

Gervais M. - Le paysan dans l'écologie politique : repenser la nature

Mathieu Gervais

En 1974, le programme de René Dumont, premier candidat « vert » à une élection présidentielle française comportait une invite à la généralisation de « l'agriculture écologique » et « biologique »⁵²⁹. Cette même année, il viendra, comme plus de 100 000 personnes, sur le plateau du Larzac affirmer sa solidarité avec les agriculteurs qui protestent contre l'agrandissement du camp militaire. Au-delà de la campagne présidentielle, de nombreux animateurs et penseurs du mouvement écologiste ont vécu une expérience communautaire et paysanne. Dans ces mêmes années d'émergence de l'écologie comme mouvement et pensée politique, de nombreux classiques traitent du thème agricole. Par exemple, Ernst Schumacher dans son livre *Small is Beautiful* écrit en 1973, en parle comme d'une question métaphysique⁵³⁰. La ruralité, sous différentes entrées : paysage, agriculture, consommation..., peut alors être considérée comme un « thème fondamental constitutif de l'identité et de la conscience écologique »⁵³¹.

Est-ce un thème progressiste ou traditionaliste ? Force est de constater que Dumont était, avant sa conversion à l'agriculture écologique, l'un des chantres de l'agriculture productiviste. A l'inverse, on peut noter que dès le milieu des années 1960, la littérature écologiste anglo-saxonne est lue et citée par des penseurs conservateurs de l'agriculture : Henri Noilhan déplore ainsi la fin de la civilisation paysanne et en appelle à Aldous Huxley et Rachel Carson⁵³². Les cartes semblent brouillées, et à condition de réduire la définition de la modernité à celle du progrès industriel et d'appeler tradition ce qui ne l'est pas, alors certainement on peut ranger l'écologie politique du côté de la tradition.

Toutefois, ce serait là méconnaître la richesse de l'histoire des idées et des mouvements sociaux. Selon nous, cette réponse manque un enjeu central de la compréhension de l'écologie politique, qui émane pour une grande part de personnalités du monde scientifique et qui est incompréhensible hors du cadre de la modernité, définie à partir de l'autonomie du sujet et du règne de la raison.

Afin de préciser ces questions, nous proposons ici d'entrer dans le détail des arguments qui participent à la fondation d'une vision écologiste du monde rural. En particulier, nous voulons revenir sur la définition du terme « paysan » chez trois auteurs : Serge Moscovici, Henri Mendras et Bernard Charbonneau. Moscovici et Charbonneau, par leurs publications et participations à divers journaux et mobilisations se rattachent sans équivoque à l'histoire de l'écologie politique française. Nous ajoutons Mendras dans l'étendue de notre étude car il nous semble que sa démarche scientifique à propos de la paysannerie et ses idées politiques telles qu'exprimées dans son livre de fiction *Voyage au pays de l'utopie rustique*⁵³³, rejoignent la

définition que nous voulons proposer de l'écologie en tant que *critique moderne* de la modernité. Ces trois auteurs, sous des angles différents, nous parlent des paysans et ainsi contribuent à bâtir une compréhension neuve du terme. Surtout, nous voudrions rapprocher ces réflexions sur le terme de paysan, de réflexions sur le terme de nature saisie comme « historique, évolutive, vivante » par l'écologie⁵³⁴. Notre questionnement se centre alors sur la définition de la nature par ces auteurs : comment, et à partir de quelles sources, ces auteurs construisent-ils une définition de la nature qui précise – entre autre - leur compréhension du paysan ?

