

Revue le Présent de la Psychanalyse
Janvier 2022

Une si dangereuse nature Freud à l'heure de l'anthropocène

ISÉE BERNATEAU

Dominer la nature ?

« La culture humaine repose sur deux soutènements, l'un est la domination des forces de la nature, l'autre la limitation de nos pulsions.¹ » L'apport révolutionnaire de Freud concerne le rapport conflictuel qui se noue entre pulsion et culture, il ne concerne, a priori, ni le rapport entre nature et culture ni celui de l'homme à la nature. Pour Freud, comme pour l'ensemble de ses contemporains, l'opposition nature-culture n'est pas encore un « grand partage » à interroger, voire à déconstruire ; elle constitue l'une des grandes dualités communément admises sur laquelle Freud peut asseoir ses hypothèses anthropologiques novatrices : « Au cours des dernières générations, les hommes ont fait des progrès extraordinaires dans les sciences de la nature et dans leur application technique, consolidant leur domination sur la nature d'une façon que l'on ne pouvait se représenter auparavant. Les détails de ces progrès sont généralement connus, il est superflu de les énumérer. Les hommes sont fiers de ces

1. S. Freud (1925), Les résistances contre la psychanalyse, *OCF.P.*, XVII, Paris, Puf, 1992, p. 131.

conquêtes et ont le droit de l'être.¹ » Comme l'ensemble de ses contemporains, Freud considère que l'homme fait face à une nature qui lui est extérieure, mais dont il peut, selon la célèbre formule de Descartes, se rendre « comme maître et possesseur » afin de s'en protéger et de s'en nourrir.

Cette foi dans la maîtrise de la nature par l'homme se retrouve dans un certain nombre d'écrits, elle est particulièrement présente dans les deux grands textes anthropologiques que sont *L'avenir d'une illusion* et *Le malaise dans la culture*. Freud se réjouit des « progrès techniques dans la domination de la nature² », de la « soumission des forces de la nature³ », qui vise à accroître le bonheur de l'humanité : « En tant que membre de la communauté humaine, on passe à l'attaque de la nature avec l'aide de la technique guidée par la science et on soumet cette nature à la volonté humaine. On travaille alors avec tous au bonheur de tous⁴. » Néanmoins, Freud constate une première tension dialectique : cet « accomplissement d'une désirance millénaire⁵ » n'a pas rendu les hommes plus heureux et risque même d'encourager leur autodestruction : « Les hommes sont maintenant parvenus si loin dans la domination des forces de la nature qu'avec l'aide de ces dernières il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Ils le savent, de là une bonne part de leur inquiétude présente, de leur malheur, de leur fond d'angoisse.⁶ » Mais l'inquiétude lucide et visionnaire de Freud porte sur la destructivité des hommes entre eux. Il est, en 1930, impossible de prévoir que cette destructivité va, en

1. S. Freud (1930), *Le malaise dans la culture*, OCF.P., XVIII, Paris, Puf, 1994, p. 274.

2. S. Freud (1927), *L'avenir d'une illusion*, OCF.P., XVIII, Paris, Puf, 1994, p. 146.

3. S. Freud, *Le malaise dans la culture*, op. cit., p. 274.

4. *Ibid.*, p. 264.

5. *Ibid.*, p. 274.

6. *Ibid.*, p. 333.

Une si dan

moins d'u
sant d'ard
bataille lui
À l'heur
gique, le p
dence, tou
pourrait s'
l'heure de
dans laquel
logique » de
l'optimisme
fait un retou
tion d'une
dominer. L
grand nom
l'opposition
À partir de
et d'une rev
humaines e
Descola arriv
nature et cul
tion sociale
occidentale
humains et
développant
principes séj

1. Le terme d
chimiste de l'atmo
le biologiste Eugè
l'homme sur la bi
de l'anthropocène
coïnciderait avec l
consensus chez les
pocène. Elle comm
de nombreux indi
alors pris une form

moins d'un siècle, atteindre, par-delà les combattants rivalisant d'ardeur et d'ingéniosité pour s'entretuer, le champ de bataille lui-même.

