique peut

15. DARCOF (Danish Research Centre for Organic Agriculture), université du Michigan, synthèse du rapporteur spécial des Nations unies pour le droit à l'alimentation.

nourrir neuf à douze milliards d'humains et elle permet d'augmenter fortement les rendements dans les milieux instables. » On, le voit : adopter un autre référentiel démontre que nous ne sommes pas condamnés à l'alternative infernale entre d'un côté, la faim et, de l'autre, l'agriculture hyperintensive, gavée de pesticides et d'OGM. Un autre produire est possible, sur d'autres bases comptables. En montrant que rien ne semble possible, sur le plan de l'argumentation en faveur d'alternatives, sans disposer de mesures, l'auteur réhabilite la notion de mesure, dont nous devrions donc distinguer les différents usages. Et il conclut que « l'agriculture n'est pas condamnée à contraindre et épuiser la nature : elle peut également l'optimiser et la respecter. Un choix a été fait après la guerre, un autre peut être réalisé aujourd'hui ».

C'est aussi cette réhabilitation de la mesure que soutient indirectement *François Vatin* dans une remarquable mise au point sur l'histoire des rapports de la science économique à la question du statut de la nature, qui illustre parfaitement l'idée évoquée plus haut selon laquelle la nature ne donne que si nous savons correctement nous situer par rapport à ses effets, et qu'elle ne donne pas sans que nous ayons à consentir à une peine. Un travail, mais aussi une forme ou une autre de respect et de coopération, car la tendance à l'excès et à la prédation a toujours été présente dans l'histoire de l'humanité. L'évolution des différentes mesures du « rendement » accompagne celle des définitions du travail et de la richesse. Ainsi passe-t-on d'un usage de la nature inséré dans des logiques globales (« holistes »), préservant et entretenant les propriétés essentielles du milieu, à un productivisme fondé sur un dopage systématique de la nature, au moyen des ressources souterraines sans égard pour les implications de long terme. L'effroyable étroitesse d'esprit de l'économie marginaliste sanctifie cette nouvelle méthode et lui confère son rang de « science ». En définitive, la nature « donne-t-elle ? », comme le pensait par exemple un Jean-Baptiste Say ? « Nous personnifions l'intérêt de la nature, écrit François Vatin, pour penser celui des hommes à plus longue échéance. » Mais il conclut : « Traduire cet intérêt, rationnellement inaccessible, comme étant celui de la Nature, est une solution rhétorique commode qui puise ses sources dans un fond culturel ancestral de l'humanité mais qui n'est pas sans risque intellectuel ni danger politique. » C'est

le risque de l'« animisme méthodologique » qu'il faut pourtant, croyons-nous, courir.

Mesurer, oui, alors, mais sans perdre de vue la logique générale de la comptabilité choisie et l'efficace globale qu'elle sert. Les conséquences d'une approche utilitariste de la nature sont mises en évidence par *Éric Sabourin* qui montre combien la tentation est grande, au niveau international, de laisser faire le marché dans la gestion de la diversité biologique, au motif qu'elle est un bien que le marché peut « maximiser » et dont il peut « optimiser » l'allocation. En quoi, notamment, les théories contemporaines des *commons* pourraient dessiner des alternatives politiques résolument anti-utilitaristes ?

Qui doit payer, alors ? Qui doit gagner ? Devons-nous admettre, comme le suggère Jacques Weber, cité par Nicolas Merveille, que les services écologiques sont un « coût de maintenance de la biodiversité » ? Curieuse idée, à première vue, que de considérer comme un coût ce qu'il nous est suggéré de voir comme une richesse.

Alain Karsenty montre à quelles aberrations parviennent des mécanismes internationaux dont les filtres conceptuels et institutionnels successifs se sont totalement éloignés des enjeux tels qu'ils se jouent sur le terrain. À tel point que les « marchés » artificiellement construits sont délaissés par les entreprises elles-mêmes. Coût à consentir ou bien à s'approprier, le problème premier est surtout de construire des instruments qui font sens sur le plan politique. L'auteur suggère ainsi d'envisager les paiements pour service écologique sous l'angle d'investissements dont la vocation serait de renforcer le bien-vivre, sous l'angle de nouvelles richesses ou de la « résilience ».

Jean-Philippe Pierron, dans une subtile analyse de ce que l'eau nous donne, souligne lui aussi combien les logiques de quantification du service écologique participent d'une monétarisation qui prépare sa marchandisation. Rompre avec cette conception (trop) faible du développement durable – et de l'utilitarisme qu'elle cautionne – au profit d'une conception forte, appelle à considérer l'eau non plus simplement comme une « ressource » mais comme un « partenaire ». Bref que l'eau « court d'une autre course que celle de la maximisation d'un intérêt égoïste ». Repenser les formes

d'appartenance à la nature au cœur de nos instrumentations hydrauliques, de nos activités industrielles et de nos réglementations constitue alors un défi majeur pour qui veut penser l'accès à l'eau « en clé de don ».

IV. Prendre et rendre à la nature : un enjeu de civilisation

Le bien vivre, entendu comme un changement dans le rapport à la nature pose à l'évidence un important défi à la modernité. *Fabrice Flipo*, examinant la réception de l'écologisme au sein des deux grandes idéologies politiques modernes, le libéralisme et le socialisme, montre à quel point les repères se trouvent modifiés, expliquant par là la grande difficulté dans laquelle se trouvent nos sociétés pour s'approprier la question. De nouvelles richesses, ce sont de nouvelles mesures et de nouvelles qualifications des activités humaines, un nouvel ordonnancement de l'Être. Bref, une nouvelle cosmologie. Tel est l'enjeu dernier.

Serge Latouche rappelle les enjeux concrets de cette discussion : nous sommes entrés dans l'anthropocène, terme qui caractérise l'époque géologique au cours de laquelle l'humanité interfère avec les cycles géochimiques globaux, dans un aveuglement voulu et organisé par une minorité. Avec quels effets ? Le savoir a souvent été là, il n'a pas été mobilisé. La conséquence est que réguler ou socialiser l'économie ne suffit pas, ce qui est nécessaire est d'en sortir. Cette perspective souvent mal comprise implique de battre en brèche la prétention de la production économique de richesse à être seule capable de répondre aux problèmes de notre temps. D'où une suite de ruptures, dans l'ordre de la production tout autant que dans l'ordre de la consommation, qui impliquent notamment de lutter contre la division du travail à l'infini.