Ainsi, nous voudrions d'abord voir comment Moscovici, à partir d'une utilisation extensive et érudite de l'anthropologie contemporaine contribue à redéfinir la nature humaine. Ce qui nous amènera à rapprocher sa vision du sauvage⁵³⁵ et celle du paysan. Ce rapprochement est rejeté par Mendras, non sous l'angle de la nature humaine mais sous celui de la nature comme environnement socialement construit. Nous devons alors expliciter les rapports qu'il propose, à partir de la sociologie rurale, entre les sociétés paysannes et la nature. Enfin, à travers la pensée de Charbonneau, nous évoquerons la définition de la nature comme Altérité. Perception philosophique construite comme opposition définitive au totalitarisme et dans laquelle le paysan entretient une relation privilégiée avec la liberté.

La nature humaine chez Serge Moscovici : le paysan comme sauvage

Moscovici ne parle pas directement de la ruralité ou du paysan. Cependant, dans son entreprise de définition de la nature, que nous abordons ici principalement à partir de deux de ses livres (*Hommes domestiques et hommes sauvages* et *La société contre nature*⁵³⁶), on peut rapprocher sa définition du paysan de celle du sauvage.

Sa proposition tient d'abord à une critique de la modernité en tant que polarisation antagoniste de la nature et de la culture. D'après ce qu'il appelle le « courant orthodoxe », l'histoire de nos sociétés occidentales se traduit par un processus de « domestication » du pôle naturel de la réalité au profit d'un pôle culturel⁵³⁷. C'est ce processus qui définit en lui-même la nature, dans son opposition à la culture. Pour le dire autrement, la raison se trouve opposée à la sensualité, la volonté aux désirs, etc...

Notre auteur montre que la définition de l'homme selon ce projet de mise à distance de la nature se traduit par un double mouvement : d'extériorisation et d'instrumentalisation de la nature d'une part et de lutte interne à l'homme entre la raison et les sens d'autre part. Finalement, la domination de la nature est d'abord un projet de domestication de la nature humaine en chacun de nous, le développement d'un autocontrôle.

On trouve alors d'un côté – celui de la raison – l'homme domestique, l'homme totalement humanisé dans un monde

⁵²⁹DUMONT René et al., *La campagne de René Dumont et du mouvement écologique*, Paris, J.-J. Pauvert, 1974, p.80

⁵³⁰SCHUMACHER Ernst Friedrich, *Small is beautiful*, Paris, Seuil, 1979, p.103 et suivantes

⁵³¹ALPHANDÉRY Pierre et al., *L'équivoque écologique*, Paris, La Découverte, 1991, p.145

⁵³²NOILHAN Henri, *Histoire de l'agriculture à l'ère industrielle*, Paris, E. de Boccard, 1965, p.83 et 788

⁵³³MENDRAS Henri, *Voyage au pays de l'utopie rustique*, Arles, Actes Sud, 1979

⁵³⁴FLIPO Fabrice, « Que fait l'écologie politique ? A propos de Bruno Latour », in *Revue permanente du Mauss*, article publié le 19/02/13 sur www.revuedumauss.com et consulté le 8/11/13

⁵³⁵Le terme « sauvage » sera ici utilisé à la manière même des auteurs, pour désigner de façon positive les peuples indigènes ou alors comme métaphore de l'homme opposé à l'homme « civilisé ».

⁵³⁶Moscovici Serge, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, UGE, 1974 et *La société contre nature*, Paris, UGE, 1972

⁵³⁷Moscovici Serge, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p.21

totallement humanisé, projet dont la réalisation se trouve posée dans le futur et dont la poursuite est assimilable au progrès. D'un autre côté – celui de la nature – on trouve l'homme sauvage, homme soumis à la nature, antimodèle de la civilisation :

« A un pôle, l'homme sauvage ou naturel, sans famille, sans science, sans religion, sans logique ou détenteur d'un type de pensée qualitativement différente (pensée prélogique, pensée sauvage), d'un savoir particulier (mythique, magique), observant des pratiques sociales et techniques bornées. A l'autre pôle, l'homme en pleine possession de ses pouvoirs intellectuels, sociaux, techniques, scientifiques, *homo sapiens, homo loquens, homo docens* : en un mot, l'homme domestique. Le premier est, soit une entité à part, loin de nous, le primitif mais aussi le paysan, le nomade, l'étranger, etc., variantes de l'« homme des bois », soit, près de nous, la femme, objet d'échange entre les hommes, l'enfant, sauvage provisoire aux yeux de Platon ».⁵³⁸