À l'heure du réchauffement climatique, de la crise écologique, le péril qui pèse sur « la nature » est devenu une évidence, tout comme l'est la menace d'une destruction qui pourrait s'avérer irréversible de notre environnement. À l'heure de l'anthropocène, cette nouvelle ère de l'histoire dans laquelle l'humain est lui-même devenu une force « géologique » dérégulant l'ensemble des équilibres de la Terre¹, l'optimisme technologique n'est plus de mise, car le progrès fait un retour imprévu, dévoilant sa face obscure : la dévastation d'une nature que l'homme a eu l'illusion de pouvoir dominer. Le réchauffement climatique a entraîné chez un grand nombre de scientifiques une révision critique de l'opposition nature/culture et du concept même de nature. À partir de ses propres travaux sur les Achuar d'Amazonie, et d'une revue de la diversité des relations que les sociétés humaines entretiennent avec les non-humains, Philippe Descola arrive à la conclusion que ce « grand partage » entre nature et culture n'est pas un universel, mais une construction sociale spécifique, caractéristique de notre modernité occidentale : « Dans de nombreuses régions de la planète, humains et non-humains ne sont pas conçus comme se développant dans des mondes incommunicables et selon des principes séparés ; l'environnement n'est pas objectivé

1. Le terme d'anthropocène est proposé en 2000 par le météorologue et chimiste de l'atmosphère Paul Josef Crutzen (prix Nobel de chimie en 1995) et le biologiste Eugène Stoermer pour désigner l'influence majeure et décisive de l'homme sur la biosphère, faisant de l'homme une force géologique. Le début de l'anthropocène fait l'objet de controverses. Selon Crutzen et Stoermer, elle coïnciderait avec le début de la révolution industrielle. Il existe aujourd'hui un consensus chez les chercheurs concernant la période la plus récente de l'anthropocène. Elle commence en 1945 et est dénommée « la grande accélération », car de nombreux indicateurs de la destruction des ressources de la planète y ont alors pris une forme exponentielle.

comme une sphère autonome ; les plantes et les animaux, les rivières et les rochers, les météores et les saisons n'existent pas dans une même niche ontologique définie par son défaut d'humanité¹. » Ces sociétés-là « ignorent » la nature : elle ne se pas pose comme une donnée extérieure à l'homme. Héritée de la *phusis* grecque et désignant le vivant dans son ensemble, « la nature » telle que nous la concevons n'est un concept véritablement unifié qu'à partir du XVII^e siècle. Elle s'inscrit dans un dualisme qui l'oppose à l'homme, puis à la culture, elle devient un objet d'expérimentation scientifique, aux lois universelles, à connaître et à exploiter. Ce dualisme aboutit, à la fin du XIX^e siècle, à la partition entre *Naturwissenschaften*, sciences de la nature, et *Geisteswissenschaften*, littéralement sciences de l'esprit, plus communément sciences humaines ou sciences sociales, partition que la menace écologique contribue également à remettre en question.

Ignorer la nature ?

Car la question porte aujourd'hui sur le statut qu'il convient d'accorder au non-humain, et que notre modernité désigne par le syntagme « la nature ». Dans *Par-delà nature et culture*, Philippe Descola repère, au sein de la diversité des sociétés, quatre modes prévalents dans la structuration des relations que les humains nouent avec les non-humains : le totémisme, l'animisme, l'analogisme et le naturalisme. Ces « quatre ontologies » reposent toutes sur la façon dont ces sociétés vont « s'identifier aux non-humains, l'identification étant ici entendue comme le schème plus général au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre

1. Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2005, p. 70.

moi et des existants¹ ». Les humains vont donc, selon Philippe Descola, s'identifier aux non humains, soit à partir de ce qu'il appelle leur « physicalité » « l'ensemble des expressions visibles et tangibles² » (« la forme extérieure, les processus physiologiques, perceptifs ou sensori-moteurs³ »), soit à partir de ce qu'il nomme leur « intériorité » (« l'esprit, l'âme ou la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver⁴ »). L'animisme prête aux non-humains une intériorité identique à celle des humains. Le totémisme considère que les humains partagent « avec une espèce totémique des caractéristiques intrinsèques⁵ ». L'analogisme considère que les humains diffèrent totalement des non-humains, mais qu'il existe entre eux un certain nombre de ressemblances, d'analogies. Le naturalisme reconnaît au non-humain une physiologie analogue à celle des humains, dont la science peut rendre compte, mais il considère que leurs intériorités sont différentes. Au sein du naturalisme, ontologie caractéristique de notre modernité occidentale, « les humains sont distribués au sein de collectifs différenciés par leurs langues et leurs mœurs – les cultures –, excluant ce qui existe indépendamment d'eux – la nature⁶ ». Une fois cette définition posée, l'ouvrage détaille précisément chacune des quatre ontologies, en donnant des exemples précis de peuples pour lesquels elles ont cours et décrivant le type de cosmologies, de sociétés et de relations interhumaines auxquelles ces ontologies donnent lieu.