Et également de réfléchir au devenir postdémocratique de nos sociétés contemporaines. On lira, sur ce point, le long commentaire consacré par Serge Latouche au livre de Colin Crouch, *Post-démocratie*.

Dans un tel contexte, le statut des peuples autochtones se voit reconsidéré. Hier perçus comme le résidu d'un passé condamné à être dépassé ne donnant au monde développé, pour paraphraser

Marx, que l'image de ses origines, ils sont aujourd'hui regardés avec attention par les mouvements altermondialistes, qui voient en eux la possibilité d'une alternative. Les peuples autochtones se trouvent ainsi dans la position de pouvoir donner, et pas seulement de recevoir. C'est ainsi que s'explique l'intérêt récent envers des concepts tels que le *buen vivir* ou le *kumak saray*, dont *Françoise Morin* nous rapporte l'origine et le cheminement, étonnamment positif, dans les instances internationales.

Le travail de la terre se trouve tout particulièrement au centre de ce bouleversement cosmologique, quel que soit le continent visé. *Mathieu Gervais* montre en effet en quel sens l'utopie écologique a pu être comprise chez le fondateur de la sociologie rurale, Henri Mendras. À rebours des lectures qui font de la croissance économique le moteur de toutes sortes de bienfaits sociétaux, notamment du point de vue de l'organisation de la famille et de la cité, l'auteur ouvre un espace de débat qui invite à ne pas diaboliser par avance les formes non modernes de liberté.

Libre revue

Une fois encore, l'abondance des contributions de grand intérêt sur le thème central de ce numéro – Que donne la nature ? – nous a contraints de ne plus laisser qu'une portion congrue aux articles étrangers à ce thème.

On terminera donc avec plaisir la lecture de ce numéro (à moins qu'on ne commence par elle) par celle de l'article d'*Emmanuel Pannier* sur les relations de don-contredon dans un village vietnamien. C'est là le fruit d'un remarquable travail de terrain qui, conçu au départ dans une optique résolument empiriste, a peu à peu découvert l'extraordinaire ampleur de ces relations et, du coup, la pertinence du « paradigme du don ». Rien d'aussi précis et exhaustif sur ce point n'avait été écrit, à notre connaissance, depuis *Don rituel et échange marchand dans une société sahélienne* de Guy Nicolas¹⁶.

Pourquoi donner ? En attente d'un retour ? Sans doute. Mais *quid* si *a priori* rien ne permet de croire que le récepteur ait un

16. Paris, Institut d'Ethnologie, 1986. Voir également, Guy Nicolas, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte/MAUSS, Paris, 1996.

intérêt à rendre, comme c'est le cas, par exemple, dans la situation de donner un pourboire. *Philippe Broda*, au terme d'un examen serré de différentes études d'économie expérimentale, conclut que le moteur est le sentiment de gratitude engendré et qu'il faut honorer. L'esprit du don, en somme.

La Nature est-elle susceptible de ressentir de la gratitude, serait-on tenté de se demander au terme de ce numéro ? Il nous faut en tout cas en faire le pari.

Résumés & abstracts

- **Francis Hallé** *Plaidoyer pour l'arbre*

Si l'arbre est à ce point notre partenaire dans l'entreprise souvent hasardeuse qu'est la vie sur la Terre, n'est-ce pas parce que nous partageons avec lui d'impérieux intérêts : lumière et eau, fertilité des sols, espace et chaleur ? Qu'est donc, au fond, ce compagnon quotidien ? Comment définir cette forme de vie extraordinairement ancienne, au modèle architectural aussi singulier que rigoureux, et capable de grandes prouesses ? Écartant tout anthropomorphisme, Francis Hallé, botaniste et biologiste, spécialiste de l'architecture des arbres et de l'écologie des forêts tropicales humides, pose ici les bases d'une analyse structurale et fonctionnelle de ce végétal multiforme. Le texte ici reproduit est un extrait de son livre éponyme paru en 2006 aux éditions Actes Sud.

- *Advocacy for a Tree*

If trees are our partners in the hasardous entreprise that is life on Earth, is it not because we share common interests in light and water, soil fertility, space and warmth with trees? What are trees? How can we define this extremely ancient life form that has such a singular architecture and capabilities for great prowess? The author is a botanist and biologist, specialized in the architecture of trees and of the ecology of tropical rain forests. Keeping good distance from anthropomorphism, the present contribution attempts to lay the foundations of a structural and functional analysis of trees. The text is extracted from his eponymous 2006 book published under the French version of this title by Actes Sud publishers.

- **Geneviève Azam** *Une dette écologique ?*

Parler de dette écologique pourrait sembler aller de soi. C'est pourtant un chemin parsemé d'embûches. Dans le monde libéral, la dette écologique est en effet conçue sous la forme d'une dette monétaire, contractuelle, venant compenser les dégradations écologiques et, en quelque sorte, rembourser *cash*

les emprunts aux écosystèmes. Nous la considérons au contraire comme le symbole d'une forme de solidarité et de réciprocité entre les humains d'une part, entre les humains et la Terre d'autre part, qui ne peut ni s'éteindre ni être compensée. En ce sens, elle contient des questions d'ordre éthique et politique qu'il s'agit de lui restituer. À la manière de Marcel Mauss, qui considérait la dette comme le roc des sociétés, la dette écologique pourrait être le point d'appui pour des sociétés durables et vivables. Ainsi épurée de ses connotations techno-économistes, elle rend compte d'une habitation raisonnable et sensible du monde.

• *Ecological Debt?*

Speaking about an ecological debt sounds pretty straightforward, yet it is a road disseminated with pitfalls. In a liberal world, the concept of an ecological debt is conceived as a monetary, contractual debt meant to compensate for environmental degradations in order to 'refund' cash loans allotted by the ecosystem. We conceive it on the contrary as a form of solidarity and reciprocity between humans on the one hand, and between humans and the Earth on the other, as something that can neither be cleared nor compensated. Understood in this sense, the concept of an ecological debt contains the ethical and political dimensions that it needs to address. In the manner of Marcel Mauss, who considered debt to be the bedrock of societies, the ecological debt could be the cornerstone for durable and viable societies. Thus expurgated from its techno-economic connotations, it lays the groundwork for a reasonable and sensitive way of inhabiting the world.