Le sauvage est alors la part à réduire, en même temps qu'il est nécessaire à la définition du civilisé. Aussi, cette polarisation porte en elle-même le projet de destruction des peuples indigènes au nom d'une nature humaine universelle. C'est l'idée d'*ethnocide* que Moscovici trouve chez son ami anthropologue Robert Jaulin⁵³⁹.

A la suite de ce constat, l'enquête de Moscovici revient à se demander sur quoi repose ce projet funeste, cet *ego-conquiro* occidental⁵⁴⁰, qui conçoit l'homme dans la négation de l'humanité du sauvage. D'où vient la nécessité de nier la nature, ou plutôt de la penser comme la part à détruire en l'homme ? La réponse de Moscovici est très claire. Selon lui, cette nécessité découle d'une anthropologie particulière, vision laïcisée du récit religieux de la chute⁵⁴¹. Cette anthropologie définit le moment initial de l'humanité comme celui d'une rupture avec l'animal, l'instinctuel. La scène primordiale de l'humanité est un état qui rend impossible toute sociabilité, toute distinction de l'homme et de l'animal :

« Selon cette vision théorique, la société humaine naît, pour s'y opposer, de son contraire organique, individuel, animal, comme d'un néant ou d'une nébuleuse, après une période d'hésitation chez les peuples sauvages « naturels ». La primitivité, fait et idée, atteste la genèse des différences et de l'antagonisme fondateurs de notre réalité spécifique ».⁵⁴²

Ici, l'homme est un loup pour l'homme, l'état de nature et un état asocial et en tout état de cause, inhumain. Cette anthropologie se caractérise pour Moscovici par sa naïveté scientifique et la méconnaissance des prétendus sauvages :

« Dès qu'on cessa de se fier aux impressions des voyageurs, aux spéculations des philosophes, et qu'on connut mieux ces peuples grâce à la diligence des anthropologues, on constata qu'aucun des traits exclusifs de la culture – la

domination de l'adulte sur le jeune, du mâle sur la femelle, l'exclusion de l'étranger, l'infanticide, la coopération, l'échange, les croyances irrationnelles, l'interdiction des jouissances fondamentales, etc. – ne leur manquait, et que leur nature était profondément sociale ».⁵⁴³

La science humaine, singulièrement l'ethnologie⁵⁴⁴, apporte donc une connaissance fondamentale, celle de l'existence culturelle et sociale des peuples rejetés par le « courant orthodoxe » du côté de la nature.

Avec Claude Lévi-Strauss, Moscovici relève la rationalité à l'œuvre dans la « pensée sauvage »⁵⁴⁵. Les connaissances, les techniques, les croyances développées par ces peuples sont autant de réponses rationnelles à des contextes historiques et environnementaux. Savoirs qui se rapprochent de l'art, connaissances qui ne se distinguent pas des mythes, mais tout aussi efficaces que la science positive⁵⁴⁶.

Prolongeant cette investigation, Moscovici remonte jusqu'au point de définir la nature humaine de l'homme à la manière même dont Marshall Sahlins le faisait récemment : « la culture est la nature humaine » et donc « la notion occidentale de la nature animale et égoïste de l'homme est sans doute la plus grande illusion qu'on ait jamais connue en anthropologie »⁵⁴⁷.