Les considérations anthropologiques de Philippe Descola font aujourd'hui débat parmi les anthropologues, et, au-delà, chez tous ceux qui tentent de repenser notre rapport à

1. *Ibid.*, p. 211.

2. *Ibid.*, p. 12.

3. *Ibid.*, p. 211.

4. *Idem.*

5. *Ibid.*, p. 266.

6. *Ibid.*, p. 440.

« la nature ». Pour le psychanalyste, il est clair que les « schèmes d'identification » n'ont rien à voir avec l'identification telle que Freud la définit. Il ne s'agit pas ici d'engager un débat entre anthropologie et psychanalyse, débat qui outrepasserait largement les limites de mon propos. L'intérêt de l'approche de Descola réside à mon sens dans l'historicisation et la relativisation du concept de « nature », longtemps perçue comme une donnée universelle incontestable. Force est en effet de constater que la crise écologique a engagé une révision critique d'un certain nombre de concepts et d'un certain nombre de présupposés conditionnant notre appréhension et notre compréhension du monde. Cette révision critique actuelle rend-elle pour autant caduques les considérations de Freud sur la nature ? Ces considérations sont présentes d'un bout à l'autre de son œuvre, même si elles ne font à aucun moment l'objet d'une thématisation ou d'une conceptualisation spécifique. Certes, la nature est, dans ce tournant du siècle dernier, un concept qui préexiste à Freud, s'inscrivant dans une épistémè aujourd'hui mise en crise par la menace écologique, sinon peut-être déjà révolue. Un point est cependant capital. Les réflexions que Freud consacre à la nature s'inscrivent dans une autre révolution épistémologique, celle qu'il engage concernant le rapport de l'homme à lui-même et à la culture. Elles sont de ce fait en mouvement, non figées, parcourues de tensions, de conflits et de questionnements qu'il est intéressant de déployer pour tenter d'éclairer la part « psychique » de notre condition écologique contemporaine.

Une si dangereuse nature

Sous la plume de Freud, la nature est essentiellement *dangereuse* : « Il y a les éléments qui semblent se rire de toute

contrainte humaine, la terre qui tremble, se déchire, ensevelit tout ce qui est humain et œuvre de l'homme, l'eau qui en se soulevant submerge et noie toutes choses, la tempête qui balaie dans son souffle...¹ » Faut-il voir, dans cette représentation « sublime » d'une nature déchaînée, proche des paysages de Caspar David Friedrich, un héritage romantique ? On ne saurait surestimer le poids d'un tel héritage chez Freud. Dès 1890, il a des mots très durs pour les adeptes romantiques de la « philosophie de la nature », qui, parce qu'ils croient à « l'essence métaphysique de l'âme² », empêchent les progrès véritables dans les sciences de la nature : « Après une époque assez infructueuse de dépendance à l'égard de ce qu'on appelle la philosophie de la nature, la médecine a fait, sous l'heureuse influence des sciences de la nature, les plus grands progrès en tant que science comme en tant qu'art.³ » Freud, qui se qualifie lui-même, non sans humour, de « blanc-bec [...] tout plein de la doctrine matérialiste⁴ », ne saurait sacrifier sans retenue à l'exaltation romantique de la communion esthétique et mystique de l'homme avec la nature.

Le propos de Freud n'est pas romantique, il est scientifique, il entend décrire ce qu'il observe. Face à la nature, l'homme n'est rien, il est impuissant et démuni comme le nouveau-né jeté dans le vaste monde. La dissymétrie est totale : « Forte de ces pouvoirs, la nature s'élève contre nous, grandiose, cruelle, inexorable, elle nous remet sous les yeux notre faiblesse et notre désaide (*Hilfslosigkeit*) auxquelles nous pensions nous soustraire grâce au travail de culture⁵. » La