• *Jean-Philippe Pierron Au-delà de l'anthropocentrisme : la nature comme partenaire*

« Que donne la nature ? » On peut trouver la question désuète lorsque le rationnel économisme préfère parler de ce qui se donne dans les mots du rendement. Plus : on pourrait la trouver naïve, y voir la trace d'une intelligence prérationnelle. Elle projette sur la nature une forme d'anthropocentrisme qui envisage la nature comme une corne d'abondance ayant les hommes pour destinataires. Pourtant, l'expression insiste, résiste à l'économisme abstrait, plus profonde qu'un résidu de mentalité archaïque. Elle met à la question la logique des échanges, aujourd'hui dominante, à partir d'une logique de la surabondance. N'est-ce pas ce qui s'engage dans les déplacements qui invitent à parler de la nature non plus en termes de ressources naturelles mais de services écologiques ?

• *Beyond Anthropocentrism: Nature as Partner*

'What does nature give?' The question could appear out-dated as the rational language of economics prefers that we speak of what is given in terms of return

on investment. It seems to project on nature a form of anthropocentrism that portrays it as a cornucopia for mankind. Yet the expression resists economical abstraction and questions the logics of exchange which are dominant today by starting from a statement of abundance rather than rarity. Is this not what underlies the shift from referring to nature in the terms of natural resources to those of environmental services?

• **Jocelyne Porcher** *Ce que les animaux domestiques nous donnent en nature*

Un nombre croissant d'ouvrages et de magazines nous invitent à prendre en considération les animaux et, pour ce faire, à devenir « vegan ». L'alimentation carnée est devenue mauvaise, et des entreprises, dont certaines multinationales, s'efforcent de nous proposer des alternatives à la viande à partir des biotechnologies végétales et animales. Ces injonctions s'inscrivent dans une entreprise d'éducation des masses populaires par les « élites », très semblable à celle mise en œuvre au XIX^e siècle par les bourgeois au service du développement économique et moral de la société industrielle. À ces orientations qui portent une vision 2.0 désincarnée de notre rapport au monde, annoncent l'« homme augmenté » et préparent une rupture anthropologique avec les animaux domestiques, les éleveurs, avec leurs animaux, opposent un rapport sensible à la nature, à la vie et à la mort, rapport empreint d'un romantisme assumé, revendiqué et politique.

• *What Domesticated Animals Give in Kind*

A growing number of books and magazines pledge we take animals into consideration and, as a consequence, become vegan for instance, which means to adopt a lifestyle founded on avoiding products derived from animals or involving the exploitation of animals. Since eating flesh has become negatively connoted, certain companies, including some multinationals, now propose alternatives to meat issued from vegetal and animal biotechnologies. This article discusses these issues in a critical manner.

• **Anne-Marie Fixot** *Don et nature à travers l'exemple de deux modèles de jardin*

Les rapports d'appropriation des sociétés à leur territoire les conduisent à projeter dans les formes spatiales qu'elles construisent, aménagent et mettent en œuvre, leurs systèmes de valeurs, de croyances et de sens, sans établir pour autant des espaces qui seraient conçus comme stricts reflets de leurs idéologies. Il existe toujours du jeu dans la dimension symbolique des relations tissées entre les formes, les fonctions et les significations. Ainsi, les modes d'organisation des espaces peuvent être considérés comme des

textes et des iconographies que les groupes humains se donnent à lire et à voir par eux-mêmes ou par d'autres. C'est dans cette perspective qu'il est possible d'analyser des jardins et leurs architectures pour comprendre les divers éléments matériels et idéels, visibles et invisibles qui ont participé à leurs raisons d'être, et notamment dans cet article, aux rapports de don entre les hommes et la nature. Cet article offre deux exemples de promenades jardinatoires, dans le jardin des lettrés chinois et dans le jardin à la française, susceptibles d'éclairer ces relations de don susceptibles d'être établies entre l'homme et la nature.

• *Gift and Nature through Two Models of the Garden*

The appropriation of territories by societies lead these to project their value systems, beliefs and meanings in the spatial forms they construct, manage and build. At the same time, these spaces are not strict reflexions of their ideologies as there is always a gap between forms, functions and meanings. Hence the modes of spatial organisation can be considered as texts and iconographies that human groupings produce for themselves and others to read and to see. It is in this perspective that one can analyse gardens and their architecture in order to understand the various material and ideational elements, both visible and invisible, that constitute them. Part of these are the gift relations linking humans and nature which make up the subject of this article. The garden of the Chinese elite and the French garden make up the two examples examined here in an effort to shed light on these gift relations linking humans and nature.

• **Philippe Chaniel** *La nature donne-t-elle pour de bon ? L'éthique de la Terre vue du don*

Pourquoi devrions-nous honorer la nature, la respecter, lui donner – ou lui rendre – quoi que ce soit ? Est-il si sûr qu'elle (nous) donne pour de bon ? Cet article se propose d'interroger cette figure d'une nature donatrice pour en pointer tout à la fois la profonde ambivalence et l'urgente nécessité. À mesure que s'accroît notre capacité de destruction de notre environnement, avons-nous d'autre choix que de faire le pari du don ? Prolonger l'éthique du don en une éthique de la Terre pourrait alors signifier que l'homme n'assurera durablement son séjour et son bonheur sur terre que s'il respecte la nature inconditionnellement et sans calcul. Paradoxalement, plus nous valoriserons la nature pour son propre compte, mieux nous pourrons en user pour notre propre compte.

• *Does Nature Give Once and for All? The Ethics of Earth Seen from the Gift*

Why should we honour nature, respect it, give to it-or give back-anything at all? Are we so sure that nature gives once and for all? This article questions this figure of nature as gift-giver to show both its profound ambivalence and urgency. As our capacity to destroy our environment increases, is there any other choice but to take up the challenge of the gift? Furthering gift ethics into an ethics of the Earth could mean that humankind could only ensure its livelihood on this planet by un-conditionally and un-calculatingly respecting nature. Paradoxically, the more we value nature for its own sake, the better we can use it on our own behalf.

• **Pablo Servigne** *La trahison d'Edward O. Wilson*

Le père fondateur de la sociobiologie, Edward O. Wilson, vient de « retourner » la théorie en inversant l'hypothèse de base. L'origine de la socialité ne serait plus génétique mais écologique ! Le choc est rude : plusieurs générations de sociobiologistes sont furieux et ne peuvent rien contre la puissance médiatique et scientifique d'E. O. Wilson. Voici l'histoire d'un paradoxe, d'une trahison et d'un changement de paradigme.

• *The Treason of O. Wilson*

The founding father of sociobiology, Edward O. Wilson has recently turned his theory around by inverting its basic hypothesis: the origins of sociality are no longer genetic but environmental. Many generations of sociobiologists are furious yet helpless against the media and scientific power of E. O. Wilson. This article is the story of a paradox, a treason and a change in paradigm.