Pour Moscovici, une fois dévoilée cette justification erronée de notre ordre social on distingue la violence gratuite des dominations : des peuples indigènes, des femmes, des enfants... et des paysans. Par un effet de symétrie, si ces Autres naturels ne sont plus à éliminer, alors il faut accepter qu'ils mettent en œuvre une manière singulière d'organiser la nature, de définir culturellement leur nature. Si on considère, avec Moscovici, que notre solution occidentale est mauvaise, alors il est bon de se ressourcer (au sens propre) auprès de cette part sauvage de l'humanité. Le mot d'ordre « d'ensauvagement » proposé par Moscovici, s'envisage donc comme un projet d'émancipation politique :

« L'ensauvagement, c'est l'exigence de cette vérité brûlante, de ces retrouvailles intenses avec le noyau de la vie sociale, avec le milieu devenu proche, familial, amical, avec l'animal. Et aussi avec l'autre, celui d'ailleurs, l'Indien, l'Africain, l'homme des bois, et l'autre qui vit à côté de nous en invisible, en paria, en déviant, que ce soit l'emprisonné, la femme, l'enfant, l'intellectuel, l'artiste [...] Ainsi, témoigne-t-on que poser l'homme naturel à part, autrefois, ailleurs, à distance, en Amérique ou en Afrique, c'est poser à distance ce qui est proche, actuel, le paysan comme Indien, l'enfant comme primitif, la femme comme objet d'échange dans la culture ».⁵⁴⁸

⁵⁴³Ibid., p.216

⁵⁴⁴D'ailleurs, Jaulin dirige la collection « 7 » dans laquelle sont publiés les premiers livres de Moscovici, et ils créent avec d'autres l'UER d'ethnologie de Paris VII en 1970.

⁵⁴⁵LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962

⁵⁴⁶Cette réflexion sur la science trouve d'ailleurs son prolongement dans la vision de Moscovici du romantisme en tant que fondateur d'une science : la philosophie de la nature. Voir par exemple MOSCOVICI Serge, « La question naturelle en Europe », in *De la nature*, Paris, Métailié, 2002

⁵⁴⁷SAHLINS Marshall, *La nature humaine, une illusion occidentale*, Paris, L'éclat, 2009 (2008), p.105 et 55

⁵⁴⁸MOSCOVICI Serge, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p.83

⁵³⁸MOSCOVICI Serge, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p.22

⁵³⁹Jaulin Robert, *La paix blanche*, Paris, Seuil, 1970

⁵⁴⁰Enrique Dussel, *The invention of Americas. Eclipse of « the other » and the myth of modernity*, New York, Continuum, 1995

⁵⁴¹MOSCOVICI Serge, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, op. cit., p.21

⁵⁴²MOSCOVICI Serge, *La société contre nature*, op. cit., p.205

Finalement, la nature est historique, l'homme la bâtit dans l'équilibre culturel qu'il met en place avec son environnement. Le paysan en tant que sauvage, se trouve rejeté du côté naturel dans une vision orthodoxe et à l'inverse, est conçu, dans la vision hétérodoxe de Moscovici, comme une altérité ressource.

La nature produite par l'homme : le paysan comme membre d'une société chez Henri Mendras

Henri Mendras, figure marquante de la sociologie française de la seconde moitié du XXe siècle, s'est d'abord fait connaître en tant que sociologue rural, en annonçant *La fin des paysans*⁵⁴⁹. Comme il le raconte lui-même, il a pris part à l'« invention de la paysannerie »⁵⁵⁰, soit à l'effervescence scientifique (anthropologie, économie, sociologie, histoire) liée à la théorisation d'une définition de la paysannerie dans les années 1960.