1. S. Freud, L'avenir d'une illusion, *op. cit.*, p. 155-156.

2. S. Freud (1900), L'interprétation des rêves, 1900, *OCF-P*, IV, Paris, Puf, 2004, p. 71.

3. S. Freud (1890), Traitement psychique, *OCF-P*, I, Paris, Puf, 2015, p. 155-156.

4. S. Freud, L'interprétation des rêves, *op. cit.*, p. 251.

5. S. Freud, L'avenir d'une illusion, *op. cit.*, p. 156.

nature est l'une des plus grandes sources de souffrance de l'homme, elle le dépasse, elle a la puissance de l'anéantir, il ne peut rien contre elle. La nature est le destin, elle en a la puissance inexorable et le caractère implacable : « Elle a sa manière particulièrement efficace de nous limiter, elle nous met à mort, froidement, cruellement, sans ménagement aucun, parfois juste quand nous avons des occasions de satisfaction.¹ » Elle est profondément hostile à l'homme, qui doit d'abord et avant tout chercher à s'en protéger pour assurer sa survie : « C'est précisément à cause de ces dangers dont la nature nous menace que nous nous sommes rassemblés et que nous avons créé la culture qui doit aussi, entre autres, rendre possible notre vie en commun. C'est en effet la tâche de la culture, le véritable fondement de son existence, que de nous défendre contre la nature². » Dans *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, texte audacieux qu'il désigna comme « fantaisie hautement spéculative » et qu'il renonça à publier, Freud considère que la nature change de visage à l'ère glaciaire : « Le monde extérieur, jusqu'ici à prédominance bienveillante, dispensant toute satisfaction, se transforma en une accumulation de dangers menaçants³ », plongeant l'humanité dans l'anxiété. La névrose aurait l'âge géologique du Pléistocène.

Les parents Nature

Par-delà ces considérations phylogénétiques, sur lesquelles il ne reviendra pas, Freud ne lâchera en revanche jamais l'idée que l'homme a peur de la nature. Il comprend, et c'est crucial, que face à la nature l'homme se retrouve

1. *Ibid.*, p. 155.

2. *Idem.*

3. S. Freud (1915), *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, OCF.P. XIII, Paris, Puf, 1988, p. 295.

de souffrance de
e de l'anéantir, il
est, elle en a la
cable : « Elle a sa
limiter, elle nous
ns ménagement
les occasions de
e à l'homme, qui
n protéger pour
se de ces dangers
sommes rassem-
doit aussi, entre
in. C'est en effet
ent de son exis-
re². » Dans *Vue*
cieux qu'il dési-
lative » et qu'il
nature change de
; jusqu'ici à pré-
satisfaction, se
s menaçants³ »,
rose aurait l'âge

tiques, sur les-
ra en revanche
e. Il comprend,
me se retrouve

comme l'enfant qu'il a été face à ses parents : « Cette situa-
tion, en effet, n'a rien de nouveau, elle a un modèle infantile,
elle n'est, à vrai dire, que la continuation de ce qui a précédé,
car on s'était déjà trouvé, petit enfant, en pareil désaide, face
à un couple parental qu'on avait toute raison de redouter – le
père surtout –, mais de la protection de qui on était aussi
assuré contre les dangers que l'on connaissait alors. De là à
assimiler les deux situations, il n'y avait donc qu'un pas.¹ »
Entre l'homme et la nature, c'est la dissymétrie qui compte.
Elle est le donné initial – l'homme est totalement démuni
face à son hostilité –, avant de devenir le schème d'intelligi-
bilité qui permet à l'homme de restaurer, via la religion, un
lien avec la nature. Car l'homme assimile immédiatement
cette dissymétrie à celle qu'il a connue dans l'enfance, face à
ses parents, aimés et craints : « C'est donc dans le complexe
parental que nous reconnaissons la racine du besoin reli-
gieux ; le Dieu juste et tout-puissant et la bonne Nature nous
apparaissent comme des sublimations grandioses du père et
de la mère, ou plutôt comme des renouvellements et des
réinstallations des représentations de l'un et de l'autre dans
la prime enfance². »

L'avenir d'une illusion déroule le chemin simple et com-
plexe qui conduit l'homme de la perception de la menace
que la nature fait peser sur lui à la religion. Simple parce
qu'il s'agit de se défendre contre un danger externe. Com-
plexe dans les identifications convoquées pour construire
une protection psychique. Pour apprivoiser cette force
démessurée et énigmatique qu'est la nature, l'homme lui
donne forme humaine, il trouve un équivalent qui le renvoie
directement à ce qui lui est le plus familier, son propre infan-
tile : « Dès le premier pas, le gain est considérable. Et ce pas

1. S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 157.

2. S. Freud (1910), *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, *OCF.P.*,
X, Paris, Puf, 1993, p. 149.

consiste à humaniser la nature. On ne peut s'approcher des forces et destins impersonnels, ils restent éternellement étrangers. Mais si, dans les éléments, des passions se déchaînent comme dans notre âme propre, si même la mort n'a rien de spontané, mais est l'acte de violence d'une volonté maligne, si partout dans la nature on est entouré d'êtres comme ceux qu'on connaît dans sa propre société, alors on respire, on se sent en quiétude dans l'inquiétant, on peut élaborer psychiquement son angoisse dénuée de sens.¹ »