• **Andrew Feenberg** *L'anthropologie et la question de la Nature. Réflexions sur L'Écologie des autres de Philippe Descola Traduit de l'anglais par Philippe Chanial*

Cet article propose une discussion critique du dernier livre de Philippe Descola au regard de sa contribution originale à l'éternel débat de l'universalisme et du relativisme. Comment faire droit à une certaine vérité de la science tout en respectant la légitimité d'autres points de vue que le seul point de vue occidental sur le rapport de la nature et de la culture ? Si la réponse de Descola est intéressante, l'auteur suggère qu'il ne voit pas assez qu'il n'y a pas, sur la question, un seul point de vue occidental, mais au moins deux. Dans notre perception quotidienne et spontanée de la Nature, en tant qu'hommes et femmes ordinaires, ne raisonnons-nous pas, aussi, comme les hommes et femmes des autres cultures, non scientifiques ?

• *Anthropology and the Question of Nature. Reflections on Philippe Descola's L'Écologie des autres*

This article (original English translated to French by Ph. Chaniel) discusses Philippe Descola's latest book in the light of his original contribution to the eternal debate between universalism and relativism. How can we do justice to science while respecting the legitimacy of non-Western points of view on the rapports between nature and culture? Descola's answer is interesting, as he suggests there is not one but at least two Western points of view on this question. In our everyday and spontaneous perception of Nature, as common men and women, do we not also reason in the same way as men and women of other, non scientific cultures?

• **Simon Borel** *Le cyborg : vers une mutation anthropologique ?*

Cet article interroge la montée en puissance des utopies posthumanistes et des technologies cyborgs. Leurs projets de performance illimitée des possibilités individuelles posent la question du dépassement de l'humanité. Faut-il l'interpréter comme la victoire positive de la culture sur la nature ou comme la réification totale de l'homme et de la nature devenant les objets de la technique ? En tout cas, l'utopie (concrète) cyborg est synonyme d'une véritable mutation anthropologique. Moins qu'à une impossible maîtrise absolue de l'homme sur la/sa nature, elle pourrait conduire l'humanité à un processus inédit de dépossession et d'aliénation.

• *The Cyborg: Towards an Anthropological Mutation?*

This article questions the rise of post-humanistic utopias and cyborg technologies. Their project of un-limiting individual possibilities raises the question of the transcending of humanity. Must this project be interpreted as the victory of culture over nature, or as the total reification of Man and nature as objects of technological development. In any case, the concrete utopia of the cyborg is synonymous with a veritable anthropological mutation. Rather than realizing the impossible absolute mastering of nature by Man, the cyborg utopia could lead humanity to an unheard of process of dispossession and alienation.

• **François Flahault** *L'homme fait-il partie de la nature?*

Nous reconnaissons tous qu'en tant qu'organismes vivants nous faisons partie de la nature. Et pourtant, dans la mesure où nous nous percevons comme sujets connaissant et pensant, la nature nous paraît être objet de connaissance et d'action, donc à l'extérieur de nous-mêmes. Cet article nous invite à questionner cette conception spontanée en remontant au dualisme platonicien, à sa vision de l'origine céleste de l'âme et à ses avatars plus ou moins sécularisés. Il suggère que les sciences biologiques, bien qu'ayant

remplacé l'âme par le cerveau, ont encore du chemin à faire pour se dégager de l'emprise de notre tradition philosophique.

• *Is Man a Part of Nature?*

We all recognise that, as far as we are living organisms, we are part of nature. Yet, because we perceive ourselves as thinking and knowing subjects, nature appears as the object of knowledge and action, and therefore as something exterior to ourselves. This article questions this conception that spontaneously comes to our minds by retracing it back to Plato's dualism and his vision of the celestial origin of the soul and its more or less secularized avatars. It suggests that our biological sciences, while having replaced the soul by the brain, still have a lot of work to do in order to free themselves from the frameworks of our philosophical tradition.

• *Bernard Saladin d'Anglure Naarjuk (Gros-ventre), l'enfant-géant, maître du cosmos (Sila) : que donne-t-il aux Inuit, et qu'en reçoit-il ?*

Il y a cent-dix ans, Marcel Mauss consacrait son enseignement aux Inuit, notamment ceux du Canada, alors chasseurs-cueilleurs, animistes et semi-nomades, chez qui le cycle dualiste des saisons marquait la vie sociale, économique et morale. Il parlait à leur sujet de « communisme primitif ». Cette utopie du XIX^e siècle, qui le fascinait, faisait pendant à la montée de l'individualisme et du capitalisme, lesquels, aujourd'hui, dominent le monde et, *a fortiori*, les Inuit ; car l'Occident a désormais une emprise sur leurs corps (médecine), leurs esprits (éducation), leur spiritualité (religions du Livre, rejet du chamanisme) et leurs ressources naturelles (multinationales). Face au risque de désintégration de ce peuple (suicide des jeunes, abus de psychotropes...) et de ses valeurs, je propose d'inverser le regard sur lui, en montrant que sa cosmologie et sa pensée, loin d'être irrationnelles, rejoignent de façon intuitive et empirique les découvertes récentes des neurosciences et de l'astrophysique. L'Occident devrait s'en inspirer pour repenser ses problèmes de société.

• *Naarjuk (Big-Belly), the Giant Child, Master of the Cosmos (Sila): What does he Give the Inuit, and What Does he Receive?*

Over a hundred years ago, Marcel Mauss devoted his teaching to the Inuit, namely those of Canada, then still hunters and gatherers, animists and semi-nomadic, for whom the dualist cycle of the seasons shaped the social, economic and moral life. He spoke of these people as representing a form of 'primitive communism'. This nineteenth century utopia fascinated him and provided a counter-model for the rise of individualism and capitalism which dominate the world today, including the Inuit, since the West now has a hold

on their bodies (through medicine), their minds (education), their spirituality (through conversion to Christianity and the rejection of shamanism) and their natural resources. Face with the risk of the disintegration of this people (suicide of youths, addiction problems...) and that of its values, this article proposes to invert our gaze and show how Inuit cosmology and thought, far from being irrational, are in fact intuitively and empirically in tune with recent discoveries in neurosciences and astrophysics. The West should inspire itself from their worldview in order to rethink its own societal problems.