A un premier niveau, et contrairement à Moscovici, Mendras définit le paysan par opposition au sauvage. Cette définition s'appuie sur le travail crucial de Robert Redfield. Cet anthropologue américain décrit les différences entre des peuples « sauvages » dont l'organisation sociale et la production sont autonomes, et la paysannerie qui se caractérise au contraire par son inclusion dans une société globale avec qui elle échange les surplus de sa production⁵⁵¹. C'est une découverte décisive car elle implique qu'il n'y a pas de paysannerie là où il y a autarcie, pas de paysannerie là où il n'y a pas de différenciation entre les citoyens, donc pas de paysannerie avant les villes et la féodalité. Cette première définition déconstruit une opposition trop massive entre modernité-agricole et tradition-paysanne. La paysannerie est un mode d'organisation sociale circonstancié, dont le critère particulier n'est pas d'abord dans le rapport à la terre mais plutôt dans le rapport au reste de la société (la société paysanne se distingue des sociétés agraires et des sociétés sauvages). Déjà à ce niveau, on relève donc que si la définition sur laquelle travaille Mendras s'écarte de celle de Moscovici en distinguant paysan et sauvage, elle la rejoint dans la mise à distance critique d'une polarisation entre culture et nature. Il dé-essentialise ainsi le paysan, en le définissant à partir d'une appartenance à une société paysanne et non à partir d'une race ou d'une âme⁵⁵².

Dès lors, son approche étudie la nature dans un contexte historique. Il s'agit de montrer comment la société paysanne constitue la nature. Ici, la nature est construction humaine et « la nature vierge n'est qu'un mythe créé par l'idéologie de civilisés rêvant d'un monde inverse du leur »⁵⁵³. L'enquête du chercheur se porte sur la nature en tant que paysage, la nature-environnement et pas la nature humaine comme chez Moscovici. Cependant, le cadre conceptuel demeure le même : la nature comme culture. La culture crée un usage de la nature, l'homme trouve dans la nature ce qu'il est habitué à y chercher, il la modèle par rapport à sa vision et construit donc un rapport à son

environnement basé sur un équilibre entre la stabilité des ressources et la stabilité de la communauté.

Toutefois, la nature, si elle est production culturelle, n'est pas que ça. Elle possède une inertie et des caractères autonomes. Un dialogue s'établit alors entre cette autonomie et sa mise en forme culturelle (humaine). Mendras distingue donc les critères qui déterminent la forme que prend un système de culture. Il relève deux éléments culturels : « l'exigence sociale » (cultiver ce qu'on est habitué à manger) et « l'exigence technologique » (cultiver ce que les outils dont on dispose nous permettent). Il relève aussi une « contrainte naturelle » (cultiver ce que le sol et le climat permettent). Enfin, il fait part d'une « exigence technique », qui impose aux hommes « d'assurer le maintien de la fertilité des sols »⁵⁵⁴, exigence de médiation entre nature et culture qui borne les autres.

Le paysage, la forme que revêt l'espace naturel, marque donc l'équilibre atteint entre ces différents déterminants. La nature est produit de l'homme et l'homme produit de la nature. Les représentations culturelles de la terre et de la nature peuvent aussi être liées à ce rapport dialectique. Ainsi, à partir d'un raisonnement comparatiste, Mendras, encore une fois après Redfield, souligne que le désir de posséder sa terre est fort dans les sociétés où la terre est un bien rare, nécessaire à la sécurité économique et à la reconnaissance sociale du paysan. Au contraire, dans des sociétés où la terre n'est pas rare, l'amour de la terre *particulière* est moins fort mais l'amour de la terre *en général* se développe en tant que nourricière de l'humanité, « déesse-mère »⁵⁵⁵.

Après avoir défini les paysans dans une opposition aux sauvages, Mendras complète sa définition en les opposant aux agriculteurs. Le facteur principal qui les distingue est la part d'autoconsommation de la production. Le paysan produit pour lui et échange seulement un « surproduit » avec la société englobante. Au contraire, l'agriculteur produit quasi-exclusivement pour la société englobante. Cette différence implique un changement d'échelle important, l'idée d'une sécurisation des rapports d'échange avec la société englobante et donc la globalisation de la définition culturelle de l'équilibre entre nature et culture. Cela signifie que, pour les agriculteurs, les « contraintes naturelles » prennent moins place en tant que contraintes locales et à l'inverse que les exigences sociales et technologiques sont plus fortes. Dans le passage du paysan à l'agriculteur, il y a la substitution d'une agriculture technologique à une agriculture comme « art de la localité », opposition entre « connaissance empirique et particulariste » et « connaissance scientifique et universaliste »⁵⁵⁶. L'identité culturelle du cultivateur paysan demeure fortement liée, dépendante des contraintes naturelles. Il y a une indifférenciation forte entre son identité symbolique, son lieu de vie, sa famille et la terre en tant qu'équilibre entre culture et contrainte naturelle. Par contre, le contrôle technique que l'agriculteur contemporain exerce sur sa production, la médiation du marché entre sa production et sa consommation rend possible une différenciation plus grande entre son identité et l'autonomie naturelle (les contraintes). En fait, la nature saisie par les paysans s'intègre dans un modèle culturel et économique distinct du capitalisme et qui accorde une part importante à