Se représenter la nature, qui est le destin par excellence, comme un Dieu, c'est-à-dire au fond comme les parents de la petite enfance, c'est trouver une voie d'accès pour s'en protéger, et peut-être même pour agir sur elle : « On peut, contre ces surhommes exerçant leur violence à l'extérieur, mettre en œuvre les mêmes moyens que ceux dont on se sert dans sa propre société, on peut essayer de les conjurer, de les apaiser, de les soudoyer ; en exerçant une telle influence, on leur ravit une part de leur puissance². » L'analyse à laquelle Freud se livre dans *Totem et tabou* concernant l'animisme va dans le même sens. Les peuples animistes « peuplent le monde d'une multitude d'êtres spirituels qui sont bienveillants ou mal intentionnés à leur égard ; ils attribuent à ces esprits et démons la causation des processus naturels, et ils considèrent que sont par eux doués de vie, non seulement les animaux et les plantes, mais aussi les choses du monde qui sont sans vie. » On est ici très proches des analyses de Descola concernant l'animisme, « imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur³ », mais, ce qui est plus remarquable encore, c'est que Freud et Descola arrivent à la même conclusion phylogénétique : les différents éléments de la nature ont d'abord été

1. S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 157.

2. *Idem*.

3. Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 229.

considérés par les sociétés humaines comme pourvus d'une vie psychique, semblable en bien des points à la leur. Dans *L'environnement non humain*, Harold Searles reprend cette hypothèse concernant l'ontogenèse : l'individuation procèderait « d'une matrice globale constituée non seulement des autres êtres humains, mais, de façon prédominante, d'éléments non humains – arbres, nuages, étoiles, paysages, bâtiments, et ainsi de suite à l'infini¹ ». Freud ajoute que l'humanité, même parvenue à son âge « scientifique », a du mal à renoncer à cette vision personnifiée de la nature : « il semble très difficile de se débarrasser d'elle² ». Notre présent lui donne raison : la perception de la menace que constitue la nature pour l'homme a pour corollaire immédiat l'inflation des croyances. Malheureusement, ce même présent nous permet aussi de constater que ces croyances, si elles offrent à l'homme une réassurance, s'avèrent totalement inefficaces, voire contre-productives, pour lutter contre la réalité de la crise écologique contemporaine.

Force ou fragilité de la nature ?

Car cette dangerosité de la nature, nous la retrouvons paradoxalement aujourd'hui en découvrant sa fragilité, quand l'exploitation excessive des ressources terrestres et le réchauffement climatique engendrent un nombre sans cesse croissant de catastrophes. Quand il tente de donner une juste représentation de ce qu'il choisit de nommer, à la suite de James Lovelock, « Gaïa » – concept qui tente de rendre compte de la Terre comme un système vivant auto-régulé³ –,

1. H. Searles (1960), *L'environnement non humain*, Paris, Gallimard, « Tel », 1986, p. 68.

2. S. Freud (1924), *Le problème économique du masochisme*, OCF.P, XVII, Paris, Puf, 1992, p. 20.

3. « Gaïa est le système de vie planétaire comprenant tout ce qui influence le biote et est influencé par lui. Le système Gaïa partage avec les autres organismes la capacité d'assurer l'homéostasie – la régulation de l'environnement

Bruno Latour insiste d'abord sur la « puissance d'agir » des différents éléments qui la composent : « Une force de la nature est évidemment tout le contraire d'un acteur inerte ; tous les romanciers, tous les poètes le savent aussi bien que les hydrauliciens et les géomorphologues. S'il y a une chose que le Mississippi possède, c'est bien une *agency*, et si puissante qu'elle s'impose à celle de toutes les bureaucraties¹. » Est-ce pour cela qu'il nous faudrait à présent l'appeler « Gaïa », pour tenter de lui restituer forme humaine et ainsi pouvoir se concilier ses faveurs par-delà le danger dont elle continue d'être porteuse ? Isabelle Stengers définit Gaïa comme « un agencement chatouilleux de forces indifférentes à nos raisons et à nos projets² ». « Gaïa nous menace et nous avons besoin d'elle, mais elle n'a pas besoin de nous et ne se soucie pas de nous³ », résume Catherine Larrère. Menaçante, indifférente et toute-puissante, c'est déjà comme ça que Freud se la représentait.