• **Henri Raynal** *L'émulation originelle (ou L'attente)*

La nature ne se contente pas de nous approvisionner en matériaux, aliments et énergie. Elle a été dès l'origine et elle demeure, *modèle* dont on s'inspire. Grandeur, diversité, organisation complexe, splendeur, délicatesse : de tout cela elle offre l'exemple. À quoi s'ajoutent les lois dont le jeu produit ce qui est. Déchiffrées, elles nous permettent de créer ce que la nature a omis d'engendrer, faisant advenir des possibles qu'elle n'avait pas réalisés. Tous les possibles doivent-ils l'être ? Question cruciale à présent que l'ambition de la technoscience est sans limites. La sagesse ne peut être que dans la complicité et la collaboration, dans un *relais* à la fois respectueux et inventif. L'art montre la voie chaque fois que la fidélité à ce qui l'inspire ne fait pas obstacle à la hardiesse créatrice. Oui, l'homme a pouvoir de donner en retour. À lui de discerner aussi bien que possible quel est son rôle au sein de cette Totalité cosmique dont il oublie de plus en plus la présence.

• *The Emulation of Nature*

Nature provides us with materials, food and energy. It is also a model for grandeur, diversity, complex organisation, splendour, sensitivity, and for the laws of causality. Humanity creates possibilities in addition to nature, sparking the question: 'Must all that that is possible be realized?' This contribution reflects on this important question by asking what role for humankind with respect to a cosmic totality.

• **Jean-Paul Rogues** *Ne pas revenir*

Tout, ici, rappelle qu'on ne domine pas la nature, il faut s'en faire accepter et croire à ce qu'elle peut vous donner en retour, les paysans sceptiques savaient cela d'instinct. Elle nous trahit, nous vole, elle fait défaut et semble reprendre ce qu'elle avait donné : l'hiver est long et dur, et lorsque les premiers froids tombent sur les sapinières, que les vallées sombrent dans l'oubli et la brume, chacun sait qu'il faut rentrer, qu'il y a dans la vie cette part de menace et qu'en avoir peur n'est pas une faiblesse. La maladie, les crues, la neige et l'orage font partie d'un destin commun partagé avec les bêtes, je veux dire toutes

les espèces qui luttent interminablement les unes contre les autres. Mais ce qui nous est donné en échange, c'est la beauté, la puissance symphonique de cette énergie qui monte de la terre.

• *No Coming Back*

Nature cannot be dominated. Peasants know this almost by instinct. It betrays, steals and takes what has been given. The winter is long and difficult, and when the first cold falls on the valleys, everyone knows it is time to re-gain their homes, and being afraid is not considered a weakness. Nature is that through which humans share a common destiny with animal species. What is offered in exchange is beauty, the symphonic power of this energy that rises from the earth.

• **Jacques Caplat** *Vous avez dit « performances agricoles » ?*

L'agriculture dite « conventionnelle » s'appuie sur un enchaînement cohérent mais fragile : variétés standards artificielles, engrais solubles, pesticides, surmécanisation. Ce « modèle » est particulièrement inadapté aux milieux non tempérés. À l'inverse, l'agriculture biologique s'appuie, dans sa définition originelle, sur la pratique des cultures associées (c'est-à-dire le système agronomique le plus performant), avec des variétés adaptées aux milieux et une place prépondérante des paysans (main-d'œuvre et savoirs) et des écosystèmes. Une évaluation sérieuse ne doit pas comparer les rendements d'un blé conventionnel et d'un blé « conventionnel sans chimie », mais le potentiel brut de deux parcelles avec deux systèmes de cultures différents. Les rendements bios se révèlent alors bien souvent supérieurs à ceux du conventionnel. Des questions concrètes se posent alors : comment concilier ces constats avec nos habitudes alimentaires et avec les systèmes agraires contemporains ?

• *Did You Say 'Agricultural Performance'?*

What is called 'conventional' agriculture rests on a chain of practices that are coherent, yet fragile: standardized varieties, soluble fertilizers, pesticides, ultra-mechanization. This 'model' is particularly ill-suited to non temperate climates. On the contrary, organic agriculture favours plant varieties that are adapted to the environment while giving importance to the farmers and to the ecosystem. A serious evaluation must not compare the production rates of conventional and 'chemical free' wheat, but the gross potentiality of two parcels with two different systems of production. In this perspective, organic production is often superior to conventional production. Concrete questions emerge as to the reconciliation of eating habits and contemporary agricultural systems.

• **Nicolas Merveille** *La nature sur mesure*

Cet article, qui mêle matériaux ethnographiques et apports philosophiques, propose une critique du processus de marchandisation de la solidarité entre les entités du monde. Le projet moderne repose sur la pratique de la mesure : l'intention est de rendre tout mesurable. Ainsi, ce que l'on reçoit de la nature n'est pas ce qu'elle nous donne puisque notre modalité d'appréciation de ce qui nous est offert respecte la logique de la rationalité comptable qui gouverne désormais la dynamique des relations hommes-milieus. La névrose contemporaine de la quantification monétaire de ce qui circule entre humains et non-humains nous a donc éloignés d'un tout autre projet, qui aurait été de qualifier la nature des liens qui nous unissent au devenir terrien. En substituant la quantité à la qualité, dans des pseudo-programmes d'administration des relations socioécologiques, nous avons renoncé à la valeur du cadeau offert pour ne plus considérer que la quantité de ce qu'il a fallu et faudrait déboursier pour réaliser et maintenir le service fourni. Au cœur de cette problématique, est critiquée également la notion d'utilité, puisque ce qui est jugé utile ou non à préserver dépend des instruments de mesure.

• *Nature Made to Measure*

This article combines ethnographic material and philosophical discussion to propose a critique of the commoditization process of solidarity. The modern project involves the practice of measure guided by the intention to make everything measurable. Hence what we receive from nature is not what it gives to us since our appreciation of this is cast within the logics of economic rationality. The contemporary neurosis of monetary quantification has drawn us ever further from another project which would have consisted in the qualification of the relations that unite us to the future of the planet. By substituting quantity to quality, we have renounced to valuing the gift offered and have considered instead only the quantity needed to realise and maintain the provision of a service. This approach leads to a critique of the notion of utility, since if we define what needs to be preserved in terms of utility, then what needs to be preserved is to a large extent determined by these instruments of measure.