⁵⁴⁹MENDRAS Henri, *La fin des paysans*, Arles, Actes Sud, 1984 (1967)

⁵⁵⁰MENDRAS Henri, « L'invention de la paysannerie. Un moment de l'histoire de la sociologie française d'après-guerre », in *Revue française de sociologie*, 2000, 41-3. pp. 539-552

⁵⁵¹REDFIELD Robert, *Peasant societies*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960

⁵⁵²MENDRAS Henri, *Les sociétés paysannes*, Paris, Gallimard, 1995 (1976), p.15

⁵⁵³Ibid., p.19

⁵⁵⁴Ibid., p. 29-31

⁵⁵⁵Ibid., p. 162-163

⁵⁵⁶MENDRAS Henri, *La fin des paysans*, p.75-76

la dimension « coproductive » de la nature⁵⁵⁷. Cette opposition entre une économie paysanne et une économie capitaliste, Mendras la reprend directement d'Alexandre Chayanov, agronome russe des années 1920⁵⁵⁸.

Chez Mendras, le paysan se définit comme le membre d'une société située entre le modèle d'une agriculture sauvage autarcique et un modèle d'agriculture contemporaine totalement socialisée. La nature que le paysan modèle est fortement contraignante, coproductive et nécessaire à l'affirmation de son identité.

La nature Altérité : Le paysan comme homme libre chez Bernard Charbonneau

Bernard Charbonneau, à l'inverse des deux auteurs précédents, n'a pas poursuivi de carrière universitaire. Professeur d'histoire dans une École normale d'instituteurs du Sud-ouest, son œuvre très érudite prend alors plus de liberté vis-à-vis d'une méthodologie scientifique. Connu du mouvement écologiste notamment pour ses « chroniques du terrain vague » parues dans *Le Sauvage* au cours des années 1970, Charbonneau est aussi l'alter-ego de Jacques Ellul. Des penseurs écologistes de sa génération, il est sans doute celui qui a le plus écrit à propos du paysan et des campagnes. Ici, nous nous baserons sur trois de ses publications : *Le Jardin de Babylone* (1969), *Tristes campagnes* (1973) et *Le Feu vert* (1980)⁵⁵⁹.

La thèse principale de Charbonneau est que la nature constitue l'Altérité, le différent⁵⁶⁰. En même temps, cette Altérité nous contient en tant qu'hommes, ou plutôt nous rend possibles en tant que consciences individuelles. Logique qui tend à recouvrir les cadres théologiques de la création et de l'incarnation chrétienne : l'idée que nous ne sommes conscients et libres que physiques et déterminés ; dans la nature mais dans un rapport de distance par rapport à elle ; créés par Dieu mais à son image donc conscients et distincts du reste de la création⁵⁶¹.