Freud est si pleinement convaincu de la « surpuissance de la nature⁴ » – même si cela ne l'empêche pas par ailleurs de reconnaître et de se réjouir des avancées techniques qui permettent son exploitation : « L'humanité a fait de constants progrès dans la domination de la nature et elle est en droit d'en attendre de plus grands encore⁵ », qu'il ne se berce d'aucune illusion quant à la possibilité pour l'homme de la maîtriser un jour totalement : « Mais aucun être humain ne

physico-chimique à l'intérieur des limites favorables à la vie ». J. Lovelock, *La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion, « Champs », 1999, p. 57.

1. B. Latour, *Face à Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 72.

2. I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009, p. 55.

3. C. Larrère, *Anthropocène : le nouveau grand récit*, *Esprit*, 2015, 12, p. 53.

4. S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 156.

5. *Ibid.*, p. 147.

cède au leurre de croire que la nature est dès à présent soumise à notre contrainte, rares sont ceux qui osent espérer qu'elle sera un jour entièrement assujettie à l'homme¹. » Bien au contraire, la nature lui semble un ennemi si redoutable qu'elle seule a le pouvoir d'unir les hommes, par-delà leur narcissisme des petites différences et leur instinct d'agression, dans une lutte acharnée pour la survie de l'espèce : « L'une des rares impressions réjouissantes et exaltantes que l'on puisse avoir de l'humanité, c'est lorsque, face à une catastrophe due aux éléments, elle oublie la disparité de ses cultures, toutes ses difficultés et hostilités internes, pour se souvenir de la grande tâche commune : sa propre conservation face à la surpuissance de la nature². » Si le pessimisme de Freud concernant l'humanité semble céder devant une telle scène, c'est qu'elle célèbre, pour une fois, le triomphe des pulsions auto-conservatrices sur les pulsions de destruction. Le problème, là encore, est que notre présent, celui de la crise écologique planétaire, procède précisément du phénomène inverse : les pulsions de destruction de l'homme, dans leur effort pour dominer la nature, ont renversé le régime d'autoconservation de l'espèce en bouleversant en profondeur le très fragile équilibre de la planète. Comment avons-nous pu en arriver là ?

Philippe Descola fait le surprenant constat que, parmi les quatre ontologies, seule l'ontologie naturaliste menace l'intégrité de ce que les modernes appellent « la nature ». Les sociétés qui ne connaissent pas de nature, c'est-à-dire qui se considèrent comme partie intégrante de celle-ci, ne portent pas atteinte à son équilibre. En suivant les analyses de Descola, on peut se demander si la peur que la nature inspire à l'homme ne trouve pas son origine dans le fait qu'elle est considérée comme dépourvue d'intériorité, d'âme. Parce

1. *Ibid.*, p. 155.

2. *Ibid.*, p. 156.

que l'âme devient le privilège de l'humanité, la nature, en plus que d'être objectivée, se trouve déqualifiée en tant qu'être vivant : « Désormais muette, inodore et impalpable, la nature s'est vidée de toute vie. Oubliée la bonne mère, disparue la marâtre, seul demeure l'automate ventriloque dont l'homme peut se rendre "comme maître et possesseur"¹ ». Elle s'offre alors au sadisme de la pulsion d'emprise sans aucun garde-fou : « Modérée et domptée, en quelque sorte inhibée quant au but, la pulsion de destruction dirigée sur les objets doit procurer au moi la satisfaction de ses besoins vitaux et la domination sur la nature². »

En extériorisant la nature et en dressant l'homme face à elle, notre modernité n'aurait-elle pas, de facto, rendu possible sa destruction ? Si l'on considère, avec Freud, que « l'objet naît dans la haine », ne serait-ce pas cette objectalisation qui, en faisant exister « la nature », en la dotant d'une altérité, l'aurait rendue *dangereuse* ? On pourrait alors, en prolongeant Freud, faire l'hypothèse que c'est justement la détresse de l'homme devant la force littéralement « surhumaine » de la nature qui a fait naître en lui, avec tant de violence, le désir de s'en rendre « maître et possesseur ». En ce sens, l'ontologie naturaliste de notre modernité occidentale pourrait constituer la revanche narcissique d'un moi idéal collectif refusant sa détresse face à la dangerosité de la nature et aspirant, par l'emprise technique, à la soumettre coûte que coûte à sa volonté, même s'il faut pour cela lui faire rendre gorge.

1. Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 121.

2. S. Freud, *Le malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 306.