• **Pierre AlphanDéry et Agnès Fortier** *Les données sur la nature entre rationalisation et passion*

La nature est aujourd'hui inséparable d'équipements qui l'auscultent, la découpent en composantes, la quantifient, la qualifient, la mettent en réseau. Au nom de la défense du vivant, se déploient des instruments et des dispositifs utilisant une grande masse d'informations issues de la multiplication des banques de données portant sur la nature. Cette dynamique marque profondément le fonctionnement des associations naturalistes, principales

structures productrices des données en France. Mais quels que soient les efforts de rationalisation entrepris depuis plusieurs décennies, la production des données reste fortement marquée par les valeurs et le rapport à la nature de ceux qui en assurent la collecte. Nous montrons que cette production de données relève de deux registres de rapports à la nature : le premier se présente de manière objectiviste, privilégiant les considérations scientifiques et gestionnaires, et le second, plus subjectiviste, est fondé sur la proximité, la familiarité, les savoirs non scientifiques, etc. Ceci fait des données naturalistes un objet complexe en tension.

• *Data on Nature, between Rationalisation and Passion*

Integral to nature today are the instruments that examine, partition, quantify and qualify it. In the name of the preservation of life, various instruments and devices are being developed that use a large mass of information stemming from the growing number of databanks relative to nature. This dynamic involves environmentalist groups which are the main producers of such data in France. In spite of efforts aimed at rationalizing the collection of data, these remain shaped by the values of the collectors as well as by their rapport to nature. In this article, we argue that this rapport to nature is twofold: the first presents itself in more objectivist terms and privileges scientific and management concerns, while the second is more subjectivist and characterised by a proximity and familiarity to nature, and calls to less scientific knowledge. This entails a complex situation shaped by these tensions within the database.

• **François Vatin** *Le produit de la nature et le temps des hommes : don, service et rendement*

Quelle place pour la nature dans la tradition économique ? En dégageant dans la littérature trois figures : celle du don, du service et du rendement, cet article s'interroge sur le sens et les limites de la personnification de la nature comme agent économique que l'on trouve dans une certaine doctrine écologique. Au fil de cette quête émergera la question centrale de la temporalité. Cette thématique, que la théorie économique contemporaine traite sous l'angle de la « capitalisation », laisse transparaître les enjeux anthropologiques et cosmologiques des destinées finales des hommes, des sociétés et de l'humanité tout entière.

• *The Product of Nature and the Time of Man: Gift, Service and Efficiency*

What is the place of nature in the economic tradition? A survey of literature shows three figures: that of the gift, that of service, and that of efficiency. This article questions the meaning and limits of the personification of nature in a certain environmentalist doctrine and highlights the issue of temporality.

Understood by contemporary economic theory in terms of capitalisation, temporality leads to insights on anthropological and cosmological issues linked to the destiny of mankind and societies.

• **Éric Sabourin** *La réciprocité homme-nature et les dérives de son abandon*

L'article pose la question anthropologique complémentaire à : Que donne la nature ? C'est-à-dire : Qu'est-ce que l'homme lui rend en retour, ou comment prend-il soin de la nature ? Jusqu'au xx^e siècle, l'homme recevait de la nature, ou bien il en prélevait une part, mais en contrepartie de rituels qui garantissaient le caractère sacré et obligatoire des règles de gestion et de préservation des ressources naturelles. L'extension et la globalisation de l'échange marchand y ont mis fin : on assiste à la marchandisation de la nature ou de ses « services » via les programmes de paiement pour services environnementaux ou la compensation financière d'externalités produites par la nature. Face aux dérives de la spéculation et de la titrisation sur le marché du carbone ou de la biodiversité, quelles alternatives politiques anti-utilitaristes peut-on opposer ?

• *The Reciprocity between Man and Nature and the Negative Consequences of its Abandonment*

This article asks the complementary question to 'What does Nature give?', namely 'What do humans give in return, or how is Nature taken care of?' Until the twentieth century, humans received from nature or took a share, in return for rituals which guaranteed the sacred and obligatory character of the preservation of natural resources and that of the rules for their management. The globalisation of market type exchange has put an end to this situation, as nature and its 'services' are commodified through environmental services programs or the financial compensation of nature-produced externalities. In the face of speculation and securitization on the carbon or biodiversity markets, what are the political and anti-utilitarian alternatives?

• **Alain Karsenty** *De la nature des Paiements pour services environnementaux*

Les paiements pour services environnementaux (PSE) sont des instruments fondés sur l'incitation monétaire pour des objectifs de conservation de la nature. Si les services écosystémiques sont définis comme les bienfaits que la nature prodigue aux hommes, les services environnementaux – au cœur des PSE – doivent être compris comme des services que les gens se rendent entre eux à propos de la nature. Si certains veulent voir dans les

PSE des « instruments de marchandisation de la nature », en pratique les PSE consistent généralement à payer des usagers pour qu'ils suspendent certains de leurs droits d'usage, légalement reconnus ou non, sans transfert de ces droits et sans recours au marché. D'autres PSE rémunèrent les propriétaires pour qu'ils améliorent la qualité environnementale de leurs terres. Le principal problème potentiel, avec les PSE, est qu'ils peuvent inciter les usagers à se comporter en créanciers menaçants et ruiner tout espoir de conservation désintéressée de la nature.

• *On the Nature of Payments for Environmental Services (PES)*

Payments for Environmental Services (PES) are instruments of financial incentive for the conservation of nature. If ecosystem services are defined as benefits given to humans by nature, environmental services at the heart of PES's are services exchanged by people for the sake of nature. While some see PSE's as instrumental in the commoditization of nature, in practice they generally consist in paying users in order that they suspend certain usage rights, be they legally recognized or not, without any transfer of these rights, nor any recourse to the market. Other PES's pay owners to better the environmental quality of their land. The main problem with PES's then is that they act as incentives to act as self-interested creditors and thus annul any hope of fostering a disinterested attitude of conservation.

• *Jean-Philippe Pierron Ressource naturelle ou service écologique gratuit ? Ce que l'eau nous donne*

Qu'est-ce que l'eau ? n'est pas une question qui porte sur sa composition et demanderait : De quoi est-elle faite ? Ce n'est pas non plus une question portant sur ses seuls usages : De l'eau, que pouvons-nous faire ? Elle interroge notre disposition, à nous, qui nous étonnons d'être vivants sur la Terre, à envisager le sens d'une appartenance, et à nous demander : Qu'est-ce qu'elle nous donne ? Il ne s'agit pas de se demander si l'eau nous appartient, mais en quel sens nous nourrissons avec elle des appartenances.

• *Natural Resource or Free Environmental Service? What Water Gives*

What is water? This is not an empirical question as to its composition, nor is it answerable solely in terms of its utility and usefulness. This article investigates the question of the nature of water from the perspective of what water gives. Not to ask if water belongs to us, but rather in what ways we share with it a common belonging.