Ce cadre général, Charbonneau le peint par touches plutôt qu'il ne le détaille de façon systématique. En fait, son analyse, un peu à la manière de Moscovici vis-à-vis du « courant orthodoxe », est d'abord une critique du progrès à l'époque contemporaine :

« Si nous ne savons pas dire ce qu'est la nature, nous savons ce qu'elle n'est pas : l'ordre décharné des lois humaines qui impose la règle de fer des casernes et des commissariats, la mécanique tranchante qui abat les chênes et éventre les coteaux, le glacier de ciment gris qui les recouvre, la nuée puante qui pourrit l'air et l'eau. En un mot, l'artifice humain ».⁵⁶²

C'est à partir de cette critique de l'industrialisation, de la destruction de la campagne que Charbonneau bâtit sa vision. L'homme ne peut être homme que dans la

reconnaissance de sa part naturelle « l'homme c'est la nature »⁵⁶³. En même temps, l'homme n'est homme que libre, c'est-à-dire dans son rapport conscient à la nature. Voilà pourquoi la campagne est lieu de la liberté dans le lexique de Charbonneau. Dans la campagne, « l'homme est partout présent, elle est son œuvre autant qu'un fruit de la nature »⁵⁶⁴, ce qui fait directement écho, sur un mode plus poétique, à l'analyse de Mendras. L'homme en tant que nature ne peut donc être humain en s'opposant à la nature. Au contraire, il s'allie avec elle pour créer le paysage, « l'œuvre de l'homme ne nie pas la nature, elle la parachève »⁵⁶⁵. Ainsi, à un premier niveau, l'homme est nature, et la nature en tant que paysage est humanisée.

Mais, la question du paysan, de la nature et de la liberté⁵⁶⁶ ne peut se comprendre que dans la prise en compte de la société en tant que « seconde nature »⁵⁶⁷ de l'homme. Cette seconde nature est contenue dans la première, c'est-à-dire que pour Charbonneau aussi la culture est la nature humaine. Cependant se met en place une lutte entre cette seconde nature et la première, la nature en tant que tout englobant. Cette lutte est créatrice au sens où la nature constitue la société et la société la nature. Toutefois, à partir du moment où cette lutte ne vise plus un équilibre mais une négation elle devient funeste.

Charbonneau résume ce mouvement en expliquant que « le système engendre le chaos »⁵⁶⁸. De façon très claire, pour Charbonneau le projet moderne de progrès scientifique et industriel réduit le développement de l'homme au développement du « système », de l'ordre artificiel dans la négation de l'ordre naturel. Or, nier ainsi les raisons naturelles revient à se nier soi-même. Et l'ordre artificiel, cette « dynamique du système et du chaos n'a qu'un terme : le désordre ou l'ordre total »⁵⁶⁹. A partir de cette anthropologie particulière qui fait de l'homme un produit de la nature conscient d'elle (l'homme est nature mais aussi « surnature »⁵⁷⁰), donc potentiellement libre, s'élabore une pensée qui est bâtie de manière radicalement anti-totalitaire. Charbonneau garde en effet de sa jeunesse personnaliste la conviction que l'individu conscient est un individu qui se libère, donc un individu irréductible à la société, à la nature, à tout ordre définitif. Mais cette individualité libre ne peut être garantie que dans un rapport permanent à l'altérité, donc la nature.

C'est en cela que « le paysan est libre »⁵⁷¹. Sa vie et son environnement sont à sa mesure, il en connaît tous les recoins et en même temps il reste soumis à la nature. Son travail est œuvre car recherche permanente de l'équilibre entre son activité culturellement déterminée et la nature radicalement autonome.

Là encore on trouve une définition de la nature qui intègre l'humain, le culturel. L'homme est « surnature », nature consciente. Dans ce rapport de conscience de la dépendance de l'homme envers la nature se déploie la possibilité de la liberté.