• **Serge Latouche** *Nos enfants nous accuseront-ils ?*

Sous sommes entrés dans l'ère de l'anthropocène, terme qui caractérise l'époque géologique au cours de laquelle l'humanité interfère avec les cycles géochimiques globaux, dans un aveuglement voulu et organisé par une minorité. Avec quels effets ? Le savoir a souvent été là, il n'a pas été mobilisé. La conséquence, montre cet article, est que réguler ou socialiser l'économie ne suffit pas, ce qui est nécessaire est d'en sortir. Cette perspective souvent mal comprise implique de battre en brèche la prétention de la production économique de richesse à être seule capable de répondre aux problèmes de notre temps. D'où une suite de ruptures, dans l'ordre de la production tout autant que dans l'ordre de la consommation, qui impliquent notamment de lutter contre la division du travail à l'infini.

• *Will our Children Accuse Us?*

We have entered the Anthropocene era, a term which characterizes the geological era in which humanity interferes with the global geochemical cycles through the voluntary blindness of a minority. What are the effects of this? This article argues that regulating or socialising the economy is insufficient, that getting out of it is necessary. This perspective, which has often been misunderstood, implies confronting the belief that the economic production of wealth is the only answer to the problems of our times. Follows a series of ruptures in both the spheres of production and consumption which in turn imply a struggle against the infinite division of labour.

• **Fabrice Flipo** *Ce que donne la nature, un enjeu cosmologique*

Quel est le problème avec l'écologie ? Pourquoi le virage est-il si difficile à prendre ? La thèse de cet article recoupe des observations maintes fois effectuées mais rarement approfondies, selon lesquelles c'est la modernité qui se trouve mise en cause. Modernes, prémodernes, antimodernes ou amodernes : ces questions recourent très largement la distinction entre pays développés et pays sous-développés, si présentes dans l'espace international, où l'enjeu est celui de l'universalisabilité d'un mode de vie. Est ici esquissé un cadrage très synthétique de ces questions.

• *What Nature Gives. A Cosmological Issue*

What is the problem with environmentalism? Why is that the environmental turn is so hard to take? This article argues in the line of an opinion that is often heard but rarely duly discussed, that is that it questions modernity itself. The question of the universalization of a lifestyle is synthetically discussed with respect to the distinction between developed and under-developed countries.

- **Françoise Morin** *Les Droits de la Terre-Mère et le Bien vivre, ou les apports des peuples autochtones face à la détérioration de la planète.*

Face aux répercussions négatives de l'activité humaine sur la nature et l'environnement, les instances onusiennes ont réagi, depuis plus de quarante ans, multipliant les rapports, organisant des sommets, adoptant une Charte mondiale de la Nature et prônant, depuis 1987, « le développement durable ». De leur côté, les peuples autochtones, l'un des groupes les plus touchés par cette dégradation de la planète, luttent pour leur droit au consentement préalable, libre et informé, relatif aux projets d'exploitation de leurs ressources naturelles. Ils prônent les droits de la Terre-Mère. Cet article analyse comment les instances internationales réagissent aux propositions autochtones et montre comment deux pays d'Amérique Latine, la Bolivie et l'Équateur, conçoivent la notion de « bien vivre » comme alternative au développement.

- *The Rights of Pachamama and 'Living Well', or the Contribution of First Nations to a Deteriorating Planet*

Faced with the negative impacts of human activities on nature and the environment, various UN agencies have reacted over the past forty years by multiplying reports, organizing summits, adopting the World Charter of Nature and by promoting, since 1987, 'sustainable development'. For their part, autochthonous nations, which are one of the groups most affected by the degradation of the planet, are fighting for their right to free, prior and informed consent regarding projects aiming to exploit their natural resources, while advocating the rights of Mother Earth, the Pachamama. This article analyses the international agencies' reactions to First Nation proposals and shows how two Latin American countries, Bolivia and Ecuador, conceive the notion of 'living well' as an alternative form of development.

- **Mathieu Gervais** *Le paysan dans l'imaginaire écologique : l'utopie rustique d'Henri Mendras*

À partir d'une analyse du *Voyage au pays de l'utopie rustique*, écrit par Henri Mendras en 1979, cet article propose de réfléchir à l'originalité de l'utopie écologiste. L'enjeu est de penser concrètement la réconciliation entre culture et nature. À cette fin, cette utopie s'inscrit dans la voie ouverte par William Morris et Alexandre Chayanov. Elle décrit des campagnes revitalisées où se déploie le règne de la qualité de la vie dans un rapport critique au règne de la quantité, capitaliste ou communiste. L'utopie n'est plus conçue selon le règne de la raison mais selon celui d'une reprise dialectique de la tradition à l'aune d'un progrès qualitatif. Dans ce cadre, Mendras innove en concevant une utopie qui, via une révolution d'abord pédagogique, subvertit la modernité

capitaliste – l'accroissement des richesses, l'allongement de l'espérance de vie, l'individualisme – pour faire advenir une société où les relations entre les hommes et entre l'homme et la nature garantissent l'épanouissement.

• *The Peasantry in the Environmental Imaginary: the Rustic Utopia of Henri Mendras*

This article discusses the originality of the environmentalist utopia based on the analysis of a book published by Henri Mendras in 1979 entitled *Voyage au pays de l'utopie rustique* (Voyage in the Land of Rustic Utopia). The aim in this book is to think out the concrete reconciliation of nature and culture, in the footsteps of William Morris and Alexander Chayanov. The book describes revitalised country-sides that are home to a quality of life that acts as a critique of the quantification of both capitalism and communism. Utopia is no longer conceived as a reign of Reason but rather as a reprise of a dialectic between tradition and qualitatively defined notion of progress. Mendras innovates in this sense as he conceives a utopia that subverts capitalist modernity (wealth growth, heightened life span, individualism) through a pedagogical revolution in order to become a society in which relationships between humans as well as between humans and nature are that which ensure fulfilment.