⁵⁵⁷BLOCH Ernst, *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1976, T. 2, p.295

⁵⁵⁸Voir par exemple, MENDRAS Henri, « L'invention de la paysannerie... », op. cit. et CHAYANOV Alexandre, *The theory of peasant economy*, Homewood, The American Economic Association, 1966

⁵⁵⁹CHARBONNEAU Bernard, *Le Jardin de Babylone*, Paris, Encyclopédie des nuisances, 2002 (1969) ; *Tristes campagnes*, Paris, Denoël, 1973 et *Le Feu Vert : autocritique du mouvement écologique*, Paris, Karthala, 1980

⁵⁶⁰CHARBONNEAU Bernard, *Le Feu Vert*, op. cit., p.65

⁵⁶¹CHARBONNEAU Bernard, *Le jardin de Babylone*, p.20

⁵⁶²CHARBONNEAU Bernard, *Le Feu Vert*, p.53

⁵⁶³Ibid., p.54

⁵⁶⁴Charbonneau Bernard, *Le jardin de Babylone*, op. cit., p.72

⁵⁶⁵Ibid., p.75

⁵⁶⁶D'ailleurs, pour Charbonneau l'écologie c'est « la nature et la liberté » : *Le Feu Vert*, op. cit., p.52

⁵⁶⁷CHARBONNEAU Bernard, *Le Feu Vert*, p.61

⁵⁶⁸CHARBONNEAU Bernard, *Tristes campagnes*, p.91

⁵⁶⁹CHARBONNEAU Bernard, *Tristes campagnes*, p.92

⁵⁷⁰CHARBONNEAU Bernard, *Le Feu Vert*, p.57

⁵⁷¹CHARBONNEAU Bernard, *Le jardin de Babylone*, p.77

De la définition du paysan en tant que sauvage, membre d'une société paysanne ou homme libre, il ressort une critique générale d'une polarisation entre culture et nature. Chez nos trois auteurs, l'homme est en même temps l'un et l'autre, et la nature, irréductible à l'homme, est cependant toujours historiquement et donc socialement construite.

Cette vision se réclame des sciences humaines, singulièrement de l'ethnologie et de l'anthropologie. Elle tend effectivement à critiquer la rationalité instrumentale et sa généralisation via une méthode scientifique strictement positive. Toutefois, elle ne rejette pas la Science en tant qu'entreprise de connaissance rationnelle. Au contraire elle entend y participer et la développer en tentant de comprendre la rationalité à l'œuvre dans des sociétés et des époques différentes.

A un second niveau, cette vision nous paraît éminemment moderne en ceci qu'elle postule l'autonomie de la conscience individuelle. Moscovici et Charbonneau se réclament directement de Rousseau. Pour eux, c'est la libre conscience individuelle qui (re-)trouve en l'individu lui-même la nécessité naturelle. Finalement, on peut inscrire ces pensées dans ce que Charles Taylor nomme « l'expressivisme », fruit des Lumières auxquelles il s'oppose en affirmant l'unité expressive de l'homme et refusant la dualité entre âme/corps, raison/sensibilité⁵⁷²...

De façon caractéristique, Moscovici, Mendras et Charbonneau caractérisent le paysan en critiquant la modernité sous l'angle de la polarisation entre nature et culture au nom de la raison et de l'autonomie humaine. Cette critique ne se développe pas par le recours à une autorité de la tradition ou d'une croyance mais bien d'abord par la critique scientifique des présupposés qu'implique l'idée d'une raison complètement extérieure et opposée à la nature. Moscovici nous montre en quoi cette idée repose in fine sur une vision religieuse de la nature humaine, celle de la chute. Mendras nous montre quant à lui que cette idée nie l'histoire des sociétés et naturalise les sociétés paysannes. Charbonneau enfin fait le lien entre une telle vision et la négation technique et politique de la liberté humaine au nom d'un ordre totalisant. Critique de la science au nom de la connaissance et de la raison instrumentale au nom de la pluralité des rationalités, on peut considérer ces propositions comme un approfondissement de la modernité, une sécularisation de ses mots d'ordre (Science, Raison, Liberté), ce que Jean-Paul Willaime nomme ultramodernité⁵⁷³.

⁵⁷²TAYLOR Charles, *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998 et *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, chapitre 20 : « la nature source »

⁵⁷³WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995