• *Emmanuel Pannier Manifestations et principes de la circulation non marchande dans le Viêt Nam rural à l'époque contemporaine : donner, recevoir et rendre pour s'allier*

Cette étude ethnographique de la circulation non marchande dans un village du delta du fleuve Rouge (Viêt Nam) consiste à cerner le phénomène dans sa singularité, en cherchant à voir dans quelle mesure les faits empiriques raisonnent avec les théories existantes sur la question. La mise à jour des caractéristiques de ces transferts non marchands donne à voir un système de dons cérémoniels fondé sur l'entraide, la réciprocité des gestes et l'entretien de dettes morales, dont les effets principaux consistent à tisser et entretenir un lien affectif interpersonnel (*quan hệ tình cảm*). Dans ce contexte, où les sphères de l'État et du marché ne suffisent pas à produire la confiance nécessaire aux échanges ni à réguler les relations, les dons d'alliance – et les relations personnelles affectives qu'ils nourrissent – s'affirment de fait comme un élément pivot du vivre-ensemble dans le Viêt Nam rural.

• *Characteristic features and principles of non-commercial transaction system in contemporary rural Vietnam: giving, receiving and returning to create interpersonal bonds*

The following ethnological research depicts the singular non-commercial transactions system in place in a village located in the Red River delta, North Vietnam, while aiming to determine to what extent empirical data resonates

with existing theory on gift and reciprocity. The analysis of characteristic features of the non-commercial transactions show a system of ceremonial gift-giving based on mutual aid, gesture reciprocity, and moral debt. Their effects are mainly to create and strengthen affective relationships (*quan hệ tình cảm*). In the Vietnamese context, where State and Market cannot produce enough trust to allow exchanges and to regulate actors' relationships, "bonding gifts" – as well as the affective connections they foster – are determining societal factors in rural Vietnam.

• **Philippe Broda** *L'effet du premier pas : la récompense d'une intention plus que d'une action*

L'économie expérimentale traite abondamment de la confiance et de la réciprocité, y compris dans des interactions de court terme. Cependant, la plupart du temps, les expériences menées examinent dans un cadre défini à l'avance si les individus ont tendance à se faire confiance et s'ils sont payés en retour pour leur éventuel « investissement » en autrui. Cet article se propose d'explorer si l'adoption d'une stratégie qui vise à modifier délibérément les règles de l'interaction au profit de l'autre agent est susceptible d'être bénéfique. Le propos n'est plus de savoir s'il est raisonnable d'accorder sa confiance à son interlocuteur mais devient plutôt d'agir de manière à lui inspirer confiance. À partir de là, une expérience particulièrement simple, fondée sur les travaux de Tversky et Shafir, s'efforcera de vérifier si la sécurisation des attentes de l'autre individu se traduit par une forme de reconnaissance de sa part et peut favoriser l'apparition de comportements qui reposent davantage sur la coopération.

• *First Step Impact: Gratifying Intention more than Action*

Experimental economics frequently deals with trust and reciprocity, even in short-run interactions. Yet, most of the time, the experiences investigate in a predefined framework whether people tend to trust other people and their potential investment is paid back. This paper will investigate if adopting a strategy aiming at changing the rules of interaction for the benefit of the other individual could be advantageous. The question is not any more to know if it is reasonable to have confidence but it rather becomes how to act in order to inspire confidence to other people. Then a very simple experience based on Tversky and Shafir analysis will try to check if securizing the expectations of the other person can lead to the development of behaviors more based on cooperation.

Les auteurs de ce numéro

- PIERRE ALPHANDÉRY chercheur sociologue (Inra/SAE2, unité Sadapt)
- GENEVIÈVE AZAM économiste, université de Toulouse II, laboratoire Dynamiques Rurales. Membre du conseil scientifique d'Attac-France et responsable du groupe « Écologie et Société » d'Attac-France.
- SIMON BOREL doctorant en sociologie, laboratoire Sophiapol université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense
- PHILIPPE BRODA enseignant-chercheur à Novancia, Paris.
- JACQUES CAPLAT agronome et anthropologue (EHESS/CAMS, Centre d'analyse et de mathématique sociales). Auteur de L'Agriculture biologique pour nourrir l'humanité (Actes Sud, 2012).
- PHILIPPE CHANIAL maître de conférences en sociologie à Paris-Dauphine et membre de l'IRISSO.
- ANDREW FEENBERG titulaire de la Canadian Research Chair in Philosophy of Technology à la School of Communication de la Simon Fraser University, Vancouver, Canada.
- ANNE-MARIE FIXOT professeur de géographie, université de Caen.
- FRANÇOIS FLAHAULT philosophe. Directeur de recherche émérite, CNRS. Anime le séminaire « anthropologie générale et philosophie » à l'EHESS.
- FABRICE FLIPO maître de conférences en philosophie, Groupe de recherche ETOS, TELECOM & Management Sud Paris.
- AGNÈS FORTIER chercheur en sociologie, INRA/SAE2/SAD APT.
- MATHIEU GERVAIS doctorant en science politique, GSRL-EPHE.
- FRANCIS HALLÉ botaniste et biologiste.
- ALAIN KARSENTY économiste, chercheur au Cirad (Montpellier).
- SERGE LATOUCHE professeur émérite d'économie, directeur de croissance, université d'Orsay.

NICOLAS MERVEILLE chercheur associé au Centre d'anthropologie sociale du laboratoire LISST (univ. Toulouse, CNRS, EHESS).
Conseiller de la Direction de recherche et incidence de l'Université Antonio Ruiz de Montoya à Lima, Pérou.

FRANÇOISE MORIN anthropologue. Professeur émérite, université Lyon II.

EMMANUEL PANNIER anthropologue.

JEAN-PHILIPPE PIERRON philosophe, université Jean-Moulin, Lyon, France.

JOCELYNE PORCHER chargée de recherches à l'INRA (UMR Innovation Montpellier).

HENRI RAYNAL poète et philosophe.

JEAN-PAUL ROGUES université de Caen.

ÉRIC SABOURIN socio-anthropologue, chercheur au Cirad, professeur visitant à l'université de Brasília (Centre du développement durable).

BERNARD SALADIN D'ANGLURE anthropologue. Professeur émérite de l'Université Laval (Québec).

PABLO SERVIGNE ingénieur agronome et docteur en sciences.

FRANÇOIS VATIN professeur de sociologie à l'université de Paris-Ouest et CNRS UMR 8533 « Institutions et dynamiques historiques de l'économie ».

@ >>> Pour commander la version numérique :

- Vous pouvez commander la version complète de la revue au format PDF au prix de **15 €** en cliquant sur le lien ci-contre :

1. Ce lien vous amènera sur le site sécurisé de Paypal™ où vous pourrez régler votre achat par carte bancaire (ou avec votre compte Paypal si vous en avez un), vous recevrez ensuite par mèle un lien vers un serveur sécurisé pour y retirer le fichier PDF de la revue.